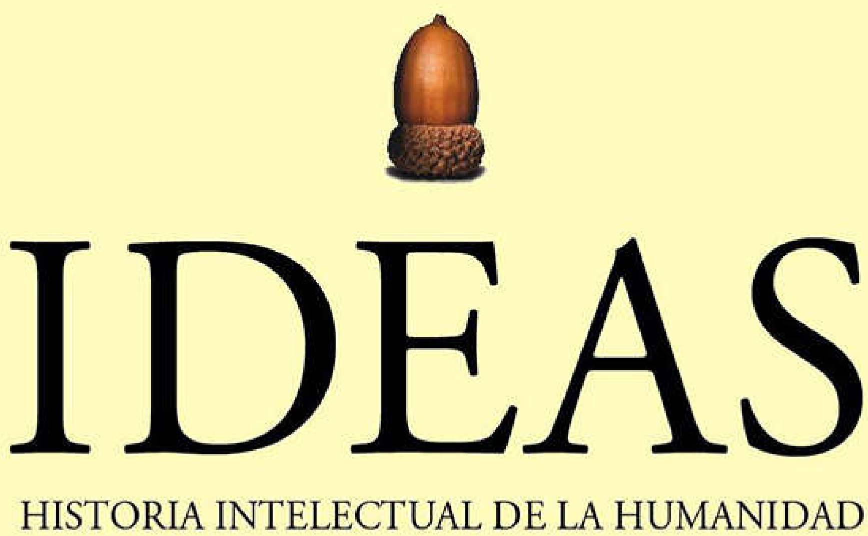


PETER WATSON

En este ambicioso y excitante libro Peter Watson nos cuenta la historia de las ideas desde la prehistoria hasta la actualidad apuntando hacia una nueva forma de contar la historia del mundo. El libro empieza con la discusión de cómo se originaron las primeras ideas. Mirando el comportamiento animal que parece requerir alguna capacidad de pensamiento (construcción de herramientas, la territorialidad, el cálculo, el lenguaje —al menos los sonidos—, el emparejamiento) P. Watson analiza desde el homínido y el desarrollo de ideas simples como las que están presentes en la cocina, el lenguaje primitivo o el surgimiento de la vida familiar. Este ensayo se concentra en las actividades y logros de los filósofos, escritores, artistas, científicos, inventores, teólogos, poetas, historiadores, juristas y dramaturgos, investigando cómo sus ideas han conformado nuestras vidas y pensamiento.



Peter Watson

Ideas

Historia Intelectual de la humanidad

ePub r1.1

Titivillus 16.05.16

Título original: *Ideas. A History from Fire to Freud*
Peter Watson, 2005
Traducción: Luis Noriega

Editor digital: Titivillus
Aporte original: Spleen
ePub base r1.2



No hay verdades absolutas; todas las verdades son medias verdades. El mal surge de quererlas tratar como verdades absolutas.

ALFRED NORTH WHITEHEAD, *Dialogues* (1953)

Aunque quizá sea difícil vivir con generalizaciones, es inconcebible vivir sin ellas.

PETER GAY, *Century Schnitzler's* (2002)

Nota del autor

En los agradecimientos de su libro *The Joys of Yiddish*, publicado en 1970, Leo Rosten reconocía su deuda con un amigo que, al criticar el manuscrito, había empleado «su singular conocimiento de la historia antigua, el latín, el griego, el alemán, el italiano, el hebreo, el arameo y el sánscrito». Arameo y sánscrito: ese último apunte me encantó. Ser capaz de hablar inglés, alemán e italiano ya es bastante impresionante; agregue a eso latín, griego y hebreo y destacará como un lingüista de inusual distinción; pero ¿arameo (el idioma de Jesús) y sánscrito? Semejante individuo sólo puede ser lo que el mismo Rosten describe en su libro como un gran erudito, un *chachem*, «una persona inteligente, sabia y entendida». En una obra como *Ideas*, resultaría cómodo pensar que el conocimiento y la sabiduría son una y la misma cosa, pero de inmediato Rosten mina cualquier esperanza que pudiéramos tener en ese sentido. «Un *chachem* joven y brillante le dijo a su abuela que iba a convertirse en un Doctor en Filosofía. Ella sonríe, orgullosa: "¡Maravilloso! Pero ¿qué clase de enfermedad es la filosofía?"».

Para escribir este libro, que abarca material concebido en muchas lenguas, entre ellas el arameo y sánscrito, me habría bastado un buen número de amigos como el de Rosten, pero los *mavin* (la palabra yiddish para expertos, entendidos) poli-políglotas ya no son tan abundantes como alguna vez lo fueron. Sin embargo, no he sido menos afortunado que él ya que un buen número de estudiosos eminentes, a quienes les agradó el proyecto de una historia de las ideas dirigida al gran público, accedieron a leer el texto completo o parte de él y me permitieron beneficiarme de su pericia. Antes de darles las gracias, me apresuro a hacer la usual exención de responsabilidades: todos los errores, omisiones y solecismos que hayan quedado en el texto son única y exclusivamente responsabilidad mía. Dicho esto, extiendo mi gratitud a: John Arnold, Peter J. Bowler, Peter Burke, Christopher

Chippendale, Alan Esterson, Charles Freeman, Dominick Geppert, P. M. Harman, Robert Johnston, John Keay, Gwendolyn Leick, Paul Mellars, Brian Moynahan, Francis Robinson, James Sackett, Chris Scarre, Hagen Schulze, Robert Segal, Chandak Sengoopta, Roger Smith, Wang Tao, Francis Watson y Zhang Haiyan. Por la ayuda editorial y otros aportes, también estoy en deuda con: Walter Alva, Neil Brodie, Cass Canfield Jr., Dilip Chakrabarti, Ian Drury, Vivien Duffield, Hugh van Dusen, Francesco d'Errico, Israel Finkelstein, Ruth y Harry Fitzgibbons, David Gill, Eva Hajdu, Diana y Philip Harari, Jane Henderson, David Henn, Ilona Jasiewicz, Raz Kletter, David Landes, Constance Lowenthal, Fiona McKenzie, Alexander Marshack, John y Patricia Menzies, Oscar Muscarella, Andrew Nurnberg, Joan Oates, Kathrine Palmer, Colin Renfrew, John Russell, Jocelyn Stevens, Cecilia Todeschini, Randall White y Keith Whitelam. *Ideas*, además, no habría sido posible sin la ayuda del personal de tres bibliotecas: la Biblioteca Haddon de Antropología y Arqueología, en Cambridge, Inglaterra; la Biblioteca de Londres; y la Biblioteca de la Facultad de Estudios Africanos y Orientales, en la Universidad de Londres. Estoy muy agradecido por su colaboración.

Al final de este libro hay cerca de tres mil referencias que abarcan más de ciento cincuenta páginas. No obstante, me gustaría resaltar aquí algunos títulos que han sido fundamentales para mi trabajo. Uno de los verdaderos placeres de la documentación y de la escritura misma de *Ideas* fue que me permitieron conocer un gran número de obras que, pese a que nunca serán éxitos de ventas, son obras maestras de la erudición, el conocimiento y la investigación académica. No pocos de los libros mencionados a continuación son clásicos en su campo, y si este libro no fuera ya demasiado extenso, me habría gustado agregar un ensayo bibliográfico que describiera los contenidos, el enfoque y el interés de muchos de los siguientes trabajos. Por tanto, tendré que contentarme con señalar que la lista que sigue incluye libros que simplemente son indispensables para cualquiera que desee considerarse informado acerca de la historia de las ideas y que mi gratitud hacia sus autores no tiene límites. El

placer que me han regalado estos volúmenes es inconmensurable.

En orden alfabético por autor o editor, éstos son: Harry Elmer Barnes, *An Intellectual and Cultural History of the Western World*; Isaiah Berlin, *El sentido de la realidad*; Malcolm Bradbury y James McFarlane, eds., *Modernism: A Guide to European Literature, 1890-1930*; Jacob Bronowsky y Bruce Mazlish, *La tradición intelectual de occidente*; Edwin Bryant, *The Quest for the Origins of Vedic Culture*; James Buchan, *The Capital of the Mind*; Peter Burke, *El renacimiento italiano: cultura y sociedad en Italia*; J. W. Burrow, *La crisis de la razón: el pensamiento europeo entre 1848 y 1914*; Norman Cantor, *The Civilisation of the Middle Ages*; Ernst Cassirer, *La filosofía de la Ilustración*; Jacques Cauvin, *The Birth of the Gods and the Origins of Agriculture*; Owen Chadwick, *The Secularisation of European Thought in the Nineteenth Century*; Marcia Colish, *Medieval Foundations of the Western Intellectual Tradition, 400-1400*; Henry Steele Commager, *The Empire of Reason*; Alfred W. Crosby, *La medida de la realidad: la cuantificación y la sociedad occidental*; Georges Duby, *La época de las catedrales*; Mircea Eliade, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*; Henry F. Ellenberger, *El descubrimiento del inconsciente*; J. H. Elliott, *El Viejo Mundo y el Nuevo: 1492-1650*; Lucien Febvre y Henri-Jean Martin, *La aparición del libro*; Valerie Flint, *The imaginative Landscape of Christopher Columbus*; Robin Lane Fox, *La versión no autorizada*; Paula Fredriksen, *From Jesus to Christ*; Charles Freeman, *The Closing of the Western Mind*; Jacques Gernet, *El mundo chino*; Marija Gimbutas, *Dioses y diosas de la vieja Europa: a. C. 7000-3500*; Edward Grant, *God and Reason in the Middle Ages*; Peter Hall, *Cities in Civilisation*; David Harris, ed., *The Origins and Spread of Agriculture and Pastoralism in Eurasia*; Alvin M. Josephy, ed., *America in 1492*; John Keay, *India: A History*; William Kerrigan y Gordon Braden, *The Idea of the Renaissance*; Paul Kriwaczek, *In Search of Zarathustra*;

Thomas Kuhn, *La revolución copernicana*; Donald F. Lach, *Asia in the Making of Europe*; David Landes, *La riqueza y la pobreza de las naciones*; David Levine, *At the Dawn of Modernity*; David C. Lindberg, *Los inicios de la ciencia occidental*; A.
O. Lovejoy,
La gran cadena del ser; Ernst Mayr, *The Growth of Biological Thought*; Louis Menand, *The Metaphysical Club: El club de los metafísicos*; Steven Mithen, *Arqueología de la mente*; Joseph Needham, *La gran titulación*; Joseph Needham, *et al.*, *Science and Civilisation in China*; Hans J. Nissen, *The Early History of the Ancient Near East*; Anthony Pagden, *La caída del hombre* y *Pueblos e imperios*; J.
H. Parry,
La época de los descubrimientos geográficos; L.
D. Reynolds
y N.
G. Wilson,
Copistas y filólogos; E.
G. Richards,
Mapping Time: The Calendar and Its History; Richard Rudgley, *Los pasos lejanos, una nueva interpretación de la prehistoria*;
H. W. F.
Saggs, *Before Greece and Rome*; Harold C. Schonberg, *Los grandes compositores*; Raymond Schwab, *The Oriental Renaissance*; Roger Smith, *The Fontana History of the Human Sciences*; Richard Tarnas, *La pasión del pensamiento occidental*; Ian Tattersall, *The Fossil Trail*; Peter S. Wells, *The Barbarian Speak*; Keith Whitelam, *The Invention of Ancient Israel*; G.
J. Whitrow,
El tiempo en la historia; Endymion Wilkinson, *Chinese History: A Manual*.

También me gustaría destacar a los patrocinadores y directores de las distintas editoriales universitarias alrededor del mundo. Muchos de los libros más interesantes e importantes mencionados en las páginas que siguen nunca fueron propuestas comerciales; pero las editoriales universitarias existen, al menos en parte, para velar porque las nuevas ideas pasen al papel: todos estamos en deuda con ellas. Y tampoco deberíamos olvidar a los traductores (algunos de ellos anónimos, otros desaparecidos hace mucho) de

tantos de las obras descritas en este libro. Como Leo Rosten reconoce, las aptitudes lingüísticas no deben darse por sentadas.

En los capítulos sobre China he utilizado el sistema Pinyin de transliteración y no el Wade-Giles, excepto para aquellas palabras en las que el formato Wade-Giles es bien conocido incluso por los no especialistas (el Pinyin evita los apóstrofes y los guiones en las palabras chinas). En la trascripción de otros alfabetos (como el árabe, el griego o el sánscrito) he omitido prácticamente todas las marcas diacríticas, pues he considerado que la mayoría de los lectores no sabrían, por ejemplo, cómo una å o una e cambian el sonido. Las marcas sólo se incluyen cuando resultan esenciales: por ejemplo, para distinguir el yacimiento prehistórico ruso de Mal’ta de la isla mediterránea de Malta. En gran parte de la obra me he referido a los libros del la Biblia hebrea como Escrituras. Ocasionalmente, para variar, he hablado de Viejo Testamento.

Mi mayor deuda es, como siempre, con Kathrine.

Introducción

Las ideas más importantes de la Historia, algunos candidatos

En 1936, la casa de subastas Sotheby's vendió en Londres una colección de documentos de sir Isaac Newton, el gran físico y filósofo natural británico, que la Universidad de Cambridge había considerado «sin valor científico» unos cincuenta años antes, cuando la colección le había sido ofrecida. Los documentos, en su mayoría manuscritos y cuadernos de notas, fueron comprados luego por otro hombre de Cambridge, el distinguido economista John Maynard Keynes (más tarde lord Keynes), quien, tras dedicar varios años a su estudio, pronunció una conferencia sobre ellos en el club de la Royal Society en Londres. En 1942, en medio de la segunda guerra mundial, Keynes presentó a sus oyentes una visión completamente nueva del «científico más renombrado y exaltado de la historia». «Desde el siglo XVIII», dijo Keynes, «Newton ha sido considerado el primero y más grande de los científicos de la era moderna, un racionalista, alguien que nos enseñó a pensar de acuerdo con los dictados de la razón fría y carente de emoción. Yo ya no puedo verlo bajo esa luz. Y no creo que pueda hacerlo nadie que haya estudiado con detenimiento los documentos contenidos en esa caja que guardó al partir de Cambridge en 1696 y que, pese a haber sido en parte dispersados, han llegado hasta nosotros. Newton no fue el primer hombre de la Edad de la Razón, fue el último de los magos, el último de los babilonios y de los sumerios, la última gran mente que contempló el mundo visible e intelectual con los mismos ojos que lo hicieron quienes empezaron a construir nuestra herencia cultural hace casi diez mil años».[1]

Newton todavía es conocido principalmente como el hombre que dio origen a la noción moderna de que el universo se mantiene unido gracias a la acción de la gravedad. No obstante, en las décadas transcurridas desde que Keynes se dirigió a la Royal Society, hemos asistido al surgimiento de un Newton nuevo y muy diferente: un hombre que pasó años involucrado con el oscuro mundo de la alquimia, entregado a la búsqueda ocultista de la piedra filosofal, y que estudió la cronología de la Biblia convencido de que ésta le permitiría predecir el apocalipsis que estaba por venir. Un estudioso cuasimístico, fascinado por los rosacruces, la astrología y la numerología, que creía que Moisés conocía la doctrina heliocéntrica de Copérnico y su propia teoría de la gravedad. Una generación después de la aparición de su famoso libro *Principia Mathematica*, Newton aún se esforzaba por descubrir la forma exacta del Templo de Salomón, al que consideraba «la mejor guía para conocer la topografía de los cielos».[2] Y acaso lo más sorprendente de todo sea que los estudios más recientes sugieren que los descubrimientos científicos de Newton que cambiaron el mundo podrían no haber sido realizados nunca de no ser por sus investigaciones alquímicas.[3]

La paradoja de Newton es una útil advertencia para el comienzo de este libro. Podría esperarse que una historia de las ideas mostrara la tranquila evolución del desarrollo intelectual de la humanidad, desde las nociones primitivas de la Edad de Piedra, al origen de las grandes religiones del mundo, al florecimiento sin precedente de las artes en el Renacimiento, al nacimiento de la ciencia moderna, la revolución industrial y los increíbles conocimientos sobre la evolución y los prodigios tecnológicos que caracterizan nuestra propia época y con los que tan familiarizados estamos y de los que tanto dependemos.

No obstante, la carrera del gran científico inglés nos recuerda que la situación es mucho más compleja. A lo largo de los siglos el desarrollo y el progreso (una idea que examinaremos con más detalle en el capítulo 26) han sido, por lo general, constantes, pero ello no significa que *siempre* haya ocurrido así: la historia ha sido testigo de cómo ciertos países y civilizaciones brillan durante un tiempo para luego, por una razón u otra, eclipsarse. La historia intelectual está muy lejos de ser una línea recta, y esto es parte de

su atractivo. En su libro *La gran titulación* (1969), el historiador de la ciencia y profesor de la Universidad de Cambridge Joseph Needham se propuso resolver el que, pensaba, era uno de los rompecabezas más fascinantes de la historia: por qué la civilización china, que había sido capaz de inventar el papel, la pólvora, la imprenta de tipos de madera, la porcelana y la idea de someter a pruebas escritas a los funcionarios públicos, y que había liderado el mundo intelectual durante muchos siglos, nunca llegó a poseer una ciencia madura o a desarrollar modernos métodos mercantiles —lo que conocemos como capitalismo— y, como consecuencia de ello, después de la Edad Media, permitió que Occidente la rebasara y la dejara cada vez más atrás (discutimos la respuesta de Needham a este interrogante en las páginas
467-468).
[4] Algo similar podría decirse a propósito del islam. En el siglo IX Bagdad estaba intelectualmente a la cabeza del mundo mediterráneo: fue allí donde se tradujeron los grandes clásicos de las civilizaciones antiguas, donde se originaron los hospitales, donde se desarrolló el álgebra, *al jabar*, y se realizaron grandes avances en filosofía, *falsafah*. Sin embargo, para el siglo XI, tal liderazgo se había desvanecido debido a los rigores del fundamentalismo. En su libro *The Closing of the Western Mind*, Charles Freeman recoge muchos ejemplos de cómo decayó la vida intelectual durante la alta Edad Media, la era del fundamentalismo cristiano.[5] En el siglo IV Lactancio escribió: «¿Para qué propósito sirve el saber? En lo que respecta al conocimiento de las causas naturales, ¿qué bendiciones me reportará el saber dónde nace el Nilo o cualquier otra cosa bajo los cielos sobre la que los "científicos" deliren?».[6] Durante la Edad Media, la epilepsia, que Hipócrates ya había descrito en el siglo V a. C. como enfermedad natural, fue encomendada a los cuidados de san Cristóbal. En el siglo XIV, un famoso médico inglés, Juan de Gaddesden, recomendaba curar la enfermedad leyendo el evangelio ante el epiléptico al mismo tiempo que se colocaba sobre él el pelo de un perro blanco.[7]

Ésta es quizá la lección más importante que podemos extraer de una historia de las ideas: que la vida intelectual —acaso la dimensión más importante, satisfactoria y característica de la

existencia humana— es una cosa frágil, que puede perderse o destruirse con facilidad. En el último capítulo intentaremos señalar algunas conclusiones, en un esfuerzo por valorar lo que hemos y no hemos logrado en este ámbito. Esta introducción, por su parte, pretende señalar en qué sentido esta historia es diferente de otras historias, y explicar de este modo en qué consiste una historia de las ideas. Nuestra exposición se limitará a explorar las diversas formas en que puede organizarse el material de una historia intelectual. Una historia de las ideas, es evidente, abarca una enorme cantidad de materias y es importante hallar el modo de hacer que todo ese conjunto resulte manejable.

Por alguna razón, muchas personalidades del pasado han pensado la historia intelectual como un sistema tripartito, organizado alrededor de tres grandes ideas, eras o principios. Joaquín de Fiore (*c.* 1135-1202) sostuvo que existían tres épocas, presididas respectivamente por Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo, durante las cuales estarían vigentes el Antiguo Testamento, el Nuevo Testamento y un «eterno evangelio espiritual», concepción que fue considerada herética en su momento.[8] El filósofo político francés Jean Bodin (*c.* 1530-1596) dividía la historia en tres períodos: la historia de los pueblos orientales, la historia de los pueblos mediterráneos y la historia de los pueblos septentrionales.[9] En 1620 Francis Bacon identificaba tres descubrimientos que diferenciaban a su propia época de los tiempos antiguos.[10] «Es importante apreciar el poder y la virtud de los descubrimientos. No hay otros en los que estas características sean más evidentes que en aquellos tres inventos desconocidos para los antiguos y cuyo origen, pese a ser reciente, es oscuro y no ha proporcionado a ninguno fama y gloria, a saber, la imprenta, la pólvora y la brújula. Pues estos tres han cambiado por completo la faz del mundo y de las cosas, el primero en literatura, el segundo en la guerra, el tercero en la navegación; de donde han surgido innumerables cambios adicionales; hasta tal punto que ningún imperio, secta o estrella parece haber ejercido mayor poder e influencia sobre los asuntos humanos que estos descubrimientos

mecánicos».[11] Aunque hoy conocemos los orígenes de cada uno de esos descubrimientos, los argumentos de Bacon no han perdido su fuerza.

Thomas Hobbes
(1588-1679),
amanuense de Bacon, sostenía que había tres ramas del conocimiento que superaban a todas las demás en poder explicativo: la física, encargada del estudio de los objetos naturales; la psicología, que estudia al hombre en tanto individuo; y la política, que trata de las agrupaciones sociales y artificiales que forma la humanidad. Giambattista Vico
(1668-1744)
distinguía entre una edad de los dioses, una de los héroes y otra de los humanos (una idea que tomó prestada de Herodoto y Varrón). De hecho, Vico tendía a pensar en tríadas: distingue tres «instintos» que, afirmaba, daban forma a la historia, y tres «castigos», que daban forma a la civilización.[12] Los tres instintos eran la creencia en la Providencia, el reconocimiento de la paternidad y el enterrar a los muertos, que proporcionan a la humanidad las instituciones de la religión, la familia y la sepultura.[13] Los tres castigos, por su parte, eran la vergüenza, la curiosidad y la necesidad de trabajar.[14] El estadista francés Anne-Robert-Jacques Turgot
(1727-1781)
afirmó que la civilización era el producto de factores geográficos, biológicos y psicológicos (lo que ratificaba Saint-Simon). Marie Jean-Antoine-Nicolas Caritat, marqués de Condorcet
(1743-1794),
quien consideraba que la Revolución Francesa era la línea divisoria entre el pasado y el «glorioso futuro», creía que había tres cuestiones pendientes en la historia: la destrucción de la desigualdad entre las naciones, el progreso de la igualdad dentro de cada nación y el perfeccionamiento de la humanidad. El anarquista inglés William Godwin
(1756-1836)
pensaba que existían tres ideas fundamentales para alcanzar la meta suprema de la vida, el triunfo de la razón y la verdad, a saber: la literatura, la educación y la justicia (política). Thomas Carlyle
(1795-1881)

señaló que «los tres elementos más grandiosos de la civilización moderna [son] la pólvora, la imprenta y la religión protestante»; mientras que su contemporáneo Auguste Comte (1798-1857) propuso una versión idealizada de la historia en tres estados, el teológico, el metafísico y el científico, que luego ampliaría para hablar de las etapas teológica-militar, metafísica-jurídica y científica-industrial.[15] Algo más avanzado el siglo XIX, el antropólogo sir James Frazer distinguió entre las edades de la magia, la religión y la ciencia, mientras que en su libro *La sociedad primitiva* Lewis Morgan dividió la historia humana en las etapas del salvajismo, la barbarie y la civilización, y sostuvo que los principios fundamentales que organizan la civilización son el desarrollo de las ideas acerca del gobierno, la familia y la propiedad.

No todos los pensadores han cedido a la tentación de dividir la historia en tres períodos. Johann Gottfried Herder la dividió en cinco, Georg Wilhelm Hegel lo hizo en cuatro; Immanuel Kant, por su parte, creía que el progreso atravesaba nueve etapas diferentes.

Con todo, W. A. Dunlap empleó en 1905 la palabra «triposis» para describir esta tendencia a dividir la historia intelectual en tres; mientras que en 1988 Ernest Gellner prefirió hablar de «teorías trinitarias».[16] Encontramos un ejemplo relativamente reciente de esta actitud en J. H. Denison, cuyo libro *Emotions as the Basis of Civilization* (1932) distingue tres tipos de sociedades: la patriarcal, la fraternal y la democrática. En 1937, Harry Elmer Barnes describió en su libro *Intellectual and Cultural History of the Western World* los que consideraba tres grandes cambios de «sensibilidad» en la historia de la humanidad: el surgimiento del «monoteísmo ético» en la Edad Axial (700-400 a. C.); el advenimiento del individualismo en el Renacimiento, cuando la vida en este mundo empezó a ser un fin en sí misma y no una preparación para la otra vida, y la revolución darwiniana del siglo XIX.[17]

Los economistas también han pensado a menudo en tríadas. En *La riqueza de las naciones* (1776), Adam Smith (1723-1790)

propuso un análisis pionero de la división básica de los ingresos en rentas, salarios y beneficios del capital, identificando a cada uno con su respectivo beneficiario: el terrateniente, el asalariado y el capitalista, los «tres principales órdenes que constituyen originalmente toda sociedad civilizada».[18] Incluso el marxismo puede ser reducido a una visión tripartita de la historia humana: una era en la que se desconocen tanto los excedentes como la explotación, una era en la que los excedentes y la explotación son dominantes y, finalmente, otra en que se mantienen los excedentes pero la explotación ha terminado.[19] Karl Polanyi también distingue tres grandes épocas económicas en su obra *La gran transformación* (1944): reciprocidad, redistribución y mercado. Y dos años después, R. G. Collingwood describió en *Idea de la historia* «las tres grandes crisis» de la historia de la historiografía europea. La primera se remonta al siglo V a. C., cuando surgió la idea de que la historia era una ciencia; la segunda tuvo lugar en los siglos IV y V d. C., con la llegada del cristianismo, que consideraba que la historia estaba al servicio del plan de Dios y no de los propósitos humanos; y la tercera ocurre en el siglo XVIII con la negación, en general, de la noción de ideas innatas, la intuición y la revelación. En 1951, Crane Brinton, profesor de historia antigua y moderna en la Universidad de Harvard, identificó en su obra *Las ideas y los hombres* las que estimaba eran las tres grandes ideas que habían dado origen al mundo moderno: el humanismo, el protestantismo y el racionalismo. Por su parte, Carlo Cipolla publicó en 1965 *Cañones y velas en la primera fase de la expansión europea, 1400-1700*, obra en la que sostenía que el nacionalismo, los cañones y la navegación eran los responsables de las conquistas europeas que habían creado el mundo moderno. El auge de los nacionalismos en Europa como resultado de la Reforma había redundado en una nueva serie de guerras, lo que promovió el crecimiento de la metalurgia y la fabricación de armas cada vez más eficientes (y brutales) que superaron con creces aquellas de las que disponían los pueblos del este (a diferencia de lo ocurrido en 1453, cuando los turcos saquearon Constantinopla); entre tanto, los avances en la

navegación, promovidos por las ambiciones imperiales, permitieron a las embarcaciones europeas alcanzar el Lejano Oriente (la era de Vasco da Gama) y, finalmente, las Américas.[20]

En su obra *El arado, la espada y el libro* (1988), Ernest Gellner argumentó que la historia podía dividirse en tres grandes fases —la de los cazadores-recolectores, la de la producción agrícola y la de la producción industrial— y que éstas se adecuaban a tres grandes clases de actividad humana: la producción, la coerción y la cognición. En 1991, Richard Tarnas sostuvo en su libro *La pasión del pensamiento occidental* que a lo largo de la historia la filosofía había vivido tres grandes épocas: un período clásico, en el que en buena medida fue autónoma; un período de subordinación a la religión durante los años de dominio cristiano y, a continuación, uno de subordinación a la ciencia.[21]

En su libro *Fuego y civilización* (1992), Johan Goudsblom afirmó que el dominio del fuego fue el causante de la primera transformación de la vida humana. Desde entonces el hombre primitivo dejó de ser un depredador: controlar el fuego le permitió atrapar animales y roturar la tierra. Sin ello la agricultura, la segunda gran transformación, no habría sido posible. El dominio del fuego también hizo posible cocinar los alimentos, algo que distingue al hombre de los animales y que quizá pueda ser considerado el origen de la ciencia. (El humo puede haber servido además como primera forma de comunicación a larga distancia). El dominio del fuego, por supuesto, también condujo a la cocción mediante hornos, a la cerámica y a la fundición (las «culturas pirotécnicas»), lo que a su vez favoreció la fabricación de cuchillos metálicos y, más tarde, espadas. Con todo, la tercera gran transformación, la más importante después de la agricultura, sólo llegaría con la industrialización, sostiene Goudsblom: la unión del fuego y el agua para crear el primer motor, lo que permitió el aprovechamiento de una nueva forma de energía para que máquinas de un tamaño y fuerza sin precedentes realizaran determinadas acciones rutinarias mucho mejor y mucho más rápido de lo que podían hacerlo las manos.[22]

Isaiah Berlin, el filósofo político oxoniense, pensaba que, en términos psicológicos y políticos, había tres grandes momentos decisivos en la historia humana. El primero tuvo lugar tras la

muerte de Aristóteles, cuando las escuelas filosóficas atenienses «dejaron de concebir a los individuos como seres inteligibles sólo en el contexto de la vida social, abandonaron la discusión de las cuestiones vinculadas a la vida pública y política que habían preocupado a la Academia y el Liceo, como si estas cuestiones no fueran ya cruciales… y de repente empezaron a hablar de los hombres puramente en términos de experiencia interior y salvación individual».[23] Un segundo momento decisivo, que inaugura Maquiavelo, implicó el reconocimiento de que había una división «entre las virtudes naturales y las virtudes morales, la idea de que los valores políticos no son simplemente diferentes de la ética cristiana, sino que en principio quizá sean incompatibles con ella». El tercer momento decisivo, de acuerdo con Berlin, el más grande de todos, fue la aparición del romanticismo. Estudiamos estos cambios en el capítulo 30.

Por último, en 1997, en *Armas, gérmenes y acero*, Jared Diamond retoma la historia en el punto en que se detiene Cipolla: su objetivo es explicar la forma en que se desarrolló el mundo antes de los tiempos modernos y entender por qué fue Europa la que descubrió (y conquistó) América, y no al revés. Su respuesta se compone de tres argumentos muy amplios. En primer lugar, Diamond señala que mientras la masa continental euroasiática posee básicamente una orientación este-oeste, América tiene una orientación norte-sur. Las constricciones planteadas por la geografía hacen que, por definición, la migración de plantas y animales domesticados sea mucho más fácil en zonas de similar latitud que en zonas de similar longitud, lo que, afirma Diamond, hizo que la evolución cultural fuera asimismo más fácil, y por tanto más rápida, en Eurasia que en América. En segundo lugar, Eurasia contaba con más mamíferos domesticables que las Américas (quince en lugar de dos) y esto también contribuyó al avance de la civilización. La domesticación del caballo, en particular, transformó la guerra en Eurasia, lo que impulsó el desarrollo de la espada y llevó, con ello, a la evolución de la metalurgia, con lo que los europeos pudieron contar con armas que superaban con creces las de los habitantes del Nuevo Mundo. En tercer lugar, la domesticación de muchos animales hizo que los europeos desarrollaran inmunidad a las enfermedades transmitidas por éstos, enfermedades que causaron estragos en la

población del Nuevo Mundo al ser introducidas por los conquistadores.[24]

Es alentador descubrir que existe un buen número de coincidencias entre los autores que hemos mencionado hasta aquí. La agricultura, las armas, la ciencia, la industrialización y la imprenta, por ejemplo, están presentes en más de uno, y es evidente que sus argumentos e ideas nos serán de mucha utilidad al intentar orientarnos en el gigantesco campo que constituye el objeto de este libro. Sin embargo, como resultará claro más adelante, en esta introducción y a lo largo del libro, aunque creo que todas estas ideas e innovaciones son importantes, mis propios candidatos son muy diferentes.

Por supuesto, identificar las innovaciones y abstracciones más influyentes de todos los tiempos no es en ningún sentido la única forma de abordar el desarrollo de las ideas. En su libro *The Western Intelecual Tradition,* Jacob Bronowski y Bruce Mazlish identifican tres «ámbitos» de actividad intelectual, un acercamiento que me parece particularmente útil. En primera instancia tenemos el ámbito de la verdad: el esfuerzo por indagar la verdad es la principal preocupación de la religión, la ciencia y la filosofía, que en un mundo ideal coincidirán totalmente y de forma involuntaria, esto es, el acuerdo entre las tres sería inevitable, en un sentido lógico, matemático y silogístico. A continuación, tenemos la búsqueda de lo que es correcto y justo: éste es el interés del derecho, la ética y la política, un ámbito en el que los acuerdos son en buena medida voluntarios, pero no necesitan ser totales (si bien para funcionar es necesario que estén generalizados). Y por último, tenemos el ámbito del gusto, que por lo general es el campo de las artes, un territorio en que el acuerdo no es una necesidad en ningún sentido y en el que, de hecho, las discrepancias pueden ser fructíferas. Ahora bien, resulta claro que hasta cierto punto estos ámbitos se solapan entre sí —los artistas buscan la verdad, o dicen hacerlo; las religiones se interesan por lo que es justo tanto como por lo que es verdadero—, pero vale la pena que tengamos en mente esta diferencia a lo largo de este libro. Muy temprano los griegos advirtieron que había una importante distinción entre la ley natural y la ley humana.[25]

No obstante, es evidente que no hay nada de sagrado e inevitable en «la regla del tres». Una aproximación alternativa ha sido subrayar la continuidad de «grandes» pensamientos. Se han escrito muchos libros, por ejemplo, sobre nociones tan debatidas como «el progreso», «la naturaleza», «la civilización», «el individualismo» y, por supuesto, sobre lo que es y no es «moderno». Un buen número de académicos, en particular historiadores políticos y filósofos morales, ven la historia de las tendencias intelectuales más importantes como una saga moral que gira alrededor de dos cuestiones hermanas: la libertad y la individualidad. Immanuel Kant fue sólo uno de los que interpretó la historia como un relato sobre el progreso moral del hombre. Isaiah Berlin también dedicó sus energías a definir y redefinir distintos conceptos de libertad, y a explicar las diversas concepciones de la libertad que es posible hallar en diferentes regímenes políticos e intelectuales y en diferentes momentos de la historia. El estudio del individualismo, al que muchos historiadores consideran un aspecto definitorio de la modernidad y el capitalismo, ha aumentado de forma increíble en los últimos años. En su reciente libro *La evolución de la libertad*, Daniel Dennett describe el desarrollo del individualismo a lo largo de la historia y las diferentes formas en que la libertad ha ido aumentando y beneficiando a la humanidad. La libertad es tanto una idea en sí misma como una condición psicológica y política que resulta especialmente propicia para la producción de nuevas ideas.

Cada uno de estos modos de abordar la historia intelectual tiene algo que decir y todos los libros y ensayos que hemos mencionado antes son muy recomendables. En cualquier caso, he optado por dar a este libro una base tripartita, a la manera de Francis Bacon, Thomas Carlyle, Giambattista Vico, Carlo Cipolla, Ernest Gellner, Jared Diamond y otros. No simplemente para copiarlos (aunque imitar a esta colección de mentes privilegiadas no hace mal a nadie) sino porque las tres ideas que he elegido como las más importantes de la historia, creo, resumen de forma bastante clara mi concepción del desarrollo histórico y nos explican en qué punto estamos hoy.

Ahora bien, aunque todas las formas de organización reseñadas

hasta aquí tendrán su eco en las siguientes páginas, las tres ideas que he elegido como fundamentales y que, en última instancia, determinan la estructura del libro y resumen su tesis son diferentes a las señaladas por cualquiera de estos autores. Son éstas el alma, Europa y el experimento. No puedo repetir en esta introducción una discusión que abarca todo el libro, pero, anticipándome a las críticas, me gustaría señalar que confío en que, tras su lectura, resultarán claras las razones por las que pienso que el alma es un concepto más importante que la idea de Dios, que Europa es más una idea que un lugar en el mapa y que el humilde experimento ha tenido consecuencias tan profundas. Asimismo considero que estas tres ideas son responsables de nuestras perplejidades actuales, pero eso también es algo que quedará más claro a lo largo del libro.

Quizá deba ampliar un poco a qué me refiero cuando hablo de «ideas». No he elegido las ideas incluidas en este libro de acuerdo con una fórmula mágica. El libro trata de las ideas abstractas y las invenciones que, pienso, son o fueron importantes. Según algunos paleontólogos, el hombre tuvo su primera idea abstracta hace unos setecientos mil años cuando las hachas de mano de piedra adquirieron proporciones estandarizadas. Esto, sostienen los científicos, demuestra que el hombre primitivo tenía dentro de su cabeza una «idea» de cómo debía ser un hacha de mano. Sin embargo, aunque expongo este debate y discuto sus implicaciones en las páginas 41 y ss., también me intereso por la invención de las primeras hachas de mano antes de su estandarización, hace dos millones y medio de años: en este sentido, cuando el hombre primitivo comprendió que una piedra afilada podía desgarrar la piel de un animal como no podían hacerlo sus propias uñas o dientes, tuvo una «idea». La escritura es una idea, una increíblemente importante, que fue inventada antes del año 3000 a. C. Sin embargo, las letras y las palabras nos han acompañado durante tanto tiempo que en la actualidad tendemos a no considerarlas inventos en el mismo sentido en que consideramos tales a los ordenadores y los teléfonos móviles. No obstante, las invenciones son la prueba de la existencia de ideas. Me ocupo del lenguaje como de una idea porque constituye un reflejo de la forma en que las

personas piensan, por lo que las diferentes lenguas evidencian la historia social e intelectual de los pueblos que las hablan. Además, una gran cantidad de ideas surge a través del lenguaje, por lo que abordamos también la historia y estructura de los idiomas intelectualmente más influyentes del mundo: el chino, el sánscrito, el árabe, el latín, el francés y el inglés.

La primera persona que concibió la idea de una historia intelectual fue acaso Francis Bacon
(1561-1626),
quien estaba convencido de que la historia de las ideas era la forma de historia más interesante, ya que sin tener en cuenta las ideas dominantes de cada época «la historia es ciega».[26] Voltaire
(1694-1778)
hablaba de filosofía de la historia, entendiendo por ello una historia elaborada desde los intereses del *philosophe* (más que, por decirlo de algún modo, desde las preocupaciones del soldado y el político). El pensador francés sostuvo que la cultura y la civilización, y en ese sentido el progreso, podían ser sometidos a una indagación secular, crítica y empírica.[27] La escuela de los *Annales*, con su interés por las *mentalités* y algunos de los aspectos menos tangibles de la historia (por ejemplo, el clima intelectual cotidiano de diversos momentos del pasado, cómo se entendía el tiempo o, digamos, cuál era la noción medieval de privacidad), también incorporaba cierta forma de historia de las ideas, aunque no lo hizo sistemáticamente.

Con todo, quien más se esforzó en nuestra época por suscitar el interés por la historia de las ideas fue Arthur O. Lovejoy, profesor de filosofía en la Universidad Johns Hopkins en Baltimore, Estados Unidos. Lovejoy fue uno de los fundadores del Club de Historia de las Ideas de su universidad y pronunció una serie de importantes conferencias en la Universidad de Harvard en la primavera de 1933, adonde fue invitado a impartir las Conferencias William James sobre Filosofía y Psicología. El tema central del ciclo fue lo que el profesor Lovejoy llamaba la más «potente y persistente suposición» del pensamiento occidental: «la gran cadena del ser». En 1936 las conferencias fueron publicadas en un libro de mismo título que, para 2001, había sido reimpreso veintiuna veces. La gran cadena del ser, afirmaba el estudioso estadounidense, implicaba una cierta concepción de la naturaleza de Dios y había sido durante dos mil

cuatrocientos años la forma más influyente de entender el universo. Sin conocer esta idea, insistía, era imposible entender el desarrollo del pensamiento occidental.[28] En términos muy simples, la noción que subyace a la gran cadena del ser, tal y como la encontramos por primera vez en Platón, es que el universo es esencialmente racional y que todos los organismos que lo componen forman parte de una gran cadena; esta gran cadena no es precisamente una escala de lo bajo a lo alto (pues ya Platón advertía que incluso las criaturas «inferiores» están perfectamente «adaptadas», como diríamos hoy, a sus respectivos nichos en el esquema de las cosas), sino, en términos generales, de una jerarquía que va de la nada al mundo inanimado y de allí al reino de las plantas y al de los animales hasta llegar a los seres humanos y, por encima de ellos, a los los ángeles y demás entidades «inmateriales e intelectuales», y así hasta alcanzar a un ser superior o supremo, un punto final o Absoluto.[29] Además de implicar la existencia de un universo racional, sostenía Lovejoy, esta idea también afirmaba el carácter espiritual de ciertos fenómenos, no sólo del Absoluto (o Dios) sino, en particular, de las entidades «supersensibles» y «eternas», esto es, las «ideas» y las «almas».

La cadena implicaba, además, que cuanto más elevada era la posición de una entidad en esta jerarquía, mayor era su «perfección». De esta idea de «devenir», de mejorar, de acercarse a la perfección, surgió la noción del «bien» y la identificación de éste con el Absoluto, Dios. «El éxtasis inalterable del que Dios goza en su eterna contemplación de sí mismo es el Bien supremo que todos los demás seres anhelan y se esfuerzan por alcanzar de diversos modos y maneras».[30] La concepción de un mundo de ideas eternas dio origen a dos preguntas adicionales. En primera instancia, la de *por qué* además del mundo de las ideas o, de hecho, del mismísimo Ser Supremo, existía un mundo del devenir: ¿por qué, en realidad, había algo en lugar de nada? Y en segundo lugar, la de qué principio determinaba el número de tipos de seres que componían el mundo sensible y temporal. ¿Por qué había plenitud? ¿Era ésta prueba de la inherente bondad de Dios?

Lovejoy proseguía rastreando las vicisitudes de esta idea, en especial en el mundo medieval, el Renacimiento y los siglos XVIII y XIX. Su libro muestra, por ejemplo, que el *De revolutionibus orbium*

de Copérnico, el texto que introdujo la idea de que la tierra giraba alrededor del sol y no al contrario, fue interpretado por muchos de sus contemporáneos como una nueva forma de contemplar los cielos como «el bien supremo», lo más cercano a lo que Dios pretendía que fuera el entendimiento humano.[31] Prueba de ello son las siguientes palabras del cardenal Bellarmino, a quien reencontraremos en el capítulo 25 liderando la oposición de la Iglesia católica a las ideas de Copérnico: «Dios quiere que el hombre lo conozca de algún modo a través de sus criaturas, y dado que no hay un único ser creado capaz de representar cabalmente la infinita perfección del Creador, multiplicó el número de las criaturas y otorgó a cada una cierto grado de bondad y perfección, de tal forma que nosotros pudiéramos tener alguna idea de la bondad y perfección del Creador, quien en la más simple y perfecta esencia reúne una perfección infinita».[32] Según esta lectura, el gran avance copernicano no era más que un paso infinitesimal en el acercamiento del hombre a Dios.

En *Émile*, Rousseau dijo: «¡Oh, hombre! Encierra tu existencia dentro de ti y dejarás de ser desgraciado. Ocupa el lugar que la Naturaleza te asignó en la cadena de los seres…».[33] Una recomendación que también encontramos en Pope: «Conoce tu lugar: los cielos te han concedido este tipo de ceguera, esta debilidad».[34] Los autores de la *Encyclopédie* creyeron que la idea de la gran cadena podía ayudar en el avance del conocimiento: «Dado que "todo en la naturaleza está relacionado mutuamente", y que "los seres están vinculados unos a otros mediante una cadena de la que percibimos algunas partes como un continuo mientras la continuidad de otras se nos escapa", el "arte del filósofo consiste en añadir nuevos lazos a esas partes separadas, con el objetivo de reducir la distancia entre ellas tanto como sea posible"».[35] Incluso Kant se refiere a «la famosa ley de la escala continua de seres creados…».[36]

Pese a su influencia, Lovejoy pensaba que la idea de la gran cadena del ser era un error. De hecho, sostuvo, había fracasado, ya que suponía un universo estático. Sin embargo, ello no afectó a su influencia.[*]

Lovejoy era en todo sentido una figura impresionante. Leía en inglés, alemán, francés, griego, latín, italiano y español, y sus estudiantes contaban el chiste de que había pasado su año sabático de la Johns Hopkins dedicado a leer «los pocos libros de la biblioteca del Museo Británico que aún no había leído».[37] No obstante, se le reprochó por tratar las ideas como «unidades», entidades subyacentes e inalterables, como los elementos químicos, mientras que, de acuerdo con sus críticos, éstas eran en realidad mucho más flexibles.[38]

No obstante, Lovejoy fue ciertamente quien dio el impulso inicial a la historia de las ideas al convertirse en el primer director del *Journal of the History of Ideas*, fundado en 1940. (Entre los primeros colaboradores de esta publicación estuvieron Bertrand Russell y Paul O. Kristeller). En el primer número, Lovejoy expuso los objetivos del *Journal*: explorar la influencia de las ideas clásicas en el pensamiento moderno, la influencia de las ideas europeas en el pensamiento americano, la influencia de la ciencia en «los patrones morales y del gusto y en las teorías y modelos educativos» y la influencia de ciertas «ideas o doctrinas dominantes que gozan de gran difusión y múltiples ramificaciones», como la evolución, el progreso, el primitivismo, el determinismo, el individualismo, el colectivismo, el nacionalismo y el racismo. Según Lovejoy, la historia del pensamiento no seguía «un desarrollo estrictamente lógico en el que la verdad se revela de forma progresiva en un orden racional» sino que, en cambio, describía una especie de movimiento oscilatorio entre el intelectualismo y el antiintelectualismo, entre romanticismo e ilustración, que no era consecuencia de factores racionales. Esto, pensaba, era un modelo alternativo a la idea de «progreso». En otro ensayo, Lovejoy identificaba el asunto de la historia de las ideas con la historia de la filosofía, la ciencia, la religión y la teología, las artes, la educación, la sociología, el lenguaje, el folclore y la etnografía, la economía y la política, la literatura, la sociedad.

En los años transcurridos desde su fundación, el *Journal of the History of Ideas* ha continuado explorando la sutil forma en que una idea lleva a otra a lo largo de la historia. He aquí algunos de los temas tratados en números recientes: el efecto de Platón en Calvino; la admiración que Nietzsche profesaba por Sócrates; el budismo en

el pensamiento alemán del siglo XIX; Israel Salanter, 1810-1883: una psicología del inconsciente prefreudiana; la relación entre Newton y Adam Smith; el vínculo entre Emerson y el hinduismo; Bayle como precursor de Karl Popper; el paralelismo entre la antigüedad tardía y la Florencia del Renacimiento. Acaso el producto derivado más importante del *Journal* sea el *Dictionary of the History of Ideas*, editado por Philip P. Wiener, sucesor de Lovejoy en la dirección de la revista, y publicado en 1973 en cuatro volúmenes. Esta gigantesca obra de dos mil seiscientas páginas contó con doscientos cincuenta y cuatro colaboradores, siete redactores fijos, entre ellos Isaiah Berlin y Ernest Nagel, y siete redactores colaboradores, ente los que se encontraban E. H. Gombrich, Paul O. Kristeller, Peter B. Medawar y Meyer Schapiro.[39] El diccionario abarcaba siete grandes dominios: las ideas sobre el orden exterior de la naturaleza; las ideas sobre la naturaleza humana; la literatura y la estética; las ideas sobre la historia; las ideas e instituciones económicas, jurídicas y políticas; la religión y la filosofía; las ideas en lingüística, lógica formal y matemáticas. Era, como anotó un reseñista, «una vasta Golconda intelectual».

En un ensayo aparecido en el *Journal* para celebrar los cincuenta años de la publicación, un colaborador identificaba tres fallos dignos de ser señalados. Uno de ellos era la incapacidad de los historiadores para comprender el verdadero significado de una de las grandes ideas modernas, la «secularización»; otro, la generalizada decepción respecto a la «psicohistoria», cuando existían tantísimas figuras que reclamaban una comprensión psicológica profunda: Erasmo, Lutero, Rousseau, Newton, Descartes, Vico, Goethe, Emerson, Nietzsche; y por último, el fracaso de historiadores y científicos para dar cuenta de la «imaginación» como una dimensión de la vida en general y, especialmente, de la producción de ideas. Será bueno tener estos supuestos fallos en mente a lo largo de esta historia.[40]

En las páginas del *Journal of the History of Ideas* se hace a menudo una distinción entre «the history of ideas» (una expresión en lengua inglesa, usada principalmente por los estadounidenses) y varios términos alemanes: *Begriffsgeschichte* (la historia de los

conceptos), *Geistesgeschichte* (la historia del espíritu humano), *Ideengeschichte* (la historia de las ideas), *Wörtergeschichte* (la historia de las palabras individuales) y *Verzeitlichung* (la anacrónica inclinación a introducir conceptos modernos en la explicación de procesos históricos). Estos términos resultan útiles para los expertos que quieren delimitar sus temas de estudio, pero, considero, el lector menos especializado sólo necesita saber que existe este nivel de análisis adicional en caso de que desee luego ir más lejos.

Al exponer las teorías y argumentos de otros autores en esta introducción, he intentado sugerir lo que una historia de las ideas es y puede ser. Sin embargo, quizá también sea posible considerar este libro de una forma más simple como una alternativa a las historias convencionales, una historia de la que han sido excluidos los reyes, los emperadores, las dinastías y los generales, y que omite mencionar las campañas militares, las conquistas imperiales y las treguas y tratados de paz. Las historias tradicionales no escasean y doy por hecho que los lectores estarán familiarizados con el esqueleto de la cronología histórica. Sin embargo, aunque no me detengo a estudiar campañas militares determinadas o las obras de tal o cual rey o emperador, sí discuto el desarrollo de las tácticas militares, la invención de nuevas e influyentes armas, las teorías sobre la monarquía y las batallas intelectuales entre los reyes y los papas por el dominio de las mentes de los hombres. No me detengo en los detalles de la conquista de América, pero sí hago hincapié en las ideas que condujeron al descubrimiento del Nuevo Mundo y en el modo en que, por ejemplo, ese descubrimiento cambió la forma en que los europeos y los musulmanes pensaban. Aunque no estudiaremos la construcción de los grandes imperios, sí examinaremos la idea de imperio y la de colonialismo y «la mente imperial», al estudiar, por ejemplo, cómo los británicos cambiaron el pensamientos indio y viceversa. Las ideas sobre la raza nunca habían sido tan polémicas como hoy y ese mismo hecho es una cuestión de gran importancia.

Un conjunto de argumentos a los que dedico cierto tiempo es la alternativa a la tesis de «la gran cadena del ser» de Lovejoy que presenta James Thrower en su excelente, aunque poco conocido,

The Alternative Tradition.[41] Éste es una fascinante exploración de las concepciones naturalistas del pasado, es decir, de las ideas que buscaron explicar el mundo, su existencia y orden, sin recurrir a la noción de Dios (o dioses). Soy de la opinión que esta tradición no ha recibido la atención que se merece (y que hoy es más necesaria que nunca). Expongo las ideas de Thrower en el capítulo 25.

He introducido también muchas «pequeñas» ideas que considero fascinantes y que pese a ser indispensables pocas veces encuentran un lugar en las historias más convencionales: ¿a quién se le ocurrió dividir la historia en antes y después de Cristo y cuándo lo hizo? ¿Por qué dividimos el círculo en trescientos sesenta grados? ¿Cuándo y dónde se introdujeron los símbolos «más» y «menos» (+ y -) en las matemáticas? Vivimos en una época de atentados suicidas protagonizados por individuos que creen que con ello tendrán un lugar de honor en el paraíso: ¿de dónde surge una noción tan extraña como la de paraíso? ¿Quién descubrió la Edad de Hielo y por qué ocurrió? Mi objetivo a lo largo de todo el libro ha sido identificar y exponer aquellas ideas e invenciones que han tenido una influencia a largo plazo en la forma en que vivimos y pensamos. No espero que todos coincidan con mis elecciones, pero éste es un volumen bastante largo y animo a cualquier lector que considere que he incurrido en alguna grave omisión a escribirme sobre ello. También invito a mis lectores a consultar las notas y referencias al final del libro. Muchas cuestiones históricas son materia de apasionantes discusiones entre los expertos que hubiera resultado imposible exponer por completo en el cuerpo del texto sin entorpecer su desarrollo, no obstante, algunos de los enfrentamientos intelectuales más importantes encuentran cabida en las notas.

Prólogo

El descubrimiento del tiempo

En la noche del miércoles 1 de mayo de 1859, el arqueólogo británico John Evans cruzó el canal de la Mancha en un barco de vapor que había zarpado de Folkestone con rumbo a Boulogne. Allí tomó el tren a Abbeville, donde se encontró con Joseph Prestwich, un reconocido geólogo inglés. A la mañana siguiente, a las siete en punto, los británicos fueron recogidos por Jacques Boucher de Crévecoeur de Perthes, un arqueólogo aficionado que trabajaba como funcionario de aduanas en la localidad. Evans y Prestwich habían viajado a Francia para investigar ciertos descubrimientos realizados por su anfitrión.

Desde 1835, los trabajadores que se dedicaban a extraer grava de un río en las afueras de Abbeville habían estado encontrando huesos de animales antiguos junto a diferentes tipos de herramientas de piedra, lo que había convencido a Boucher de Perthes de que la humanidad era mucho más antigua de lo que decía la Biblia. Según diversas autoridades eclesiásticas que basaban sus cálculos en las genealogías del Génesis, el hombre había sido creado entre seis y cuatro mil años antes de Cristo. Boucher de Perthes había visto confirmadas sus ideas con el hallazgo, durante una excavación para el nuevo hospital de Abbeville, de tres hachas de mano de piedra junto a los molares de una especie de elefante que hacía mucho tiempo se había extinguido en Francia.

Sin embargo, el arqueólogo había tenido muchas dificultades para convencer a sus colegas franceses de que sus «pruebas» demostraban que el hombre había existido desde hacía centenares de miles de años. Francia no carecía de grandes científicos en esta época: Laplace destacaba en astronomía; Cuvier, Lartet y Scrope, en geología e historia natural; Picard en paleontología. No obstante, en

esta última disciplina los expertos tendían a ser «aficionados» en el sentido original del término, apasionados de la materia dispersos por todo el país que cavaban sólo en sus propias localidades y no tenían presencia en las principales publicaciones especializadas, como la de la Academia Francesa. Además, en el caso de Boucher de Perthes su credibilidad se había visto perjudicada por el hecho de que sólo se había dedicado a la arqueología superados los cincuenta años, después de haber escrito diversos dramas y varias obras sobre temas políticos, sociales y metafísicos. Había escrito no menos de sesenta y nueve largos volúmenes, y en ciertos círculos se lo veía como una especie de sabelotodo. Tampoco le favoreció mucho que presentara sus descubrimientos como parte de una fantástica teoría según la cual una catástrofe mundial había exterminado por completo al hombre primitivo, que luego había sido creado de nuevo. Los británicos se habían mostrado más comprensivos con sus ideas, pero no porque sus científicos fueran mejores que los franceses (no lo eran) sino porque al norte del Canal se habían realizado descubrimientos similares en Suffolk, en Devon y en Yorkshire. En 1797, John Frere, un anticuario local, encontró en Hoxne, cerca de Diss, en Suffolk, cierto número de hachas de mano junto a animales extintos en un estrato natural situado a unos tres metros y medio por debajo de la superficie. En 1825, en la caverna de Kent, cerca de Torquay, en Devon, un sacerdote católico, el padre John MacEnery, encontró mientras excavaba bajo una capa de estalagmitas «una inconfundible herramienta de pedernal» cerca de un diente que había pertenecido a una especie de rinoceronte ahora extinta.[42] Más tarde, en 1858, la apertura de una cantera en el puerto de Brixham, no lejos de Torquay y también en Devon, reveló una serie de pequeñas cavernas, por lo que la Royal Society y la Geographical Society organizaron un comité de notables para patrocinar una excavación científica en el lugar. Incrustados en una capa de estalagmitas se hallaban huesos fosilizados de mamut, león, rinoceronte, reno y otros animales extintos del Pleistoceno y, bajo ellos, «pedernales indudablemente fabricados por el hombre».[43] Ese mismo año, un miembro del comité que patrocinaba las excavaciones de Brixham, el destacado paleontólogo británico Hugh Falconer, visitó a Boucher de Perthes mientras viajaba de camino a Sicilia. Sorprendido por lo

que observó, Falconer convenció a Prestwich y Evans, en tanto representantes de las disciplinas científicas más estrechamente relacionadas con el hallazgo, de que acudieran a ver con sus propios ojos lo que habían desenterrado en Abbeville.

Los dos ingleses sólo estuvieron día y medio en Francia. El jueves en la mañana visitaron las minas de grava de Abbeville. Allí, de acuerdo con el relato que recoge el diario de Evans: «Seguimos hasta el foso donde con seguridad podía apreciarse el filo de un hacha en un lecho de grava inalterado a tres metros y medio de la superficie… Una de las características más extraordinarias del caso es que casi todos, si no todos, los animales cuyos huesos se han encontrado en el mismo lecho que las hachas están extintos. Están el mamut, el rinoceronte, el uro; hay un tigre, etc., etc».. Evans y Prestwich fotografiaron un hacha de mano *in situ* antes de regresar a Londres. Para finales de mayo, Prestwich se había dirigido a la Royal Society para explicar que los recientes descubrimientos realizados en Inglaterra y Francia lo habían convencido de la «inmensa antigüedad del hombre», conclusión que Evans defendería el mes siguiente ante la Sociedad de Anticuarios. Muchos otros académicos prominentes también declararon su conversión a esta nueva idea sobre el origen primitivo de la humanidad.[44]

La concepción moderna del tiempo se remonta a este momento, en el que la idea de que la humanidad era de una antigüedad hasta entonces imposible de imaginar empezó a reemplazar de forma gradual a la cronología tradicional inspirada en la Biblia.[45] Un cambio estrechamente vinculado al estudio de las herramientas de piedra.

Esto no quiere decir que Boucher de Perthes fuera la primera persona en plantear dudas acerca del cuadro descrito en el Antiguo Testamento. Las hachas de pedernal se conocen por lo menos desde el siglo V a. C. cuando una princesa tracia reunió una colección que hizo enterrar junto a ella, posiblemente para tener buena suerte en la otra vida.[46] La frecuencia con que aparecían estos extraños objetos inspiró muchas extravagantes explicaciones de las herramientas de piedra. Una teoría popular, compartida entre otros por Plinio, las considerabas «rayos petrificados», otra sostenía que

se trataba de «flechas de las hadas». A mediados del siglo VII, Aldrovando afirmó que las herramientas de piedra eran consecuencia de «una mezcla de cierta emanación del rayo y el relámpago con materia metálica, principalmente en las nubes oscuras, que se coagula por acción de la humedad circundante y se aglutina en una masa (como el harina con agua) que luego se endurece debido al calor, como un ladrillo».[47]

Sin embargo, desde la era de las grandes exploraciones, los navegantes de los siglos XVI y XVII empezaron a encontrar tribus de cazadores-recolectores en América, África y el Pacífico, algunas de las cuales todavía empleaban herramientas de piedra. Basándose en estos hallazgos, el geólogo italiano Georgius Agricola
(1490-1555)
fue uno de los primeros en manifestar la opinión que las herramientas de piedra halladas en el continente europeo probablemente también tenían un origen humano. Lo mismo hizo Michel Mercati
(1541-1593),
que como supervisor de los jardines botánicos del Vaticano y médico del papa Clemente VII estaba familiarizado con los instrumentos de piedra del Nuevo Mundo enviados como regalo al Vaticano.[48] Otro nombre destacado es el de Isaac La Peyrère, un librero calvinista francés que en 1655 escribió uno de los primeros libros que desafió el relato bíblico de la creación. Otros habían empezado a sostener posturas similares, pero el libro de La Peyrère resultó ser muy popular —un indicio de que decía algo que la gente común estaba dispuesta a escuchar— y fue traducido a diversas lenguas. En él, La Peyrère sostuvo que las «piedras del trueno» eran las armas de lo que llamaba razas preadánicas, grupos humanos que habían existido antes de la creación de los primeros hebreos, en particular los asirios y los egipcios. Una consecuencia de esta teoría era que Adán y Eva sólo eran la pareja fundacional de los judíos y que los gentiles preadánicos eran más antiguos. El libro fue acusado de «profano e impío» y quemado en las calles de París y su autor fue arrestado por la Inquisición. Obligado a renunciar a sus ideas sobre los preadanitas y a su calvinismo, murió en un convento, «mentalmente maltrecho».[49]

A pesar del tratamiento dispensado a La Peyrère, la idea de la

antigüedad del hombre se negó a morir, reforzada, como hemos señalado, por nuevos descubrimientos. Sin embargo, ninguno de ellos tuvo el impacto que merecía, pues para esta época la geología, la disciplina que proporcionaba el conocimiento de fondo para el descubrimiento de utensilios de piedra, estaba profundamente dividida. Un hecho que sorprende, por ejemplo, es que hasta el siglo XIX la edad de la tierra no era una de las principales preocupaciones de los geólogos, la mayoría de los cuales estaba más interesada en establecer si el registro geológico podía o no ser reconciliado con la historia de la tierra narrada en el Génesis. Como veremos con más detalle en el capítulo 31, esta cuestión dividió a los geólogos entre catastrofistas y uniformistas. Los «catastrofistas» (o «diluvialistas») eran tradicionalistas que, ateniéndose al relato bíblico de la creación, el registro escrito más antiguo del que disponían los europeos, explicaban el pasado como una serie de catástrofes (principalmente inundaciones, de allí lo de «diluvialistas») que en repetidas ocasiones habían acabado con todas las formas de vida, que Dios volvía entonces a crear en versiones mejoradas. La historia del Arca de Noé que encontramos en el Génesis es, así, un registro histórico de la más reciente de estas destrucciones.[50] Los diluvialistas tenían todo el respaldo de la Iglesia y resistieron las interpretaciones rivales de los hallazgos durante muchas décadas. Por ejemplo, en algún momento llegó a creerse que los primeros cinco días del relato bíblico de la creación eran una referencia alegórica a épocas geológicas que en realidad habrían durado miles de años. De acuerdo con esto, la creación del hombre «en el sexto día» habría ocurrido unos cuatro mil años antes de Cristo y el diluvio unos mil cien años después.

Aunque de forma indirecta, los grandes descubrimientos arqueológicos del siglo XIX en Oriente Próximo, en particular en Nínive y en la Ur de los caldeos, el mítico hogar de Abraham, contribuyeron a apoyar el argumento tradicionalista. El hallazgo de los nombres de reyes bíblicos como Senaquerib y de reyes de Judea como Ezequías en escritura cuneiforme se ajustaba a la cronología del Antiguo Testamento y dio todavía más credibilidad a la Biblia como documento histórico. A medida que los museos de Londres y París empezaron a llenarse de este tipo de reliquias, la gente empezó a hablar de «geología bíblica».[51]

En contra de esta opinión, los argumentos de los llamados uniformistas empezaron a obtener algún apoyo. Éstos sostenían que el registro geológico era continuo y seguía, que no habían ocurrido grandes catástrofes y que la tierra que vemos a nuestro alrededor había sido el resultado de procesos naturales del pasado exactamente iguales a los que hoy podemos observar: ríos que atraviesan valles y cañones a través de las rocas, transportando cieno al mar y dejándolo allí como sedimento, erupciones volcánicas y terremotos ocasionales. Estos procesos, sin embargo, eran muy lentos y por ello los uniformistas creían que la tierra tenía que ser más antigua de lo que decía la Biblia. Bastante más importante que La Peyrère fue, en este sentido, Benoît de Maillet. Su *Telliamed*, publicado en 1748 pero probablemente escrito a finales de siglo, esbozaba una historia de la tierra que no realizaba ningún esfuerzo por reconciliar su relato con el del Génesis. (Debido a esto De Maillet presentó su libro como un cuento fantástico, obra de un filósofo indio, Telliamed, su propio apellido escrito de atrás para adelante). De Maillet sostenía que el mundo estaba originalmente cubierto por un mar muy profundo. Las montañas habían sido creadas por las poderosas corrientes marinas y, al retroceder las aguas, quedaron expuestas a la erosión, lo que llevó detritos al lecho marino donde formaron rocas sedimentarias.[52] El punto más importante de la obra de De Maillet, quien creía además que los océanos todavía estaban retrocediendo en su época, era la ausencia de un diluvio reciente en su cronología y su idea de que, empezando la tierra como lo hizo, había transcurrido una enorme cantidad de tiempo antes de la aparición de la civilización humana. Pensaba que la vida debía de haber comenzado en los océanos y que cada uno de los seres que habitan la tierra tenía su equivalente marino (los perros, por ejemplo, eran la forma terrestre de las focas). Como La Peyrère, De Maillet estaba convencido de que habían existido seres humanos antes de Adán.

Más tarde, pero aún en Francia, el conde de Buffon, el gran naturalista, calculó (en 1779) que la edad de la tierra era de setenta y cinco mil años, cálculo que después aumentó a ciento sesenta y ocho mil años, si bien su opinión en privado y nunca publicada en vida fue que el planeta tenía cerca de medio millón de años. También él edulcoró sus ideas más radicales afirmando que la

formación de la tierra había requerido siete «épocas», lo que permitía que los cristianos más ortodoxos imaginaran que estas siete épocas se correspondían con los días de la creación del Génesis.

Tales opiniones eran menos extravagantes en su momento de lo que hoy nos parecen. El resumen clásico de las ideas de los «uniformistas» fue elaborado por Charles Lyell en su *Principles of Geology*, obra en tres volúmenes, publicados entre 1830 y 1833, para la que Lyell empleó sus propias observaciones del Etna en Sicilia así como el trabajo de otros geólogos que había conocido en Europa continental, como Étienne Serres y Paul Tournal. En *Principles*, Lyell expuso con gran detalle su conclusión de que el pasado fue un período largo e ininterrumpido y que el mundo actual era el resultado de la acción de los mismos procesos geológicos que conocemos, obrando aproximadamente a idéntico ritmo. Esta nueva concepción del pasado geológico sugería también que la pregunta sobre la antigüedad misma del hombre podía encontrar igualmente una respuesta empírica.[53] Entre los ávidos lectores del libro de Lyell se encontraba Charles Darwin, quien se sintió muy influido por él.

Si la vasta antigüedad de la tierra había quedado demostrada gracias al gradual triunfo del uniformismo, ello no implicaba de manera necesaria que el hombre fuera especialmente viejo. El mismo Lyell fue uno de los que durante muchos años aceptó la antigüedad de la tierra pero no la del hombre. El Génesis podía estar equivocado, ¿pero en qué sentido y por cuánto? Al respecto, la obra del anatomista y paleontólogo francés Georges Cuvier fue seminal. Sus estudios de anatomía comparada de animales vivos, en especial vertebrados, le enseñaron a reconstruir la forma de criaturas completas a partir sólo de unos pocos huesos. Cuando los huesos fosilizados empezaron a ser más estudiados a finales del siglo XVIII, la técnica de Cuvier se reveló bastante útil. Cuando estos nuevos conocimientos fueron aplicados a la forma en que los fósiles se distribuían en las rocas, se descubrió que, primero, los animales de los estratos más profundos eran muy diferentes de cualquiera de los seres vivos de la actualidad y, segundo, que ya no existían.

Durante un tiempo se creyó que quizá todavía era posible encontrar ejemplares vivos de estas inusuales criaturas en lugares del mundo aún por descubrir, pero tal esperanza pronto se desvaneció y la idea de que había habido una *serie* de creaciones y extinciones a lo largo de la historia fue ganando terreno. Esto era aplicar el uniformismo a la biología así como a la geología y, una vez más, los resultados no coincidían con el Génesis. Las pruebas contenidas en las rocas mostraban que estas creaciones y extinciones habían ocurrido durante largos períodos de tiempo, y cuando los cuerpos momificados de los faraones egipcios fueron llevados a Francia como parte de las conquistas napoleónicas, mostraron que durante miles de años los seres humanos no habían cambiado; el que la humanidad fuera muy antigua empezó a ser visto como algo cada vez más probable.

Luego, en 1844, Robert Chambers, un editor y erudito de Edimburgo, publicó (de forma anónima) una obra titulada *Vestiges of the Natural History of Creation*. Como ha mostrado recientemente James Secord, este libro tuvo un gran impacto en la Gran Bretaña victoriana debido a que fue Chambers (y no Darwin) quien presentó la idea de la evolución a un público más amplio. Chambers no sabía *cómo* operaba la evolución, cómo la selección natural provocaba el surgimiento de nuevas especies, pero su libro defendía de forma detallada y convincente la idea de un antiguo sistema solar que había empezado en una «niebla de fuego», se había fusionado por acción de la gravedad y enfriado, mientras los procesos geológicos, tremendos y violentos en un principio, se iban haciendo cada vez más pequeños pero todavía tardando eones para producir sus efectos. Chambers imaginó un origen de la vida completamente natural y material y sostuvo abiertamente que la naturaleza humana «no proviene de una cualidad espiritual que la diferencia de los animales sino que era una directa extensión de facultades que se habían estado desarrollando a través de procesos evolutivos».[54] Y he aquí la frase más importante del libro: «La idea, entonces, que tengo del progreso de la vida orgánica sobre el globo terrestre —y la hipótesis es aplicable a todos los demás teatros de la existencia vital que sean similares— es que *el tipo más simple y primitivo, bajo una ley a la que se subordina la de producción de semejantes, dio origen al tipo superior a él, que a su vez produjo el de nivel siguiente, y así*

hasta llegar al punto más alto, siendo, en cada caso, las etapas de desarrollo muy pequeñas, a saber, de una especie a otra, de manera que el fenómeno siempre haya sido de un carácter simple y modesto».[55]

Para esta época otra nueva disciplina, la arqueología, había realizado progresos paralelos. Aunque las primeras décadas del siglo XIX fueron testigo de algunas excavaciones espectaculares, principalmente en Oriente Próximo, el interés por el pasado más antiguo había sido muy fuerte desde el Renacimiento y, en especial, desde el siglo XVII.[56] En particular, se había introducido un esquema de clasificación tripartito, que por lo general hoy tendemos a dar por hecho: Edad de Piedra, Edad del Bronce y Edad del Hierro. Debido a una inusual serie de factores históricos, esta distinción surgió por primera vez en Dinamarca.

En 1622, el rey Christian IV de Dinamarca promulgó un edicto para proteger las antigüedades, y luego, en 1630, se creó en Suecia una Oficina Estatal de Antigüedades. Suecia estableció un Colegio de Antigüedades ese mismo año y Ole Worm abrió las puertas de su famoso Museo Wormiano en 1630 en Copenhague.[57] El comienzo del siglo XIX estuvo marcado en Dinamarca por un período de encendido nacionalismo, un hecho motivado en gran medida por su conflicto con Alemania por Schleswig-Holstein y por la destrucción, en 1801, de buena parte de la marina danesa en el puerto de Copenhague a manos de los británicos, que, enfrentados a Napoleón y a sus renuentes aliados continentales, volverían a atacar la capital danesa en 1807. Un efecto de estas confrontaciones y del creciente nacionalismo al que dieron lugar fue el impulso que recibió el estudio del pasado del reino «como fuente de consuelo y aliento para afrontar el futuro».[58] Ocurre que Dinamarca es un país rico en yacimientos prehistóricos, en particular en monumentos megalíticos, lo que lo convierte en un lugar perfectamente apropiado para explorar el pasado nacional más remoto.

La figura fundamental aquí fue Christian Jürgensen Thomsen, especializado originalmente en numismática. Uno de los aspectos del interés por el pasado, interés que había estado creciendo de forma constante en Europa desde el descubrimiento de la Grecia y

la Roma clásicas durante el Renacimiento, era el coleccionismo de monedas, una afición que se había hecho muy popular en el siglo XVIII. A partir de las inscripciones y fechas de las monedas, los numismáticos podían establecer con ellas una secuencia que evidenciaba el paso del tiempo y asociar cambios estilísticos a fechas específicas. En 1806, Rasmus Nyerup, que trabajaba como bibliotecario en la Universidad de Copenhague, publicó un libro en el que abogaba por la creación en Dinamarca de un Museo Nacional de Antigüedades, similar al Museo de Monumentos Franceses fundado en París tras la Revolución. Al año siguiente el gobierno danés anunció la formación de un Comité Real para la Preservación y Recolección de las Antigüedades Nacionales con la intención de crear un museo de este tipo. Thomsen fue el primer curador de éste y cuando en 1819 la institución abría sus puertas al público todos los objetos exhibidos estaban organizados en una secuencia cronológica según pertenecieran a la Edad de Piedra, del Metal (Bronce) o del Hierro. Esta división había sido empleada antes —la idea se remonta a Lucrecio—, pero ésta era la primera vez que alguien recurría a ella en la práctica y la utilizaba para organizar los objetos del pasado. Para entonces, la colección de antigüedades danesa era una de las más grandes de Europa, y Thomsen aprovechó esta circunstancia para reconstruir no sólo una cronología sino una sucesión de estilos decorativos que le permitiera explorar cómo una etapa había conducido a la siguiente. [59]

Aunque como hemos dicho el museo abrió sus puertas en 1819, Thomsen no publicó sus teorías y los resultados de su investigación hasta 1836, en danés. Su libro, titulado *Guía de las antigüedades escandinavas*, fue traducido al alemán al año siguiente, y aparecería en inglés en 1848, cuatro años después de que Chambers hubiera publicado su *Vestiges*. De esta forma la división en tres edades fue difundiéndose poco a poco desde Escandinavia a toda Europa. Y a la idea de evolución biológica se sumó la de evolución cultural.

Más o menos por esta misma época, estudiosos como François de Jouannet advirtieron una importante diferencia entre las distintas herramientas de piedra. Mientras los utensilios vinculados a restos de animales extintos eran toscos, los hallados en túmulos más recientes, bastante tiempo después de que esos animales se hubieran extinguido, eran mucho más pulidos. Una observación que

finalmente daría origen a una cronología de cuatro épocas: una vieja Edad de Piedra o Paleolítico, una nueva Edad de Piedra o Neolítico, una Edad del Bronce y una Edad del Hierro.

Por tanto, cuando en mayo de 1859 Evans y Prestwich regresaron a Inglaterra tras visitar a Boucher de Perthes en Abbeville, el propósito, importancia y significado de las hachas de mano de piedra no podían ser negados o tergiversados. Paleontólogos, arqueólogos y geólogos de toda Europa habían contribuido a construir un escenario en el que tales objetos resultaban comprensibles. Con todo, todavía había mucha confusión. Édouard Lartet, el sucesor de Cuvier en París, estaba convencido de la antigüedad del hombre, al igual que Prestwich; sin embargo, como hemos señalado, Lyell se opuso a la idea durante años (envió una famosa carta a Charles Darwin disculpándose por su reticencia a seguirle). Y el principal objetivo de Darwin al publicar *On the Origin of Species by Means of Natural Selection or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life* (El origen de las especies por medio de la selección natural o la conservación de las razas favorecidas en la lucha por la vida), aparecido el mismo año en que Evans y Prestwich viajaron a Francia, *no* fue demostrar la antigüedad del hombre, sino mostrar cómo una especie podía transformarse en otra, lo que desarrollaba la idea de Chambers y acababa con la necesidad de un Creador. Sin embargo, para completar la revolución en el pensamiento evolucionista que había empezado con La Peyrère y De Maillet, y que Chambers había contribuido a popularizar, el *Origen* confirmaba la lentitud con la que operaba la selección natural. Por tanto, aunque éste no fuera el principal propósito de Darwin, su libro subrayaba el hecho de que el hombre debía de ser muchísimo más antiguo de lo que decía la Biblia. Una de las muchas cosas que la selección natural explicaba eran los cambios en el registro paleontológico. La gran antigüedad del hombre había quedado establecida.

Una vez este hecho fue aceptado, las ideas avanzaron con rapidez. En 1864, un equipo anglo-francés dirigido por Édouard Lartet y Henry Christy, un banquero y anticuario londinense, excavaron una serie de cuevas en Perigord, Francia, lo que condujo

al descubrimiento, entre otras cosas, de un colmillo de mamut enterrado en La Madeleine en el que aparecía dibujado un mamut peludo. Una pieza que «sirvió para disipar cualquier duda que pudiera aún quedar en que la humanidad había coexistido con los extintos animales del Pleistoceno».[60]

El sistema de cuatro edades se empleó como base para organizar la gran exhibición arqueológica de la Exposición Universal de París en 1867, en la que los visitantes pudieron recorrer, salón por salón, la prehistoria de Europa. La arqueología científica había reemplazado la tradición de los amantes de la antigüedad remota. «Mediante los cementerios de la Edad de Hierro del Francia y Gran Bretaña, los yacimientos lacustres de la Edad del Bronce de Suiza y los depósitos de desperdicios del Neolítico de Dinamarca, era posible imaginar una historia cultural independiente del registro escrito que se remontaba hasta el Paleolítico…».[61] Cuando Charles Lyell finalmente aceptó la nueva concepción, en su *Geological Evidences for the Antiquity of Man* (1863, Pruebas geológicas de la antigüedad del hombre), su libro vendió cuatro mil ejemplares en las primeras semanas, y ese mismo año aparecieron dos nuevas ediciones.

Como veremos en el primer capítulo, la distribución y variación de los utensilios de piedra hallados por todo el mundo nos permiten recrear buena parte de nuestro pasado remoto, incluidas las primeras ideas y pensamientos del hombre primitivo. En el siglo y medio que ha transcurrido desde que Prestwich y Evans confirmaron los descubrimientos de Perthes, la fecha de fabricación de las primeras herramientas de piedra se fue desplazando hacia atrás en el tiempo cada vez más, hasta alcanzar el punto en el que este libro en verdad comienza: el río Gona, en Etiopía, hace 2,7 millones de años.

PRIMERA PARTE

DE LUCY A «GILGAMESH»: LA EVOLUCIÓN DE LA IMAGINACIÓN

Capítulo 1

IDEAS ANTES DEL LENGUAJE

George Schaller, director de la división de conservación de la vida animal de la Sociedad Zoológica de Nueva York, es famoso entre sus colegas biólogos por ser un observador meticuloso de los animales salvajes. A lo largo de una carrera prolongada y distinguida, ha realizado muchos estudios sistemáticos de leones, tigres, guepardos, leopardos, perros salvajes, hienas y gorilas de montaña. Su libro, *El último panda*, publicado en 1993, recoge una gran cantidad de datos nuevos y sorprendentes sobre el animal que los chinos denominan el
«oso-gato».
Descubrió, por ejemplo, que en una ocasión un panda enfermo se había ido a vivir voluntariamente con una familia humana en la región de Wolong, que lo alimentó con azúcar y gachas de arroz durante tres días hasta que se recuperó y regresó al bosque.[62]

A finales de la década de 1960, Schaller y un colega pasaron algunos días en la llanura del Serengeti, en Tanzania (África oriental), donde realizaron una observación muy simple que hasta entonces todos los investigadores habían pasado por alto. Durante los pocos días que duró su estancia en la reserva, ambos estudiosos tropezaron con cierta frecuencia con animales muertos «tirados por ahí». Encontraron un búfalo, varios restos de cacería dejados por los leones y unos cuantos animales lisiados que habrían podido ser presa fácil de los carnívoros de la zona. Los animales más pequeños (como las gacelas de Thompson) apenas duraban un día sin ser comidos, pero los de mayor tamaño, como los búfalos adultos, «eran fuentes de alimento significativas» durante cerca de cuatro días.[63]
A partir de esta experiencia Schaller concluyó que los primeros humanos pudieron haber sobrevivido fácilmente en el Serengeti limitándose a aprovechar esta carne abandonada, ya que había

suficiente «carroña» entre los arbustos para vivir sin tener que cazar. Otros estudiosos señalaron a continuación que aún hoy los hadza, una tribu de cazadores-recolectores del norte de Tanzania, actúan en ocasiones como carroñeros y roban las presas a los leones acercándoseles sigilosamente y provocando luego un gran estruendo para hacerlos huir despavoridos.

Este bosquejo del que pudo ser el primer estilo del vida del hombre primitivo es conjetural.[64] Y dignificar esta práctica considerándola una «idea» sería sin duda una exageración. Sin embargo, aunque resulte muy poco romántico, es posible que aprovechar la carroña no haya sido tan mal punto de partida. Es posible quizá que la amplia sabana africana fuera el tipo de ambiente que favorece a los animales generalistas tanto como a los especialistas, como el hipopótamo y la jirafa, y que quizá fuera esto lo que estimuló en primera instancia la inteligencia humana. Además, la hipótesis del carroñeo ha sido recientemente respaldada por un estudio de las marcas presentes en huesos hallados en yacimientos paleontológicos: los animales cazados por animales carnívoros contienen marcas dejadas por herramientas aunque menos que los matados por humanos. Es importante subrayar este hecho: que los primeros humanos comieran carne no implica necesariamente que cazaran.[65]

Existen dos candidaturas para la primera idea de humanidad, una bastante más hipotética que otra. La más hipotética se relaciona con la locomoción bípeda. Desde la publicación de *The Descent of Man* (El origen del hombre) de Charles Darwin en 1871, la cuestión de la bipedestación no fue objeto de estudio durante mucho tiempo. Siguiendo a Darwin, los estudiosos daban por hecho que los ancestros del hombre habían descendido de los árboles y empezado a caminar erguidos debido a cambios climáticos que provocaron que el bosque húmedo escaseara y la sabana abierta se hiciera más común. (Entre seis y medio millones de años y cinco millones de años atrás, el casquete polar antártico absorbió tanta agua de los océanos que el Mediterráneo se secó). Esta fecha concuerda con las pruebas que nos proporciona la genética. Partiendo del hecho de que el ADN tiene una tasa de mutación básica de 0,71 por 100 cada millón de años y de la diferencia actual entre el ADN del chimpancé y el ADN humano, los científicos calculan que la separación de

ambas especies ocurrió hace 6,6 millones de años.[66]

En nuestros días, se han descubierto en África varias especies de simios bípedos hasta llegar al *Sahelanthropus*, que vivió hace seis o siete millones de años en el desierto de Djurab, en el Chad, muy cerca del ancestro común de chimpancés y humanos.[67] No obstante, el ancestro humano que mejor ilustra la cuestión de la locomoción bípeda es el *Australopithecus afarensis*, conocido como «Lucy», debido a que la noche en que fue descubierto sonaba en el campamento de los paleontólogos la canción de los Beatles «Lucy in the Sky with Diamonds». Los fragmentos conservados del esqueleto de Lucy fueron suficientes para poner fuera de toda duda el hecho de que entre 3,4 y 2,9 millones de años atrás los primeros homínidos eran bípedos.

Hoy se cree que el primer desencadenante de la evolución del tamaño del cerebro de nuestros ancestros directos estuvo vinculado a la evolución de la bipedestación. (Todavía más importante debido al hecho de que éste fue el salto más grande; incluso hay pruebas de que, en relación al tamaño de nuestros cuerpos, nuestros cerebros son algo más pequeños hoy que entonces).[68] En el nuevo ambiente de la sabana, piensan los expertos, el caminar erguidos liberó los brazos y manos de nuestros ancestros, que pudieron utilizarlos para el transporte de comida a los árboles, ahora más dispersos, en los que vivían otros miembros del grupo. Fue la bipedestación la que liberó las manos que fabricaron utensilios de piedra que contribuyeron a que el hombre primitivo cambiara su dieta y se convirtiera en carnívoro, lo que al proporcionar alimentos mucho más ricos en calorías favoreció el crecimiento del cerebro. Sin embargo, hubo una segunda consecuencia importante: la postura erguida propició el descenso de la laringe, cuya ubicación en la garganta es más baja en los seres humanos que en los simios.[69] En esta posición la laringe está en mejores condiciones de producir vocales y consonantes. Además de esto, la locomoción bípeda también modificó los patrones de respiración de los homínidos, lo que mejoró la calidad de los sonidos que podían articular. Por otro lado, la carne no sólo era más nutritiva sino también más fácil de masticar que ciertos materiales vegetales, y esto ayudó a cambiar la estructura de la quijada, lo que favoreció el desarrollo de músculos más finos, los cuales, entre otras cosas, permitieron un movimiento

más delicado de la lengua, algo necesario para la gran variedad de sonidos que empleamos para hablar. Una última consecuencia de la bipedestación fue que las hembras sólo podían dar a luz criaturas con cerebros relativamente pequeños debido a que para caminar de forma eficiente sus pelvis tenían que ser relativamente estrechas. Un efecto de esto es que los pequeños dependían de sus madres durante un período de tiempo considerable, lo que a su vez estimuló la división del trabajo entre machos y hembras, ya que los primeros pasaron a encargarse de llevar comida a sus compañeras y crías. Durante algún tiempo esta disposición debió de haber facilitado el desarrollo de la familia nuclear, algo que haría más compleja la estructura social del grupo cognitivo. Muchos consideran que esta compleja estructura fue el mecanismo responsable de la evolución de la conciencia, al obligar a los miembros del grupo a predecir el comportamiento de otros en situaciones sociales: el individuo habría adquirido conciencia del yo al buscar predecir cómo actuarían otros.

Todo esto encaja muy bien. Demasiado bien, como luego se vería. Mientras los primeros homínidos empezaron a caminar erguidos hace unos seis millones de años, las herramientas de piedra más antiguas proceden de hace entre 2,5 y 2,7 millones de años (quizá tres millones a lo sumo), un lapso de tiempo demasiado grande para que los dos hechos estén directamente relacionados. Además, experimentos modernos han demostrado que el caminar erguidos no incrementa la eficiencia energética, y a medida que han ido apareciendo nuevos fósiles los expertos han terminado reconociendo que los primeros simios bípedos vivían en entornos en los que los árboles abundaban.[70] En este contexto, Nina Jablonski y George Chaplin, de la Academia de Ciencias de California, han sugerido que la verdadera razón por la que los homínidos se volvieron bípedos fue que ello les permitía parecer más grandes y amenazadores en sus enfrentamientos con otros animales, con lo que evitaban conflictos agotadores y mejoraban sus posibilidades de acceder al alimento. La idea que sostiene esta hipótesis procede de estudios sobre la conducta de los gorilas y los chimpancés en libertad. Ambos tipos de simio se ponen de pie y se pavonean moviendo los brazos y golpeándose el pecho cuando se sienten amenazados por otros en enfrentamientos por la comida o por

compañeros sexuales. Tales exhibiciones no resultan siempre efectivas, pero lo son con la frecuencia suficiente para sugerir que «los individuos que aprenden a solucionar situaciones tensas con exhibiciones bípedas podrían reducir el riesgo de ser heridos o muertos, lo que, por definición, eleva sus posibilidades de éxito reproductivo». Según este escenario, por tanto, la locomoción bípeda, pese a suponer un cambio físico que alteró la estructura corporal de los primeros homínidos, se desarrolló porque tenía consecuencias conductuales (psicológicas) de tipo evolutivo. No obstante, es casi seguro que la bipedestación dependió en buena medida de factores instintivos y por ello sólo puede considerársela, en el mejor de los casos, una proto-idea.[71]

La segunda candidatura a la idea más antigua del hombre está mucho mejor documentada. Se trata de la aparición de las herramientas de piedra. Como veremos, la producción de útiles de piedra se desarrolló en la prehistoria a través, por lo menos, de cinco grandes fases, a medida que el hombre fue manipulando este material de formas cada vez más sofisticadas. Las fechas más importantes para tener en cuenta corresponden a los mayores cambios tecnológicos: hace 2,5 millones de años; hace 1,7 millones de años; hace 1,4 millones de años; hace setecientos mil años; y hace entre cincuenta y cuarenta mil años.[72] Los artefactos más antiguos hasta hoy descubiertos fueron hallados en la zona del río Gona en Etiopía. Consisten fundamentalmente en guijarros y cantos rodados de origen volcánico procedentes de los lechos de antiguos ríos y son, con frecuencia, difíciles de distinguir de rocas producto de la acción natural. En algún momento, hace unos 2,5 millones de años, un hombre primitivo aprendió que si golpeaba una piedra contra otra de un modo particular, podía conseguir una lasca delgada y lo suficientemente afilada como para cortar la piel de, digamos, una cebra o una gacela muertas. Para el ojo no entrenado, un hacha de piedra de Gona no resulta muy diferente de cualquier otra roca de la región. Sin embargo, los arqueólogos han advertido que cuando una lasca es producida de forma deliberada mediante un golpe con otra roca, éste produce una hinchazón característica cerca del punto de impacto conocida como «bulbo de percusión». Este hecho permite a los profesionales distinguir los artefactos creados por humanos de las piedras rotas como resultado de

colisiones naturales, como, por ejemplo, las provocadas por la acción del agua.[73]

Aunque se trate de artefactos culturales, las herramientas de piedra desempeñaron un papel trascendental en el posterior desarrollo *biológico* del hombre. La razón de ello es que hasta hace 2,5 millones de años, la dieta de los primeros humanos era vegetariana. La invención de los utensilios de piedra, sin embargo, les permitió comer carne —llegar a los músculos y órganos internos de grandes y pequeñas piezas de caza—, lo que tuvo enormes consecuencias en el desarrollo del cerebro. Todos los mamíferos y, por tanto, todos los primates y, en especial, los humanos, poseen un alto índice de encefalización, es decir, poseen cerebros muy grandes en relación a su masa corporal. Comparados con reptiles de igual tamaño, por ejemplo, los mamíferos cuentan con un cerebro aproximadamente cuatro veces más grande que el suyo.[74] En los seres humanos modernos, el cerebro sólo representa el 2 por 100 del peso del cuerpo, pero consume el 20 por 100 de sus recursos metabólicos. Como veremos, cada uno de los cambios cruciales en la tecnología de la piedra parece haber estado acompañado de un incremento del tamaño del cerebro, aunque ninguno de la magnitud del primero.[75]

Que ese trascendental cambio en la estructura del cerebro —en su tamaño y organización— tuvo lugar hace 2,5 millones de años es algo sobre lo que no hay dudas. En algún momento se creyó que la elaboración de herramientas era una característica definitoria de la «humanidad», pero ello fue antes de que Jane Goodall observara en la década de 1960 cómo los chimpancés limpiaban de hojas las ramas para poder introducirlas en los termiteros y luego sacarlas cubiertas de termitas que podían comer. Los chimpancés también cascan nueces empleando piedras como «martillos» y, en Uganda, se les ha visto utilizar ramas cubiertas de hojas como abanicos para mantener lejos a los insectos. Con todo, los paleontólogos reconocen que las herramientas de piedra de los primeros homínidos se diferencian de las herramientas producidas por otros primates por dos razones muy importantes. En primer lugar, porque algunos de sus útiles de piedra fueron utilizados para fabricar *otras* herramientas, es el caso de las lascas empleadas para sacar punta a ramas y palos. Y en segundo lugar, porque los primeros homínidos

tuvieron que ser capaces de «ver» que cierto tipo de herramientas podía «extraerse» de cierto tipo de piedra tirada en el suelo. El arqueólogo Nicholas Toth de la Universidad de Indiana dedicó muchas horas a intentar enseñar a un bonobo (también conocido como chimpancé pigmeo) muy brillante llamado Kanzi cómo producir herramientas de piedra. Kanzi aprendió a hacerlo, pero no de la forma típica entre los humanos, esto es, golpeando una piedra contra otra, sino arrojando las rocas contra el suelo de cemento de su jaula. El bonobo simplemente no contaba con el dispositivo mental necesario para «ver» la herramienta «dentro» de la piedra. [76]

Herramientas de piedra primitivas similares a las halladas en el río Gona se han encontrado también en el valle del río Omo, al sur de Etiopía, y en Koobi Fora, junto al lago Turkana, en Kenia, justo al otro lado de la frontera e incluso, en un hallazgo polémico, en Riwat, al norte de Pakistán. En algunos círculos se ha hablado de un complejo industrial como para referirse a estas herramientas. A la industria como le sigue un segundo tipo de herramientas de piedra, las olduvaienses, datadas entre 2 y 1,5 millones de años atrás. Las herramientas olduvaienses deben su nombre a la garganta de Olduvai, en Tanzania, cerca del extremo sur de la llanura del Serengeti, acaso el emplazamiento más famoso en la historia de la paleontología, lugar de muchos descubrimientos pioneros.

Los instrumentos de piedra, por lo general, no aparecen de forma aislada. En diversos yacimientos de Olduvai, que se calcula tiene 1,75 millones de años, las herramientas encontradas estaban rodeadas de huesos y, en un caso, de grandes piedras que parecen haber sido dispuestas para formar un semicírculo. Los paleontólogos creen que estas últimas podrían haber formado un primitivo cortavientos o abrigo (¿la segunda idea del hombre?) en el que nuestros antepasados se refugiaban mientras despedazaban a sus presas con sus primitivas hachas de mano. Aunque comparadas con modelos posteriores las herramientas de piedra empleadas hace 1,7 millones de años eran todavía muy primitivas, también eran ya sutilmente diferentes de las anteriores. Louis y Mary Leakey, la familia más célebre de la paleontología, realizaron durante muchos años excavaciones en la garganta de Olduvai y estudiaron con sumo cuidado la tecnología local hasta conseguir distinguir junto a sus colegas cuatro «tipos» de objetos: los llamados «choppers»

(primitivas hachas de mano, cantos rodados a los que se han arrancado las lascas) para trabajo pesado, las lascas para trabajo liviano, piezas con huellas de haber sido utilizadas y lo que se conoce como *débitage*, el material de desecho que quedaba después del proceso de fabricación de las herramientas. Todavía se discute si los primeros homínidos de Olduvai fueron carroñeros pasivos o si, como los hadza en nuestros días, eran carroñeros rapaces.[77]

¿Quiénes hicieron estas primeras herramientas? Nunca se ha encontrado nada similar en restos vinculados al *A. afarensis*. Para la época en que surgieron estas herramientas varias especies de homínidos coexistían en África, dos o tres pertenecerían a la familia *Paranthropus* («al lado del hombre»), también conocidos como *A. robustus* y *A. boisei*, mientras que los demás pertenecen al género *Homo*, se trata en este caso del *H. habilis* («hombre habilidoso»), *H. rudolfensis* y *H. ergaster*. Esos distintos homínidos difieren en varios sentidos, lo que hace difícil de descifrar la línea exacta que los vincula con nosotros. Todos poseen cerebros más grandes que Lucy (entre 500 y 800 cm^3 en comparación con los 400-500 cm^3 de ésta), pero mientras *H. habilis* poseía un cuerpo de simio y un rostro y dientes más similares a los humanos, *H. rudolfensis* era todo lo contrario, un cuerpo humano y un rostro y dientes más similares a los de un simio.[78] En teoría, cualquiera de estas especies pudo haber fabricado las herramientas, sin embargo, hay dos razones que parecen descartar a los *Paranthropus*. La primera está relacionada con el pulgar del hombre primitivo. El antropólogo Randall Susman ha advertido que los chimpancés tienen unos pulgares muy diferentes de los de los humanos. Mientras los chimpancés tienen pulgares cortos y dedos delgados y curvos terminados en punta, ideales para agarrarse a la ramas de los árboles, los humanos tienen dedos más cortos y rectos de puntas chatas y pulgares más grandes y fuertes, lo que los hace más apropiados para agarrar objetos como piedras. Un examen determinó que *A. aferensis* tenía pulgares similares a los de los chimpancés y que, probablemente, lo mismo ocurría con *Paranthropus*. Una segunda razón es que si, además del género

Homo, *Paranthropus* hubiera fabricado herramientas, el registro fósil debería casi con certeza proporcionarnos dos tradiciones de utensilios líticos separadas, y no es así.

Steven Mithen, un arqueólogo de la Universidad de Reading, en Gran Bretaña, considera que la mente primitiva consistía en tres entidades: una inteligencia técnica (para producir herramientas), una inteligencia de la historia natural (para entender el paisaje y la flora y fauna que lo rodeaba) y una inteligencia social (la que le proveía de las habilidades necesarias para vivir en grupo). Para el caso del *H. habilis*, afirma Mithen, no poseemos pruebas de que la inteligencia social estuviera integrada con las otras dos. Las herramientas de piedra están asociadas a huesos de animales —las víctimas de los primeros cazadores—; pero las pruebas reunidas hasta el momento no demuestran una separación social de las herramientas y los alimentos y tampoco contienen indicios de una actividad grupal organizada: los más antiguos yacimientos arqueológicos son sólo un revoltijo de piedras y huesos.[79]

Tras estos vacilantes comienzos, un gran paso adelante tuvo lugar en algún momento entre 1,8 y 1,6 millones de años atrás con la aparición de una nueva especie, el *Homo erectus* («hombre erguido»), identificado por primera vez en Koobi Fora y luego en Java. Con su «rostro triste y huidizo y su nariz aplastada», el *H. erectus* se convirtió en el primer homínido en salir de África, y otros restos suyos han sido encontrados en Dmasini, Georgia, y en Asia continental: en octubre de 2004 se informó del hallazgo de utensilios de piedra de 1,66 años de antigüedad probablemente fabricados por *H. erectus* en Majuangou, al oeste de Beijing.[80] *H. erectus* evidencia un aumento adicional del tamaño del cerebro, el segundo en volumen pero acaso el más importante de todos, al alcanzar los 750-1250 cm^3; los cráneos se caracterizan además por sus grandes arcos superciliares.[81] Después de lo que podríamos denominar una «brecha tecnológica» de cerca de cuatrocientos mil años, encontramos el surgimiento hace aproximadamente 1,4 millones de años de las primeras hachas de mano verdaderas. Éstas, el tercer tipo de hacha de mano conocido, son «verdaderas» en el sentido de que ahora son simétricas, los núcleos son golpeados

alternativamente a ambos lados para extraer las lascas y obtener una piedra en forma de pera con una punta larga y elegante. Estas herramientas reciben el nombre de achelenses por haber sido descubiertas en Saint Acheul, cerca de Amiens, por un equipo de arqueólogos franceses. (Buena parte de la terminología de la Edad de Piedra tiene origen en los nombres de los yacimientos franceses en el que los arqueólogos hicieron por primera vez los descubrimientos: Cro-Magnon, Mousterian, Levallois). Estas hachas de mano aparecen de forma abrupta en el registro arqueológico en África, Europa y partes de Asia (aunque muy pocas en el suroeste del continente y ninguna en el sureste y el este). Algunos paleontólogos creen que *H. erectus* era un cazador, el primer homínido cazador de verdad, y no tanto un carroñero, y que sus mejores herramientas le permitieron propagarse a lo largo de Eurasia, lo que hoy llamamos Viejo Mundo.

H. erectus puede también haber sido el inventor de la cocina. Esto se infiere del hecho de que, pese a ser un 60 por 100 más grande que sus predecesores, sus dientes y sus intestinos eran más pequeños. Dicha característica podría deberse a que cocinaba sus alimentos, lo que exigiría menos esfuerzo a los dientes y el tracto gastrointestinal al convertir la fibra indigerible de las plantas en carbohidratos llenos de energía. Por esta razón, el yacimiento más interesante relacionado con *H. erectus* quizá sea Zhoukoudian («Colina del Hueso de Dragón»), una caverna situada a unos cuarenta kilómetros al suroeste de Beijing en una cadena de colinas de piedra caliza. Tras una serie de excavaciones, realizadas principalmente en la década de 1930, el yacimiento fue datado como de entre cuatrocientos y trescientos mil años. La importancia de Zhoukoudian reside en que al parecer fue el campamento base al que *H. erectus* traía las presas que cazaba para cocinarlas y comerlas. Pero ¿cocinaba en verdad a los animales (se trataba de grandes mamíferos como elefantes, rinocerontes, jabalíes y caballos) que traía? En Zhoukoudian se ha hallado gran cantidad de semillas de almeza, los restos vegetales más antiguos conocidos, y es probable que su conservación se debiera al hecho de que habían sido quemadas. En la actualidad el consenso parecer ser que esto *no* indica un uso consciente del fuego, pero la cuestión, como tantas otras referentes a este período, sigue sin resolverse.[82]

Algunas tesis sobre el uso del fuego sostienen que éste ya se empleaba hace 1,42 millones de años. Al menos trece yacimientos en África proporcionan indicios de ello, siendo el más antiguo de todos Chesowanja en Kenia, en el que se encontraron huesos de animales, herramientas olduvaienses y arcilla cocida. Se han hallado hasta cincuenta fragmentos de arcilla cocida y para algunos paleontólogos la disposición de ciertas rocas sugiere la existencia de un hogar. Resulta significativo que fuera de esta reducida área no se haya encontrado arcilla en similares condiciones y, además, que las pruebas realizadas a las muestras encontradas evidencian que fueron sometidas a unos 400º, aproximadamente la temperatura típica de una fogata.[83] En varios yacimientos en China, se han encontrado herramientas de piedra junto a restos carbonizados de animales de hace un millón de años. Johan Goudsblom ha señalado que no hay ninguna otra especie animal que sea capaz de controlar el fuego de la forma en que lo hacen los humanos. Los estudiosos de la prehistoria creen que los hombres primitivos pudieron haber seguido con interés el fuego porque la carne asada se conserva mejor que la cruda (se ha observado que algunos chimpancés buscan semillas de afzelia tras incendios forestales; normalmente demasiado duras para ser comidas, el fuego hace que puedan ser masticadas con facilidad).[84] El arqueólogo C. K. Brain propuso que fue el control del fuego por el hombre lo que le ayudó a transformarse de presa de los grandes felinos en predador: el fuego le ofrecía la protección de la que carecía. Y en España se han encontrado pruebas de la utilización del fuego para acorralar elefantes en los pantanos para poder allí matarlos. Además, la necesidad de mantener el fuego encendido de forma constante pudo haber promovido posteriormente la organización social.[85] Los vestigios más antiguos de hogueras asociadas a fragmentos de pedernal quemados, en pequeños grupos, lo que sugiere la existencia de hogares, fueron encontrados en Gesher Benot Ya’aqov, en el norte de Israel, y tienen setecientos noventa mil años. El uso del fuego puede, por tanto, considerarse una de las tres primeras ideas del hombre primitivo.

Los cráneos desenterrados por los investigadores nos permiten

concluir que el crecimiento del cerebro experimentó inicialmente dos grandes saltos, cada uno relacionado con un cambio en la tecnología lítica. El primero, el mayor de los dos, se asocia a las primeras herramientas de piedra de *H. habilis*, y el segundo, a los utensilios bifaces achelenses, vinculados con *H. erectus*. Después de esto y aparte del uso del fuego, sólo un hecho de similar importancia parece haber ocurrido durante cerca de un millón de años: la «estandarización» de las hachas de mano hace alrededor de setecientos mil años. Pese a la individualidad de cada fabricante y a la circunstancia de que, hace cerca de un millón de años, *H. erectus* se extendió por buena parte de Eurasia (es decir, no en las latitudes norte, Australia o las Américas) y tuvo, por tanto, que trabajar con diferentes clases de piedra, las hachas de mano exhiben un extraordinario grado de uniformidad en todas partes. Los paleontólogos han examinado miles de herramientas de este tipo en todo el mundo y han descubierto que, a pesar de la diferencia de tamaño, la mayoría posee casi idénticas proporciones. Esto no es una casualidad, sostienen los expertos. V. Gordon Childe, el eminente arqueólogo australiano, llegó incluso a afirmar que esta herramienta estándar era una «idea fósil» y que, para producirla, *H. erectus* había necesitado de cierta capacidad para el pensamiento abstracto. Para fabricar una herramienta estándar, sostuvo Childe, el hombre primitivo tenía que poseer alguna imagen o noción de las herramientas en general. Otros han ido aún más lejos. «Las hachas de piedra de muchos… yacimientos demuestran que el hombre primitivo [poseía]… el aparato mental necesario para realizar transformaciones matemáticas básicas sin la ventaja de la pluma, el papel y la regla». En otras palabras, *H. erectus* era ya capaz de ofrecer una demostración práctica de principios que Euclides formalizaría centenares de miles de años después.[86]

Un tercer brote en el incremento del cerebro tuvo lugar entre quinientos y trescientos mil años atrás, cuando se pasó de los
750-1250
cm³ de *H. erectus* a los
1100-1400
cm³ de lo que en África se conoce como *H. sapiens* arcaico, que luego daría origen a los neandertales. Tras otra «brecha tecnológica», encontramos la aparición hace unos doscientos

cincuenta mil años de un cuarto tipo de útiles líticos, los producidos por la llamada técnica Levallois (por el nombre del suburbio parisino en el que los arqueólogos los identificaron por primera vez). Las primitivas hachas de piedra desaparecen en este punto para ser reemplazadas por núcleos de piedra preparados de forma mucho más cuidadosa. Durante sus excavaciones en la capital francesa, los investigadores advirtieron que el hombre primitivo de hace doscientos cincuenta mil años sabía lo suficiente sobre la forma en que se quebraban las piedras (una «física primitiva») para no tener que depender del azar (el simple golpe de una piedra con otra para producir una lasca) y ser capaz de predecir la forma futura de la herramienta que estaba creando. El fabricante seleccionaba como núcleo una piedra de aproximadamente el tamaño de una mano y a continuación extraía, mediante golpes verticales, lascas por todo el borde hasta convertirla en una especie de corona. Luego, con un rápido golpe horizontal, producía una lasca biselada, afilada por todo el borde. Como consecuencia de esto, las herramientas de piedra adquirieron una gran variedad de formas (hasta sesenta y tres tipos diferentes, según el cálculo de un experto) y quizá fueron incluso dotadas de un mango para ser empleadas como puntas de lanza. No es una sorpresa, por tanto, que la técnica se hubiera difundido con rapidez por África, Asia y Europa.

Más o menos por la misma época, alrededor de cuatrocientos veinte mil años atrás, o quizá antes, aparece la primera lanza. Lo que es casi con certeza el artefacto de madera más antiguo que conocemos es la punta de lanza desenterrada en Clacton (Essex, Inglaterra) en 1911, que tendría entre cuatrocientos veinte mil y trescientos sesenta mil años. Todavía más impresionante son las tres lanzas con forma de jabalina encontradas en una mina de carbón en Schöningen, al suroeste de Hanover, en Alemania, de unos cuatrocientos mil años de antigüedad, la más larga de las cuales tiene 2,3 metros de longitud. Su forma es la de una jabalina moderna (con una prominencia en la parte delantera), lo que indica que estaban diseñadas más para ser lanzadas que para picar.[87] También por esta época se produjo la primera utilización de ocre. La caverna Wonderwerk en Suráfrica fue acaso la primera mina de la que tenemos testimonio, ya que junto a las muchas hachas de

mano encontradas en el lugar se encontraron piezas de ocre extraídas de la roca local.[88] En Terra Amata, en el sur de Francia, un yacimiento datado en trescientos ochenta mil años, se ha encontrado ocre vinculado a herramientas achelenses y en este caso los fragmentos presentan señales de haber sido empleados. ¿Significa esto que el hombre primitivo los utilizó como «lápices» y que, en consecuencia, poseía un comportamiento simbólico? Aunque la posibilidad es atractiva, el hecho es que hoy en día existen pueblos tribales que emplean el ocre para tratar las pieles de los animales o bien como repelente de insectos, para detener el sangrado o como protección para el sol. El ocre acaso haya sido el primer medicamento.[89]

Si avanzamos hasta hace trescientos o trescientos cincuenta mil años, encontramos tres viviendas en el yacimiento de Bilzingsleben, cerca de Halle, en Alemania, cada una consistente principalmente en montones de piedras y huesos, aunque también hay pruebas de la existencia de hogares y de áreas especiales para la fabricación de herramientas. Estos primitivos talleres contaban incluso con piedras «yunque».[90] En 2003 se anunció que los cráneos de dos *Homo sapiens* adultos y un niño desenterrados en la aldea de Herto, a unos doscientos treinta kilómetros al nororiente de Addis Abeba, tenían unas enigmáticas marcas hechas con utensilios de piedra que sugerían que la piel les había sido arrancada después de morir. ¿Es posible que ello fuera algún tipo de ritual funerario?

Los primeros signos indiscutibles de un entierro intencionado tienen entre noventa y ciento veinte mil años y fueron hallados en las cuevas de Qafzeh y Skhul en Israel.[91] Los huesos encontrados en estas «tumbas» eran muy similares a los de los humanos modernos, pero el cuadro se complica aquí con la llegada de los neandertales. Sabemos que desde hace cerca de setenta mil años, tanto los neandertales (de los que nunca se han hallado restos en África o las Américas) como el *Homo sapiens* enterraban, al menos en ciertas ocasiones, a sus muertos. Éste, por supuesto, es un desarrollo muy significativo, y acaso sea resultado de la siguiente idea puramente abstracta después de la que llevó a la estandarización de las herramientas. Los entierros intencionales podrían ser indicio de una temprana preocupación por lo que ocurría después de la muerte y de una primitiva forma de religión.

La vieja imagen de los neandertales como seres brutos y primitivos ha pasado de moda en gran medida. Sabemos bastante sobre su vida intelectual y, aunque comparada con la nuestra resulte simple, el avance que representa en relación a las formas de vida que la precedieron es clara. Mientras vivieron, los neandertales se desarrollaron de forma más o menos paralela a los humanos modernos. Las últimas excavaciones realizadas en España muestran, por ejemplo, que los neandertales sabían lo suficiente como para «establecerse» en zonas de gran biodiversidad.[92] Sin embargo, la escena se enturbia con el surgimiento de los humanos anatómicamente modernos en África hace cien o doscientos mil años y su posterior difusión por todo el globo. Se cree que se trata de descendientes del *H. sapiens* arcaico, u *H. heidelbergensis*, y tenían dientes pequeños, carecían de grandes arcos superciliares y poseían un cerebro de entre mil doscientos y mil setecientos centímetros cúbicos. Desde entonces y hasta hace unos treinta y un mil años, cuando encontramos las últimas huellas de los neandertales que conocemos, ambas especies convivieron y, por tanto, los artefactos procedentes de este período pueden haber pertenecido a cualquiera de las dos. El paleontólogo francés Francesco d'Errico concluye que tanto los neandertales como los *H. sapiens* mostraron poseer «un comportamiento moderno».[93]

Desde hace cerca de sesenta mil años, por ejemplo, los depósitos de cenizas, los huesos quemados y el carbón vegetal se hacen más comunes tanto en las cavernas como a cielo abierto.[94] Al parecer, la gente del Paleolítico medio usaba el fuego, pero no había aprendido todavía a construir hogares elaborados. (El Paleolítico medio es el período de los neandertales en el que predomina la industria lítica del núcleo preparado y abarca desde hace 250 000 años hasta hace 60 000). Sólo sesenta mil años atrás encontramos indicios de un verdadero control del fuego y de hogares apropiados (en Vilas Ruivas, Portugal, y en Molodova, junto al río Dniéster, en Rusia), significativamente vinculados a reparos hechos con huesos de mamut. De hecho, parece ser que el primer uso indiscutible del

fuego no fue tanto para cocinar alimentos como para descongelar los cadáveres de grandes mamíferos que se habían congelado durante el invierno y de los que no habían podido apropiarse otros carroñeros como las hienas.[95]

En algunos de los yacimientos vinculados a los neandertales, especialmente en Oriente Próximo, se han hallado lo que parecen ser individuos enterrados, y en uno de estos casos se detectó la presencia de polen. Sin embargo, esto es aún motivo de debate, y no es del todo claro si dichos descubrimientos deben considerarse prueba de ritos funerarios: en las supuestas tumbas neandertales, más de un individuo yace con su cabeza descansando sobre su brazo, por lo que en teoría pudieron haber muerto mientras dormían y ser abandonados donde se encontraban (aunque no hay indicios de una práctica semejante entre anteriores homínidos). Otros enterramientos están acompañados de los restos de ocre rojo o cerca de cuernos de cabra clavados en la tierra. Pese a que muchos arqueólogos prefieren ofrecer explicaciones naturalistas para estos hallazgos y sugieren que el aparente vínculo es accidental, es muy probable que los neandertales enterraran a sus muertos y participaran en algún ritual, lo que implicaría una forma primitiva de religión. Desde luego, el hecho de que por esta época se multipliquen de forma repentina los esqueletos completos o casi completos recuperados resulta muy sugerente.[96]

Para valorar la relevancia de estos enterramientos es importante empezar señalando que el tamaño de la muestra es sólo de unas sesenta tumbas, lo que, dado el lapso de tiempo involucrado, significa una media de dos entierros cada mil años. Hecha esta salvedad, hay otros tres factores que vale la pena discutir. El primero y segundo se refieren a la edad y el sexo de los cuerpos enterrados. Muchos son de niños o jóvenes, los suficientes para sugerir la posibilidad de un «culto de los muertos», en especial los de menor edad, que eran enterrados con más ceremonia que los adultos, lo que acaso estaba destinado a garantizar su renacer. Al mismo tiempo, son más los hombres sepultados que las mujeres, un indicio de que éstos podrían gozar de un estatus más alto. Un tercer factor es que en el caso de un neandertal descubierto en las cavernas de Shanidar, al norte de Irak, nos encontramos frente a un hombre con un ojo ciego, que sufría de artritis y cuyo brazo

derecho había sido amputado a la altura del codo. Este individuo vivió hasta los cuarenta años y murió debido al derrumbe de unas rocas, lo que quiere decir que hasta ese momento sus compañeros habían cuidado de él.[97] La amputación del brazo indica también cierto conocimiento médico, una idea que estimuló aún más el descubrimiento en Shanidar de un segundo individuo, enterrado hace sesenta mil años con no menos de siete especies de flores, todas con propiedades medicinales, entre ellas la cola de caballo (*Ephedra*), cuyo uso tiene un larga historia en Asia tanto en el tratamiento de resfriados y afecciones respiratorias, como empleada como estimulante para promover la resistencia en expediciones de caza prolongadas.[98] ¿Se colocaron estas hierbas y flores medicinales en las tumbas porque se consideraba que eran sustancias que ayudarían a los muertos en su viaje al otro mundo? ¿O bien, como afirman los críticos de tal hipótesis, simplemente se las empleaba como lecho o, lo que sería aún más prosaico, fueron llevadas hasta las cuevas por el viento o los roedores?

El consenso entre los paleontólogos y los arqueólogos es que, hasta hace sesenta mil o cuarenta mil años el *H. sapiens* arcaico y el *H. neanderthalensis* no poseían comportamiento simbólico y tenían una capacidad bastante limitada para planear cosas con anticipación. Paul Mellars, de la Universidad de Cambridge, distingue tres grandes cambios que marcan la transición hacia el Paleolítico superior. En primer lugar, hubo un cambio en la tecnología lítica. Mientras en el Paleolítico medio «las herramientas no parecen haber sido producidas con una "plantilla mental" claramente predefinida sobre la que debía ser la forma final del producto terminado», los utensilios producidos en el Paleolítico superior, el quinto tipo de herramientas de nuestra historia, no sólo eran más pequeños y más fáciles de controlar, sino también muchísimo más estandarizados, con formas que obedecían a «"normas" morfológicas claramente preconcebidas».[99] Para Mellars es posible advertir una segunda transformación en la tecnología del hueso, que pasó del uso más o menos aleatorio de fragmentos de hueso al moldeado para diversos fines. Un tercer y último cambio sería el paso de asentamientos desestructurados a asentamientos muy estructurados, incluso rectangulares en algunos casos. Mellars sostiene que todo esto constituye casi una «cultura»

con «normas» de conducta. En conjunto, afirma, estos cambios reflejan una mayor planeación a largo plazo y un comportamiento estratégico por parte de los hombres primitivos de este período, que ahora anticipan comportamientos *futuros*.[100] Para este autor, no hubiera podido lograrse esto sin lenguaje.

Otros paleontólogos creen que el surgimiento de herramientas complicadas es, en términos cerebrales, equivalente al habla y que ambas actividades emergieron al mismo tiempo. Experimentos modernos realizados por James Steele y sus colegas han mostrado que para fabricar un hacha de mano bifaz achelense (el tercer tipo de herramientas de piedra, vinculado al *H. erectus*) eran necesarios, en promedio, 301 golpes, y unos veinticuatro minutos de trabajo. Semejante secuencia, sostienen estos investigadores, es similar a la construcción de oraciones, y señalan que los daños en el área de Broca del cerebro afectan tanto el lenguaje como los gestos con la mano y el brazo.[101] Examinaremos el lenguaje con más atención en el próximo capítulo.

Merlin Donald, profesor de psicología de la
Queen’s
University de Toronto, considera que el período que hemos estado describiendo, el comprendido, digamos, entre hace cuatrocientos mil años y hace cincuenta mil, es posiblemente el más trascendental de la historia. Donald identifica tres etapas en el desarrollo de la mente moderna, cada una de las cuales implica una transición. La primera etapa consiste en lo que denomina pensamiento «episódico», ejemplo del cual son los grandes simios. Su comportamiento, afirma, consiste en respuestas inmediatas a su entorno, y viven su vida «completamente en el presente», como una serie de episodios concretos, con una memoria específica para acontecimientos específicos en contextos específicos.[102] La segunda forma de pensar y actuar, tipificada por el *H. erectus*, es «mimética». Según Donald, el mundo de *H. erectus* era *cualitativamente* diferente de todo lo que le precedió y es ello lo que lo hace tan importante. *H. erectus* vivía en una «sociedad en la que la cooperación y la coordinación social de las acciones era central para la estrategia de supervivencia de la especie».[103] Pese a

carecer de lenguaje, *H. erectus* desarrolló una cultura con base en la mimesis, en la imitación de sonidos, gestos y expresiones faciales, etc. Éste fue un cambio cualitativo, afirma Donald, porque permitió la intencionalidad, la creatividad, la referencia, la coordinación y, acaso por encima de cualquier otra cosa, la pedagogía, la aculturación de los jóvenes. Lo crucial aquí es que por primera vez las mentes de los individuos dejan de estar aisladas. «Incluso animales tan complejos como los simios no tienen otra opción que enfrentarse al mundo por sí mismos debido a que no pueden compartir ideas y pensamientos de forma detallada. Cada simio aprende sólo lo que es capaz de aprender por sí mismo. Cada nueva generación empieza desde el principio porque los viejos mueren con su sabiduría encerrada para siempre en sus cerebros… La mente aislada no conoce atajos».[104] No obstante, la mimesis sólo permitía un progreso muy lento y *H. erectus* probablemente tardó medio millón de años en domesticar el fuego y tres cuartos de millón de año para adaptarse al frío.[105] No obstante, Donald está convencido de que produjo muchos artefactos culturales antes de que apareciera el lenguaje y se diera la siguiente transición hacia el pensamiento «mítico». El paso a la mimesis, sostiene Donald, dividió la historia en dos, fue en ese momento, según sus palabras, cuando «el Gran Homínido escapó del sistema nervioso».[106] Examinaremos las siguientes transiciones más adelante.

Recrear las primeras ideas del hombre primitivo e inferir su vida mental a partir de vestigios tan exiguos como las toscas herramientas de la Edad de Piedra es ya un logro intelectual de primer orden por parte de los paleontólogos de nuestra era. Una y otra vez, los restos encontrados nos cuentan —o les hacemos contar — un relato coherente. No obstante, el acuerdo se desvanece al llegar a lo ocurrido hace sesenta mil o cuarenta mil años. Según un grupo de arqueólogos y paleontólogos, al alcanzar esta época ya no tenemos que depender de trozos de piedra y fragmentos de hueso adecuados para comprender el comportamiento de nuestros ancestros. En un lapso (relativamente) corto disponemos de una fantástica riqueza de material que justifica con creces la caracterización de este período como una «explosión creativa»,

propuesta por el historiador John Pfeiffer.[107]

En el otro bando encontramos a los «gradualistas», que piensan que no hubo verdadera explosión en ningún sentido y que las habilidades intelectuales del hombre simplemente se ampliaron a un ritmo constate, algo que, ellos también afirman, corroboran las pruebas. El artefacto más desconcertante en este debate es la supuesta figurilla de Berekhat Ram. Durante la realización de una excavación en Berekhat Ram, Israel, en 1981, Naama Goren-Inbar, de la Universidad Hebrea de Jerusalén, encontró un pequeño «guijarro» de un color marrón amarillento y tres y medio centímetros de alto. La forma natural del guijarro recuerda la de la figura femenina, pero análisis microscópicos realizados por investigadores independientes han mostrado que esta similitud ha sido realzada mediante incisiones artificiales.[108] Se ha calculado que el guijarro tiene
233 000
años, no obstante, lo que se cuestiona con severidad es su condición de objeto artístico. En su momento, fue el único objeto de este tipo entre los seis mil ochocientos artefactos encontrados en el yacimiento, y los arqueólogos escépticos consideran que no representa más que el «esbozo» realizado por un hombre primitivo «en una tarde lluviosa».[109] Los gradualistas, por su parte, colocan la figurilla de Berekhat Ram al lado de las lanzas halladas en Schöningen (hace
400 000
años), un «cuchillo» de hueso encontrado en un yacimiento en el valle del Semliki, en Zaire, de
174 000
-
82 000
años de antigüedad, algunas conchas de *Glycymeris* perforadas y pintadas con ocre encontradas en Qafzeh, en Israel (hace
100 000
años), algunas cuentas perforadas hechas con las cáscaras de huevos de avestruz descubiertas en el valle del río Loiyangalani, en Tanzania (entre
110 000
-

45 000
años), un colmillo tallado de jabalí verrugoso recuperado en la cueva Border, en Suráfrica, de ochenta mil años de antigüedad y algunas cuentas hechas con conchas de moluscos encontradas en la cueva de Blombos, también en Suráfrica, de entre ochenta mil y setenta y cinco mil años de antigüedad (para llegar a la cueva las conchas tuvieron que ser transportadas unos veinte kilómetros desde el río más cercano y las cuentas parecen tener rastros de ocre). Todos estos hallazgos, sostienen los gradualistas, evidencian que las capacidades mentales del hombre primitivo se desarrollaron de forma gradual, y quizá no en Europa. De hecho, insinúan que Europa es la «cuna de la civilización» sólo porque los países de este continente disponen de servicios arqueológicos mejor desarrollados, lo que les ha permitido realizar muchos descubrimientos, y que si los países de Asia y África pudieran contar con instituciones similares estos hallazgos, hasta el momento, como reconocen, bastante exiguos, se multiplicarían, dando lugar a un cuadro muy diferente.

La balanza se ha inclinado en uno u otro sentido en más de una ocasión. Los gradualistas, por ejemplo, sufrieron un duro revés en relación a otra importante prueba, la supuesta «flauta» eslovena descubierta en 1995 y anunciada a bombo y platillo como el instrumento musical más antiguo del mundo. Encontrada en Divje Babe, cerca de Reke, al oeste de Eslovenia, y fechada en
54 000
años, la «flauta» consistía en un trozo de hueso de forma tubular con cuatro orificios en línea recta, dos de ellos completos y dos incompletos. El hueso era el fémur de un oso joven y era el único hueso entre los seiscientos encontrados en la misma cueva que estaba perforado de esa manera. Lo que llamó la atención de los arqueólogos fue el hecho de que los orificios tenían aproximadamente un centímetro de diámetro y estaban separados entre sí dos centímetros y medio, una configuración que se adapta muy bien a las dimensiones de una mano humana. Según algunos investigadores, el instrumento permitía tocar completa «la escala de siete notas en la que se basa la música occidental».[110] Sin embargo, Francesco
d’Errico

y un equipo de colegas del Centro Nacional de Investigaciones Científicas (CNRS) en Burdeos consiguieron demostrar que esta sugerente disposición era en realidad consecuencia de un acontecimiento completamente natural: el que el hueso hubiera sido roído por otros carnívoros, quizá osos. Huesos con perforaciones similares han sido hallados en varias cuevas en España, en el País Vasco.[111]

No obstante, durante los últimos años los gradualistas han reaparecido con fuerza. Stephen Oppenheimer, del Green College, en la Universidad de Oxford, ha reunido las pruebas que respaldan esta hipótesis en su libro *Los senderos del Edén: Orígenes y evolución de la especie humana*.[112] En él, Oppenheimer señala que las hachas de mano producidas mediante la técnica del núcleo preparado y que podían tener empuñadura, ya estaban siendo fabricadas en África por el *H. sapiens* arcaico hace trescientos mil años. Estos primitivos humanos ya usaban pigmentos hace doscientos ochenta mil años, también pendientes hechos con conchas perforadas entre ciento treinta mil y ciento cinco mil años atrás, y fabricaban «lápices» de hematites y herramientas óseas como puntas de arpón hace cien mil años. La Figura 1 muestra la cronología propuesta por este autor para el surgimiento de diversos progresos cognitivos. La conclusión de Oppenheimer es que hace ciento cuarenta mil años ya habían hecho aparición «la mitad de las catorce pistas del comportamiento y de las habilidades cognitivas que sustentaron las que al final nos llevaron a la luna».[113]

A pesar de la fortaleza exhibida recientemente por los gradualistas, sigue siendo verdad que hace unos cuarenta mil años apareció de forma súbita un *arte* de aspecto moderno y de tal belleza y perfección que desborda la imaginación de todo el que tropieza con él. Este arte adopta tres grandes formas: las famosas pinturas rupestres, encontradas principal, pero no exclusivamente en Europa; las estatuillas denominadas Venus, encontradas en un amplia zona de Europa oriental y occidental; y las cuentas multicolores, que en cierto sentido constituyen el testimonio más importante de todos. Lo que destaca en este repentino surgimiento del arte es su abundancia y sofisticación. Aunque en el norte de España ese surgimiento está representado principalmente por grabados, las pinturas se extienden desde Francia meridional hasta

Australia. Cuando se descubrió por primera vez el arte rupestre en el siglo XIX fue necesario que pasaran muchos años antes de que se aceptara que las imágenes eran realmente antiguas, debido a que su realismo y naturalidad las hacía parecer modernas y, por tanto, se pensó que debían de ser falsificaciones. Sin embargo, en la actualidad su autenticidad es por lo general aceptada (todavía hay quienes la ponen en duda) y la difusión de las pinturas a lo largo de Eurasia y el hecho de que su datación sea tan consistente hacen pensar que hace unos cuarenta mil años algo de gran importancia estaba ocurriendo (aunque, por supuesto, este arte no deba ser considerado un fenómeno aislado). Ese «algo» es, de acuerdo con la expresión usada por los expertos, la transición del Paleolítico medio al Paleolítico superior y, probablemente, sea el campo de estudios más excitante de la paleontología en nuestros días.

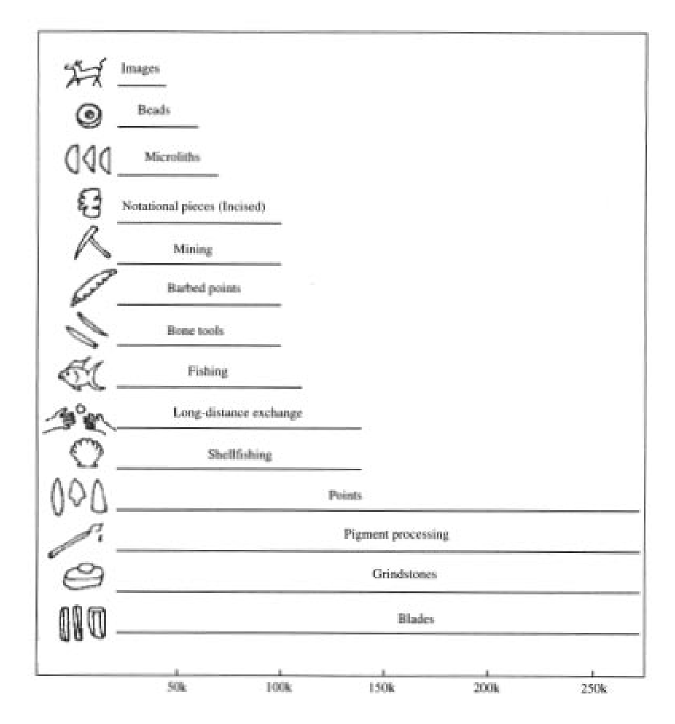


FIGURA 1. La cronología de las habilidades cognitivas primitivas.

FUENTE: Stephen Oppenheimer, *Los senderos del Edén*: *Orígenes y evolución de la especie humana*, Crítica, Barcelona, 2004,

p. 129.

El surgimiento del arte fue tan repentino (en términos paleontológicos) y tan generalizado que muchos científicos piensan que tuvo que ser reflejo de un importante cambio en el desarrollo mental del hombre primitivo. Fue, en palabras de Steven Mithen, «cuando tuvo lugar el último gran rediseño de la mente».[114] Una vez más nos encontramos con una brecha temporal, entre la aparición de los humanos anatómicamente modernos, hace cien o ciento cincuenta mil años, y la explosión creativa de cuarenta o sesenta mil años atrás. Una explicación para ese hiato nos la proporciona el clima. Las presas de caza disponibles cambiaron en respuesta al avance y retroceso de los glaciares, lo que hizo necesario contar con un equipo mucho más variado y, también, con un registro de los animales utilizables y sus movimientos estacionales. Sin embargo, esto, una vez más, encaja demasiado bien. Una segunda explicación climática, y bastante polémica, es que la erupción del volcán del monte Toba hace setenta y un mil años provocó un invierno volcánico en todo el planeta que se prolongó durante diez mil años y que redujo de forma drástica la población de animales y seres humanos. A continuación habría tenido lugar un período de extrema competición por los recursos, durante el cual se habrían desarrollado con gran rapidez grupos muy dispares entre sí, lo que habría estimulado las innovaciones. Una explicación adicional de la «explosión creativa» se infiere del arte mismo. Al noroeste de España y al suroeste de Francia (pero no en otras partes) buena parte de él está contenido en cuevas de difícil acceso, en las que la superposición de imágenes revela que estos nichos y grietas subterráneos fueron visitados una y otra vez, durante siglos y, de hecho, durante milenios. Lo que se sospecha, por tanto, es que el arte rupestre debe entenderse como escritura tanto como arte, un registro secreto y sagrado de los animales de los que el hombre primitivo dependía para obtener alimento. (Respalda esta idea el hecho de que muchas tribus contemporáneas que realizan pinturas rupestres no tienen un término equivalente a «arte» en sus lenguas).[115] Las pinturas y grabados rupestres eran en realidad un registro que, posiblemente, señalaba qué animales vivían en la zona, cuándo y en qué cantidad, y qué rutas seguían; el arte rupestre sería, por tanto, un reflejo de lo que el hombre

primitivo sabía sobre los animales y una prueba de su capacidad para planear con anticipación. Estos registros, que en principio también habrían podido realizarse en el exterior, habrían sido transferidos a lugares inaccesibles en parte por razones de seguridad (de manera que grupos rivales no pudieran encontrarlos) y en parte por razones rituales: el hombre primitivo podría haber rendido culto a los animales, ya que su supervivencia dependía de la abundancia de éstos. En este sentido, es posible que las cuevas también hayan sido templos y que fueran escogidas no sólo por su inaccesibilidad, sino porque se las consideraba de alguna forma umbrales hacia el inframundo. Según el prehistoriador francés André Leori-Gourhan, el arte rupestre de Europa conforma un «único sistema ideológico», una «religión de las cavernas».[116]

Existen dos grandes interrogantes alrededor de este arte que es importante formular. En primer lugar, ¿por qué surgió «completamente formado», por qué no conocemos versiones primitivas? Y en segundo lugar, ¿qué significa? Una razón por la que surgió «completamente formado» es que quizá las versiones previas fueron realizadas en materiales perecederos y no han sobrevivido hasta nuestros días. Steven Mithen, sin embargo, tiene una razón «más profunda» para explicar este hecho. Como hemos señalado, este investigador cree que tres tipos distintos de inteligencia evolucionaron en el cerebro del hombre primitivo: una inteligencia técnica, una inteligencia social y una inteligencia de la historia natural; pues bien, Mithen considera que en algún momento, entre cien mil y cuarenta mil años atrás, estos tres tipos de inteligencia por fin se integraron para dar lugar al cerebro moderno que hoy conocemos. De hecho, afirma que el arte primitivo evidencia tanta pericia técnica y posee tal poder emotivo, que es en sí mismo la mejor prueba de esta última reestructuración de la mente. Por supuesto, todo esto es especulativo: no hay más pruebas que apoyen la concepción de Mithen.

Richard Klein, profesor de ciencias antropológicas en la Universidad de Stanford, en California, tiene una teoría diferente. Cree que la evolución cultural de la humanidad se inició con una o más mutaciones genéticas que «transformaron la capacidad comunicativa» del hombre.[117] El profesor Klein sostiene que «un juego de genes para el lenguaje y la creatividad, acaso tan pocos

como diez o tantos como mil, se desarrollaron debido a una mutación aleatoria», lo que dio lugar a un nuevo modelo de cultura humana. Como ejemplo de ello, cita al gen FOXP2, descubierto en 2001 entre los quince miembros de una gran familia londinense (la familia «KE»), que durante generaciones ha padecido severos problemas del lenguaje y el habla. Los investigadores han mostrado que la versión humana de este gen se diferencia sólo en tres moléculas, de un total de 715, de la versión que poseen los ratones, y en sólo dos moléculas de la versión presente en los chimpancés. Los científicos alemanes que identificaron la mutación sostienen que ésta ocurrió hace doscientos mil años y que se difundió con rapidez en un lapso de entre diez y veinte mil años (o bien, entre quinientas y mil generaciones humanas). «Una difusión tan veloz indica a los biólogos que la nueva versión del gen debió de haber conferido una ventaja evolutiva significativa a los ancestros humanos que tuvieron las suerte de heredarlo».[118] Otra explicación para la explosión cultural nos la proporciona la demografía. Hasta hace alrededor de setenta mil años, la densidad de la población humana era bastante baja. Sabemos esto porque los principales animales empleados como comida en esa época eran ejemplares adultos de especies que tardan un buen tiempo en madurar (tortugas, por ejemplo). Después, es posible advertir un cambio en la dieta del hombre primitivo, que privilegia animales como el ciervo, que se reponen a sí mismos con mayor rapidez. Este incremento en la competencia pudo haber estimulado tanto el desarrollo de nuevos modelos de hachas de mano como el florecimiento del arte rupestre, que debe ser entendido, como hemos señalado, como un registro secreto de los movimientos de la caza.[119] Por esta época también se observa un cambio hacia la comida marina.

Los gradualistas sostienen que todo esto es un espejismo y que el arte y demás formas de comportamiento simbólico habían estado desarrollándose cien o doscientos cincuenta mil años antes de que la supuesta «explosión» tuviera lugar (el inconveniente es que no se han conservado testimonios de ese desarrollo o están todavía por encontrarse). Esto, afirman, explicaría por qué el arte aparece «completamente formado» en las cuevas europeas: las técnicas habrían evolucionado durante generaciones. Además, señalan, el

arte aparece desarrollado por completo en Australia inmediatamente después de la llegada de los primeros seres humanos allí. De acuerdo con esta teoría, es lógico concluir que la *habilidad* para producir obras de arte semejantes tenía que haber evolucionado antes de que los emigrantes abandonaran el continente africano.[120]

Establecer el significado del arte primitivo resulta mucho más complicado. Entre hace cuarenta mil y treinta mil años advertimos una enorme cantidad de desarrollos, que abarcan no sólo las famosas y sorprendentes pinturas rupestres de Lascaux, Altamira y Chauvet, sino también la producción de objetos para el adorno personal como las cuentas, los pendientes y los dientes de animal perforados, de figuras talladas en marfil que tienen cuerpo humano y cabeza de león, bisonte u otros animales, y de marcas en forma de V grabadas sobre las piedras. Los paleontólogos tienen pocas dudas de que estas imágenes son intencionales y de que transmiten información de algún tipo. En ciertas tribus australianas contemporáneas, por ejemplo, un simple círculo puede, en diferentes contextos, servir para representar un incendio, una montaña, un campamento, un manantial, los pechos femeninos e incluso huevos. Por tanto, es posible que nunca consigamos reconstruir por completo el significado del arte antiguo, aunque podamos advertir en él la idea del arte como medio de almacenar información.[121] Muchas de las nuevas herramientas hechas con cuernos y huesos que surgen en el Paleolítico superior están decoradas, y John Pfeiffer las considera, junto con las pinturas rupestres, «enciclopedias tribales». Un hecho básico que debe tenerse en cuenta es que quizá (dado que nada en este terreno es una certeza) la mayoría del arte del Paleolítico fuera creado durante la última Edad de Hielo, en medio de unas condiciones ambientales en extremo severas. Ello debería ayudarnos a entender el significado de esta producción artística, que al menos en parte tuvo que ser una respuesta a tal situación.[122] Así, por ejemplo, podemos realizar algunas conjeturas a partir del hecho de que mientras el cuerpo de muchos animales aparece dibujado de perfil, sus pezuñas se representan completas, lo que sugiere que se intentaba memorizar su forma o emplearla para instruir a los niños.[123] Aún hoy, los wopkaimin, una tribu de cazadores-recolectores de Papúa

Nueva Guinea, exhiben los huesos de los animales que atrapan sobre la pared trasera de sus casas, dispuestos como una especie de «mapa» que ayuda a recordar el comportamiento del animal.[124]

Las generalizada representación de la figura femenina en estatuillas es otra forma de arte paleolítico que exige algún comentario. En este grupo se incluyen los llamados «guijarros Venus» encontrados en Japón, piedras grabadas en las que es posible advertir lo que parecen ser los pechos y las faldas de una mujer y que se remontarían a
12 165
años antes del presente; la «Venus de Galgenberg», hallada cerca de Krems, en la baja Austria, una pieza de treinta y un mil años de antigüedad; más importantes todavía son las Venus talladas descubiertas por buena parte de Europa, en un arco que va de Francia hasta Siberia, la mayoría de las cuales pertenecen al denominado período gravetiense (hace unos veinticinco mil años). Como acaso era inevitable, estas figuras han suscitado bastantes polémicas y controversias. Muchas de ellas (pero en absoluto todas) tienen grandes pechos y barrigas, lo que sugiere que se trata de embarazadas. Muchas (pero no todas) tienen vulvas dilatadas, lo que indica que están a punto de dar a luz. Muchas (pero no todas) están desnudas. Muchas (pero no todas) carecen de rostro pero lucen complicados peinados. Muchas (pero no todas) están incompletas y carecen de pies o manos, como si su creador se hubiera propuesto dotar a su figura únicamente de características sexuales. Algunas (pero no todas) tienen huellas de haber estado cubiertas de ocre rojo, ¿era ello un símbolo de la sangre menstrual? Algunos críticos, como el arqueólogo Paul Bahn, han señalado que debemos ser muy cuidadosos al interpretar estas figuras en clave erótica, una práctica que dice mucho más de los modernos paleontólogos que de los hombres primitivos. Richard Rudgley considera importante esta advertencia y subraya que la representación de los genitales femeninos en este período está más relacionada con su función en la reproducción que con el placer sexual. Por ejemplo, en la caverna de Cougnac, en Quercy, Francia, hay una cavidad natural que (a ojos modernos) tiene la forma de una vulva, una semejanza que al parecer también advirtió el hombre primitivo que la pintó con ocre rojo «para simbolizar el

flujo menstrual».[125] Entre las imágenes encontradas en 1980 en la cueva de Ignateva, al sur de los Urales, en Rusia, se halló una figura femenina con veintiocho puntos rojos entre sus piernas, una referencia más que probable al ciclo menstrual.[126] En Mal'ta, Siberia, arqueólogos soviéticos descubrieron casas divididas en dos mitades; mientras en una sólo se encontraron objetos de uso masculino, en la otra se hallaron estatuillas femeninas. ¿Significa esto que los hogares estaban ritualmente divididos de acuerdo al sexo?[127]

Si bien algunas de estas primitivas «imágenes sexuales» han sido sobreinterpretadas, no deja de ser cierto que el sexo *es* uno de los principales temas del arte primitivo y que los órganos sexuales femeninos fueron representados de forma muchísimo más amplia que los masculinos. De hecho, *no* existen figurillas masculinas en el período gravetiense (hace unos veinticinco mil años), lo que respaldaría la hipótesis de la distinguida arqueóloga lituana Marija Gimbutas (expuesta en el capítulo 3) de que el hombre primitivo veneraba a una «Gran Diosa» en lugar de a un dios. El desarrollo de tales creencias posiblemente tuviera relación con lo que en esa época debió de haber sido el gran misterio del nacimiento, la maravilla de la lactancia y la perturbadora aparición de la menstruación. Randall White, profesor de antropología de la Universidad de Nueva York, anota además una idea fascinante: que estas figuras proceden de una época (y tal época tuvo que haber existido seguramente) en la que el hombre primitivo aún no había establecido el vínculo entre el coito y el nacimiento. En tal momento, el nacimiento de un nuevo ser humano debía de ser visto como un verdadero milagro, y el hombre primitivo acaso pensaba que, para dar a luz, la mujer tenía que recibir algún espíritu, digamos, de los animales (lo que explicaría las figuras con cabeza de animal). Hasta que el vínculo entre relación sexual y embarazo no fue inferido, la mujer debió de haber parecido una criatura misteriosa y maravillosa, y en cualquier caso mucho más que el hombre.

Olga Soffer, de la Universidad de Illinois, también señala que algunas de las Venus parecen lucir gorras tejidas y opina que la invención de los textiles fue muy temprana. Según afirma, ha

encontrado impresiones de redes en fragmentos de arcilla de yacimientos del Paleolítico superior en Moravia y Rusia, lo que sugiere la posibilidad de que se emplearan redes para cazar. Soffer también cree que hace sesenta mil años el hombre primitivo ya fabricaba cuerdas a partir de fibras vegetales, lo que le permitió construir embarcaciones y colonizar Australia.[128]

Las cuentas aparecen por primera vez en la cueva de Blombos, en Suráfrica, hace ochenta mil o setenta y cinco mil años, y son ya comunes hace dieciocho mil; sin embargo, su aparición más espectacular se da hacia el final de la «explosión creativa», en una serie de entierros de veintiocho mil años de antigüedad en un yacimiento en Sungir, Rusia. Randall White, el arqueólogo que estudió estas cuentas, describe tres entierros: el de un hombre de sesenta y seis años, el de un niño y el de una niña. Los cuerpos estaban adornados con, respectivamente, 2936, 4903 y 5274 cuentas, además de, en el caso del adulto, un gorro de abalorios con dientes de zorro y veinticinco brazaletes hechos con marfil proveniente de los colmillos de un mamut. Según los experimentos realizados por White, producir cada cuenta requería entre una y tres horas, por lo que en el caso de este hallazgo en particular estaríamos hablando de un trabajo que habría tardado entre trece mil y treinta y nueve mil horas (o, lo que es lo mismo, entre dieciocho y cincuenta y cuatro meses sin interrupciones). Aplicar el adjetivo «decorativo» al fruto de una labor semejante resulta difícil y, por tanto, es necesario que nos preguntemos si estas cuentas son un indicio de algo más importante, de una forma de distinción social o, quizá, de alguna religión primitiva. White está convencido de que ya había distinciones sociales hace
28 000
años por una razón en particular: es imposible que todos en Sungir fueran sepultados con millares de cuentas cuya fabricación requería tanto esfuerzo (a duras penas habría tiempo para trabajar de verdad). Es posible, por tanto, que las personas que fueron enterradas con estas cuentas fueran figuras religiosas de algún tipo. Por otro lado, el que la decoración de cada uno fuera diferente sugiere que los humanos estaban adquiriendo ya cierta conciencia del «yo».[129]

La sola presencia en las tumbas de objetos de cualquier tipo

constituye un indicio de que los hombres primitivos al menos creían en la posibilidad de otra vida, lo que a su vez implicaría la creencia en seres sobrenaturales. Los antropólogos distinguen tres requisitos para hablar de religión: la creencia en que un componente no físico del individuo pueda sobrevivir después de la muerte (el «alma»); la creencia en que ciertos individuos dentro de la sociedad estén particularmente dotados para recibir inspiración de agentes sobrenaturales; y la creencia en que ciertos rituales pueden producir cambios en el mundo real.[130] Las cuentas halladas en Sungir sugieren con fuerza que los autores de los enterramientos creían en la otra vida, aunque no tenemos forma de saber cómo concebían el «alma». Como hemos señalado, las recónditas cavernas que decoran las espléndidas pinturas rupestres de este período fueron seguramente centros rituales (estaban iluminadas por primitivas lámparas, de las cuales se han encontrado varios ejemplos, empleando mechas de musgo untadas de grasa animal, un uso más del fuego). En las cuevas de Les Trois-Frères, en Ariège, en el sur de Francia y cerca de la frontera española, se encuentra lo que parece ser una figura humana con una piel de herbívoro a sus espaldas, cola de caballo y cornamenta: en otras palabras, un chamán. A finales de 2003 se anunció el hallazgo de varias figuras talladas en marfil en una cueva cerca de Shelklingen, en las montañas Jura, en Baviera. Entre éstas se encontraba un *Löwenmensch*, un «hombre león», mitad hombre, mitad felino, de entre treinta y tres mil y treinta y un mil años de antigüedad, un indicio de que para entonces ya existía algún sistema de creencias religiosas, mágicas o chamánicas de cierta sofisticación.

David Lewis-Williams está convencido de la naturaleza chamánica de las primeras religiones y de su relación con la composición del arte rupestre, y sostiene que, con el surgimiento del lenguaje, el hombre primitivo pudo compartir la experiencia de dos y quizá tres estados de conciencia alterados: los sueños, las alucinaciones producto de las drogas y el trance. Tales experiencias habrían convencido al hombre primitivo de la existencia de un «mundo espiritual» en algún otro lugar, y las cuevas, que conducían a un mundo subterráneo misterioso, debieron de parecer el único emplazamiento práctico para acceder ese otro mundo. Lewis-Williams piensa que algunas de las líneas y garabatos propios del

arte de las cavernas son un intento de plasmar lo que denomina imágenes «entópicas» (producidas entre la retina y el córtex visual) y fueron realizadas por personas que en verdad «veían» las estructuras de sus cerebros bajo la influencia de las drogas.[131] No menos importante, advierte, es el hecho de que muchas pinturas y grabados rupestres aprovechen formas y contornos naturales de las rocas en las que advertían similitudes con, por decir algo, la silueta de un bisonte o la cabeza de un caballo. El arte, sugiere, tenía como objetivo «liberar» las formas que estaban «prisioneras» en la roca. Aplicando el mismo criterio, las marcas dejadas por los dedos de estos artistas primitivos sobre las rocas blandas y las famosas impresiones de manos serían una especie de antigua «imposición de las manos», destinada también a liberar las formas encerradas en la roca.[132] Lewis-Williams también advierte cierta forma de organización en las cuevas. Es probable, piensa, que la población en general se reuniera en la boca de la cueva, la entrada al inframundo, acaso empleando representaciones simbólicas hoy perdidas; sin embargo, el ingreso a la caverna propiamente dicha sólo se habría permitido a unos pocos elegidos. Del hecho de que las cámaras de mayor resonancia contengan más imágenes que las de menor resonancia, Lewis-Williams infiere que el ritual debía incluir un componente «musical», ya se consiguiera golpeando las estalactitas o mediante primitivas «flautas» (de las que se han hallado restos) y tambores.[133] Por último, los sectores más recónditos de las cuevas habrían estado reservados exclusivamente a los chamanes. Algunas de estas áreas contienen altos niveles de CO_2, una atmósfera que ya por sí sola puede inducir estados de conciencia alterados. En cualquier caso, es en estos reducidos espacios donde los chamanes habrían buscado sus visiones. Algunas drogas pueden provocar la sensación de ser pinchado o apuñalado, algo que coincide con algunas de las imágenes encontradas en las cuevas, en las que hay figuras cubiertas de líneas cortas. Esto, combinado con la necesidad que tiene el chamán de adoptar una nueva personalidad en cada ocasión (como ocurre aún hoy en tribus de la «edad de piedra»), podría constituir el origen de la idea de muerte y renacimiento, así como de la de sacrificio, que, como veremos, ocupa un lugar preponderante en posteriores creencias

religiosas.[134]

La teoría de Lewis-Williams es muy seductora, pero continúa siendo especulativa. Con todo, de lo que sí podemos estar seguros es de que el complejo arte de las cavernas, y las antiguas ceremonias en las que se enmarcaba, no habrían sido posibles sin lenguaje. Para Merlin Donald la transición al conocimiento y comunicación miméticos fue la transformación más importante de la historia, pero la aparición del lenguaje articulado no fue sin duda un cambio menos trascendental.

Es demasiado pronto para afirmar si el cuadro que hemos expuesto en las páginas precedentes tendrá que ser modificado radicalmente como consecuencia del descubrimiento del *Homo floresiensis*, en la isla indonesia de Flores, anunciado en octubre de 2004. Esta nueva especie del género *Homo*, cuyo pariente más cercano parece haber sido *Herectus*, vivió hasta hace trece mil años, tenía escasamente un metro de alto y una capacidad cerebral de
380 cm^3. Con todo, parece haber caminado de forma erguida, fabricado herramientas líticas bastante complejas y, quizá, controlado el fuego; por lo demás, sus ancestros tuvieron que haber alcanzado Flores en balsas, dado que no hay pruebas de que la isla hubiera estado nunca unida al continente asiático. Su pequeño tamaño se explica probablemente por su adaptación a un ambiente en el que no había grandes predadores. Pero la cuestión es que, por el momento, la nueva especie evidencia que el tamaño del cerebro y la inteligencia pueden no estar tan íntimamente vinculados en las antiguas especies de homínidos como anteriores investigaciones habían sugerido.[135]

Capítulo 2

LOS ORÍGENES DEL LENGUAJE Y LA CONQUISTA DEL FRÍO

La adquisición del lenguaje es quizá *el* aspecto más interesante y polémico de la vida intelectual del hombre primitivo. Junto a la cognición mimética (en caso de que Merlin Donald esté en lo cierto), la adquisición del lenguaje es, hasta donde sabemos, la característica más importante que separa al *Homo sapiens* de los demás animales. En vista de que la gran mayoría de las ideas que examinaremos en el resto del libro fueron expresadas en palabras (a diferencia de, digamos, las que se manifiestan en la pintura, la música o la arquitectura), entender la invención y evolución del lenguaje es fundamental.

Con todo, antes de abordar la cuestión del lenguaje en sí, es importante que consideremos por qué se desarrolló. Como hemos bosquejado en el capítulo 1, el cerebro del *Homo habilis* evidencia un marcado crecimiento respecto a los homínidos que lo precedieron, crecimiento vinculado a un progreso de la tecnología de los utensilios líticos. En el contexto de este capítulo resulta significativo el descubrimiento de herramientas de piedra a una distancia de hasta diez kilómetros desde la fuente de la materia prima, lo que implica que, desde *H. habilis*, el hombre primitivo era capaz de crear «mapas mentales», de planear y anticiparse, de predecir el lugar en el que encontraría a sus presas y transportar hasta allí sus útiles con antelación. Éste era ya un comportamiento intelectivo que superaba con creces las capacidades de otros primates. Pero además, gracias a los restos encontrados en los yacimientos arqueológicos, sabemos que el hombre primitivo comía antílopes, cebras e hipopótamos. Se trata de animales de gran tamaño y su búsqueda debió de haber obligado a estos primeros humanos a competir con las hienas por la carroña, y a enfrentarse

con las propias presas cuando cazaba. Algunos paleontólogos sostienen que no habrían podido hacer cualquiera de estas cosas en solitario y acaso tampoco en pequeños grupos. Algunos zoólogos han advertido que en los primates existe cierta relación entre el volumen cerebral y las dimensiones medias de los grupos sociales que forman. De hecho, hay quienes piensan que existe una correlación entre el tamaño del cerebro y lo que Steven Mithen denomina inteligencia social. Según un cálculo, los australopitecos vivían en grupos de entre sesenta o setenta individuos por término medio, mientras que *H. habilis* lo hacía en grupos de alrededor de ochenta individuos.[136] El «grupo cognitivo» básico del hombre primitivo estaba formado por estos individuos con los que tenía que relacionarse diariamente y, sostienen los paleontólogos, la evolución de la inteligencia social humana se vio impulsada por su crecimiento. Una vez que el lenguaje se hubo desarrollado, distinguir a un miembro del grupo de otro, e identificar a los propios parientes dentro del grupo, se hizo mucho más fácil; y lo sería aún más con la aparición de las cuentas, los pendientes y demás formas de adorno corporal que permitían a cada uno de sus miembros subrayar su individualidad. En oposición a esto, George Schaller, a quien mencionamos al comienzo del capítulo anterior, señala que los leones pueden cazar en grupo con éxito sin necesidad de lenguaje.

Asimismo observamos un marcado cambio tecnológico en el Paleolítico superior, período en el que también se modifican las técnicas de caza, adelantos ambos que sin lenguaje resultan difíciles de imaginar. En Europa por lo menos, aparece entonces un amplio abanico de utensilios, entre los que se encuentran herramientas con empuñadura, arpones y dispositivos para arrojar lanzas hechas con cuernos y huesos moldeados (los primeros «plásticos»); por la misma época advertimos el desarrollo de las hojas, realizadas a partir de láminas estandarizadas que podían ser transformadas en buriles, raspadores, punzones o agujas según se requiriera.[137]

El sur de África nos proporciona dos escenarios muy diferentes al comparar los restos desenterrados en la desembocadura del río Klasies (que tienen entre
120 000
y

60 000
años de antigüedad) con los hallados en una cueva de Nelson Bay, mucho más recientes
(20 000
años de antigüedad). Este último contiene más huesos de presas grandes y peligrosas, como el búfalo y el cerdo salvaje, y bastante menos de antílope. También por esta época el hombre había desarrollado armas proyectiles como el arco y la flecha que le permitían atacar a sus presas desde lejos. Otra diferencia relevante nos la proporciona el examen de los restos de foca encontrados en ambos lugares. La edad de las focas cazadas en Klasies sugiere que sus habitantes vivían en la costa a lo largo de todo el año, «incluidas aquellas épocas en que los recursos [alimenticios] eran probablemente más abundantes en el interior».[138] Los habitantes de Nelson Bay, por el contrario, visitaban la costa entre finales de invierno y comienzos de la primavera cuando podían atrapar en la playa a las focas pequeñas, y se desplazaban al interior cuando el cambio les resultaba beneficioso.[139] Una última diferencia entre estos dos yacimientos es la relacionada con la pesca. Mientras no hay restos de peces en Klaises, éstos son predominantes en Nelson Bay. Como hemos visto antes, para esta época ya se había inventado el arpón. ¿Pudo semejante cooperación haberse conseguido sin lenguaje? ¿Es posible que el concepto de punta de presa del arpón hubiera sido transmitido sin una palabra para designarlo?

La repentina aparición de seres humanos primitivos en entornos difíciles, y en particular en aquellas partes del globo con temperaturas muy bajas como Siberia, nos permite realizar más inferencias sobre el origen del lenguaje. Siberia es importante porque la conquista del frío fue uno de los grandes logros de la humanidad antes de la invención de la agricultura, pero también porque constituyó el punto de partida para el que resultaría ser el experimento natural más grande de la historia humana, el poblamiento de América. Y, podríamos preguntar, ¿podría ello haber ocurrido sin lenguaje? Muchos yacimientos de la gran Siberia tienen por lo menos
200 000

años de antigüedad y su misma existencia nos obliga a interrogarnos por la aparición del fuego (una vez más) y del vestido. Las condiciones climáticas eran tan severas allí que muchos paleontólogos creen que esta región no hubiera podido ser poblada por hombres que no confeccionaran prendas. Ahora bien, por muy burdas que estas prendas hubieran sido, su fabricación supondría una tempranísima invención de la aguja, algo de lo que no se han encontrado pruebas. En 2004 un equipo de biólogos del Instituto Max Planck de Antropología Evolutiva en Leipzig, Alemania, informó sobre las diferencias entre los piojos del cuerpo y los piojos del pelo. Mark Stoneking y sus colegas infirieron que los piojos del cuerpo «probablemente evolucionaron a partir de los piojos del pelo cuando dispusieron de un nuevo nicho ecológico, el vestido». Con base en la tasa de mutación del ADN, los científicos creen que el vestido habría aparecido hace unos 75 000 años.[140]

Para conquistar Siberia y Australia, los primeros humanos debieron de necesitar no sólo agujas para hacer ropa, sino también, en el caso de Australia, balsas o embarcaciones de algún tipo y, tanto en un lugar como en otro, de una compleja estructura social que agrupara parientes y no parientes (y distinguiera entre ambos). Todo ello habría exigido que los individuos pudieran comunicarse entre sí de forma elaborada, esto es, que dispusieran de lenguaje.[141] Los experimentos han demostrado que el proceso de toma de decisiones grupal resulta menos eficiente en conjuntos de más de seis individuos. Por tanto, sólo pueden existir grupos grandes cuando hay una jerarquía, lo que también implica la existencia de lenguaje. Al hablar de «comunicación» pensamos en proto-lenguajes que probablemente carecían tanto de tiempos verbales como de cláusulas subordinadas, en las que la acción y el pensamiento se apartan del cara a cara y del aquí y ahora.[142]

En algún momento entre 25 000 y 10 000

años atrás, el estrecho de Bering, la franja de mar que separa Siberia de América, no estaba cubierto de agua y el hombre primitivo pudo pasar caminando de Eurasia a Alaska. De hecho, durante la última glaciación esta parte del mundo tenía una configuración bastante diferente a la que hoy conocemos. Además de que la tierra hoy sumergida estaba en la superficie, Alaska y parte del actual Yukon y de los Territorios del Noroeste canadienses estaban separados del resto del continente americano por dos gigantescos bloques de hielo. Beringia, el nombre con el que arqueólogos y paleontólogos conocen esta área, era una enorme e ininterrumpida masa de tierra que empezaba en Siberia y se adentraba quinientos o seiscientos kilómetros en Norteamérica. Luego, hace unos
10 000
años (aunque, por supuesto, el proceso fue gradual), los océanos volvieron a alzarse a medida que el planeta se calentaba de nuevo y los glaciares se derretían, y de esta forma lo que hoy denominamos Viejo Mundo quedó separado del Nuevo y de Australia. De hecho, el planeta quedó dividido en dos grandes masas de tierra: por un lado, Eurasia y África; por otro, las Américas. Desde entonces el hombre primitivo continuó desarrollándose en ambos lugares, sin que durante mucho tiempo el uno advirtiera la existencia del otro. Las similitudes y diferencias en el transcurso de esa existencia independiente nos dicen mucho sobre la naturaleza humana.

Mys Dezhneva (o Uelen), el extremo oriental de Siberia, se encuentra a unos trece mil trescientos kilómetros en línea recta de la garganta de Olduvai. Sin embargo, es evidente que la ruta que recorrieron nuestros antepasados no fue en absoluto recta, y una aproximación más justa estaría cerca de los veinte mil kilómetros. Sin duda, un largo camino. Los restos encontrados por arqueólogos y paleontólogos sitúan a *H. erectus* en Asia desde hace
800 000
o
700 000
años, en relación a primitivas herramientas de tipo olduvaiense, y desde hace

400 000
o
350 000
años, en relación al uso del fuego. Las cavernas en las que se han encontrado yacimientos vinculados a *H. erectus* contienen huesos carbonizados de animales (ciervos, ovejas, caballos, cerdos, rinocerontes) lo que indica que éste empleaba el fuego para cocinar así como para calentarse. No obstante, establecer si *H. erectus* sabía hacer fuego o si, por el contrario, se limitaba a conservar vivo el producido de forma natural, resulta más difícil, aunque los enormes depósitos de carbón vegetal encontrados en algunos yacimientos sugieren que las hogueras se mantenían prendidas constantemente.

Los últimos hallazgos sugieren que los humanos anatómicamente modernos salieron de África dos veces. Una primera salida habría tenido lugar hace unos
90 000
años, cuando a través de la península del Sinaí el hombre primitivo llegó a Levante, donde este éxodo se extinguió. Una segunda migración habría ocurrido unos
10 000
años después; en esta ocasión la ruta seguida para salir de África habría sido la desembocadura del mar Rojo, la llamada «Puerta de las Lágrimas» en Etiopía. Los humanos habrían llegado a Oriente Próximo y Europa a través de los valles de Mesopotamia, y al sureste asiático saltando de playa en playa a lo largo de la costa.[143]

El estudio de los cráneos de *H. erectus* encontrados en China ha revelado una docena de sorprendentes (aunque muy debatidas) similitudes entre éstos y los de los mongoloides y los indígenas americanos. Entre estas similitudes se incluyen una prominencia medial a lo largo de la parte superior del cráneo, un aumento de la mandíbula inferior especialmente común entre los esquimales, y unos incisivos en forma de pala. En su conjunto, estos rasgos sugieren que el *H. erectus* chino aportó algunos genes a los posteriores *H. sapiens* asiáticos y americanos, aunque esta posibilidad continúa siendo motivo de gran polémica.[144] Al mismo tiempo, es importante subrayar que nunca se han encontrado huellas de la presencia de *H. erectus* o de *H. neanderthalensis* en América o por encima del paralelo 53º. Esto sugiere que

probablemente sólo *H. sapiens* fue capaz de adaptarse con éxito a climas muy fríos. Los mongoloides están adaptados al frío: disponen de un pliegue adicional en el párpado superior, narices pequeñas, extremidades más cortas y grasa adicional en sus rostros. Durante un viaje, Charles Darwin encontró en Tierra del Fuego personas que apenas necesitan ropa para soportar el frío.[145]

Algunos estudiosos asiáticos aseguran que la presencia de *H. sapiens* en la región se remonta a hace 60 000 o 70 000 años y que los humanos modernos evolucionaron en Asia de forma independiente y separada. No obstante, las pruebas fósiles que sustentan estas afirmaciones son muy débiles.[146] Mucho más probable es que los humanos anatómicamente modernos hubieran llegado a Siberia entre 40 000 y 30 000 años atrás, después de haber evolucionado en África. Además, no existen huellas de asentamientos humanos en el noreste de Siberia antes de hace 35 000 años, mientras que después de esa fecha encontramos una «explosión» de yacimientos que atestigua su presencia, un hecho que quizá tenga relación con el cambio climático.[147]

A partir de hace 35 000 años empiezan a aparecer por todo el mundo, y no sólo en Siberia, artefactos cada vez más complejos: nuevas herramientas de piedra, arpones, puntas de lanza y, lo que acaso sea lo más importante, agujas para coser y, por tanto, confeccionar prendas.[148] En Europa y Asia occidental, los neandertales fabricaron y emplearon hasta sesenta tipos de utensilios de piedra.[149] Este utillaje lítico se conoce como industria musteriense (por el yacimiento de Le Moustier, en el suroeste de Francia). En Siberia se han encontrado herramientas musterienses-levaillosenses, pero muy pocas al norte del paralelo 50º y ninguna por encima del 54º. Esto podría

significar que en la época en que los neandertales vivieron el clima era peor de lo que fue luego, o que éstos no consiguieron nunca conquistar el frío (o, por supuesto, que los yacimientos existentes simplemente no han sido descubiertos). Si no lograron nunca conquistar el frío, mientras que el hombre moderno sí, ello podría haberse debido a la invención de la aguja, que dio lugar a la creación de prendas, posiblemente similares a las actuales parkas de los esquimales. (Tres de las mujeres representadas en el arte siberiano lucen atuendos parecidos a éstas). En Europa se han encontrado agujas de hueso de por lo menos
19 000
años de antigüedad, mientras que en Sungir, cerca de Moscú, se han hallado algunas de entre
22 000
y
27 000
años. En este yacimiento, la decoración que adornaba las prendas no se había desintegrado de igual forma que las pieles, lo que permitió a los arqueólogos reconstruir las camisas, chaquetas, pantalones y mocasines que estas gentes vestían.

El paso de *Homo sapiens* a Siberia quizá estuviera relacionado de algún modo con un cambio climático: como mencionamos antes, el clima fue mucho más seco en la última Edad de Hielo, lo que dio lugar a inmensas extensiones de tundra esteparia (planicies con vegetación ártica desprovistas de árboles) al norte y de taiga (bosques de coníferas) al sur. Este desplazamiento al norte y oriente parece haber sido seguido de una explosión de yacimientos en Europa oriental y la llanura rusa, a lo largo de tres grandes ríos, el Dniéster, el Don y el Dniéper, y está vinculado a un aumento de la caza mayor. La migración refleja el desarrollo de hojas portátiles, piezas que eran suficientemente livianas como para ser transportadas largas distancias y que luego se convertían en herramientas del tipo que fuera necesario (cuchillos, perforadores, puntas de lanza, etc.). Inicialmente, estos hombres vivían en depresiones excavadas en el suelo, pero hace
18 000
o
14 000

años, empezaron a construir estructuras más complejas empleando huesos de mamut como bases y cubriéndolas con pieles y árboles jóvenes. Este pueblo decoraba los huesos de mamut con ocre rojo y grababa en ellos estilizados motivos humanos y geométricos. Muchos de estos campamentos, la mayoría de los cuales se encuentran ubicados en lugares protegidos de los vientos del norte, eran relativamente permanentes, lo que demuestra, según algunos paleontólogos, que estas sociedades primitivas podían resolver conflictos y contaban con una primitiva estratificación social.[150] Estos asentamientos podían dar cobijo a poblaciones de entre treinta y cien individuos, grupos que, es evidente, tenían que disponer de lenguaje.

La taiga —el bosque de coníferas siberiano— pudo haber sido tan densa como para impedir que el hombre penetrara en ella, en tal caso *Homo sapiens* habría llegado al estrecho de Bering bien fuera desde un punto muy al norte o tras recorrer un largo camino desde el sur.[151] En la ruta norte los yacimientos encontrados, como
Mal'ta
y Afontova Gora, comprenden cerca de seiscientos metros cuadrados y consisten en casas semisubterráneas.
Mal'ta
fue probablemente un campamento base de invierno de casas construidas con grandes huesos de animales entrelazados con cuernos de reno. Los marfiles utilizados contienen grabados de mamuts, aves de caza y mujeres. Después de desollarlos, los zorros árticos eran enterrados en grandes números, lo que quizá sea indicio de un posible ritual.[152]

Sin embargo, la cultura dominante de la zona, parece haber sido la que se conoce como diuktai, descubierta por primera vez en 1967 en un yacimiento cercano a la planicie aluvial del río Aldan (en los alrededores de la moderna Yakutsk, a unos cuatro mil ochocientos kilómetros de Moscú). Aquí se encontraron restos de grandes mamíferos, vinculados a puntas de lanza bifaces distintivas y buriles y hojas hechos de núcleos en forma de cuña característicos. Luego se descubrieron otros yacimientos muy similares, primero a lo largo del valle del río, datados entre
35 000

y
12 000
años de antigüedad (aunque la mayoría de los estudiosos prefieren situar el comienzo de esta cultura hace
18 000
años), y después, lo que resulta todavía más fascinante, al otro lado del estrecho de Bering, en Alaska e incluso hasta en el sur de la Columbia Británica. Muchos investigadores creen que el hombre primitivo de Diuktai siguió a los mamuts y otros mamíferos a lo largo del (seco) estrecho hasta el Nuevo Mundo. Berelekh, a 71º de latitud norte, cerca de la desembocadura del río Indigirka, sobre el mar de Siberia Oriental, es el yacimiento diuktai más septentrional. Famoso por su «cementerio» de mamuts, con más de ciento cuarenta ejemplares bien conservados tras ahogarse durante las inundaciones primaverales. Quizá el hombre primitivo siguió el curso del río desde Berelekh hasta el mar y luego giró en dirección este a todo lo largo de la costa.[153]

Hasta donde sabemos, el puente terrestre que unió lo que hoy es Rusia con Alaska estuvo abierto entre
25 000
y
10 000
años atrás, después de lo cual los océanos se alzaron de nuevo y éste quedó sumergido.[154] No obstante, cuando estaba en la superficie, era una tundra esteparia seca cubierta de hierbas, juncias y ajenjo, y salpicada de pequeños estanques someros. Los árboles tuvieron que ser escasos, pero, especialmente en verano, el puente debió de ser un atractivo territorio en el que pastaban grandes mamíferos herbívoros como el mamut y el bisonte. Los insectos fosilizados encontrados en Alaska y Siberia son aquellos relacionados con los ungulados.[155] Los estanques debían de estar conectados por grandes ríos en cuyas aguas los peces y los mariscos tuvieron que ser abundantes. Los indígenas netsi kutchiri de los montes Brooks, en el Yukon canadiense, cuentan una leyenda según la cual en la «tierra original» no había árboles, sólo pequeños sauces.

Por supuesto, el hombre primitivo tuvo que haber navegado a través de los estrechos. Aunque no se han recuperado verdaderos

artefactos en las tierras sumergidas, sí han salido a la superficie huesos de mamut. Sabemos que Australia fue descubierta entre 60 000 y 55 000 años atrás, y quienes lo hicieron tuvieron que recorrer en barcos o balsas una distancia de cerca de unos ochenta kilómetros, aproximadamente el ancho del estrecho de Bering. No obstante, el consenso general es que, en las inhóspitas aguas de un punto tan al norte, la navegación en mar abierto debió de haber sido muy improbable. Más posible, en cambio, es que el hombre navegara de costa en costa hasta el estrecho mismo y luego cruzara éste por tierra, por lo menos al intentar seguir a sus presas. El hecho de que la fauna sea idéntica a ambos lados del estrecho demuestra que los animales lo hicieron. Naturalmente, el hombre primitivo no podía saber que Beringia al final quedaría sumergida. Como anotamos antes, en esta época había dos gigantescos bloques de hielo que cubrían gran parte de Norteamérica, el Laurentiano y el de la Cordillera, que llegaban hasta la actual frontera entre Yukon y los Territorios del Noroeste. Para el hombre primitivo, la masa continental que se extendía al oeste del hielo era un área continua. De hecho, algunos arqueólogos y paleontólogos afirman que Beringia fue «una provincia cultural en sí misma», con una unidad biótica y, quizá, con una población mayor de la que posee en la actualidad.[156]

Las pruebas de que se produjo una migración de un extremo al otro del estrecho son de varias categorías, tenemos pruebas geológicas, zoológicas, biológicas o médicas, arqueológicas y lingüísticas. A ambos lados del actual estrecho encontramos las mismas características, como las playas levantadas que aparecen kilómetros tierra adentro, lo que evidencia que los dos continentes comparten una historia geológica similar. Desde la perspectiva de la zoología sabemos, desde hace mucho tiempo, que la fauna y la flora tropicales del Viejo y del Nuevo Mundo tienen muy poco en común, pero que cuanto más nos acercamos al estrecho, las similitudes aumentan. En términos biológicos, los indígenas americanos están muy cerca de los mongoloides de Asia. Esto es algo que puede apreciarse en características físicas visibles que unos y otros

comparten, desde su pelo lacio negro y áspero, sus rostros y cuerpos relativamente lampiños, sus ojos marrones y la tonalidad similar de sus pieles, pómulos prominentes y una alta frecuencia de incisivos en forma de pala. Los biólogos denominan a esta gente sinodontes (lo que significa que sus dientes tienen características chinas a diferencia de los sondadontes, que no las tienen). Los dientes encontrados en los cráneos de antiguos habitantes de Asia occidental y Europa no presentan sinodoncia (que principalmente consiste en un ahuecamiento de los incisivos propiciado por las exigencias de la vegetación del norte de Asia).[157] Todos los indígenas americanos presentan sinodoncia. Un último aporte desde la biología nos lo proporcionan los antropólogos físicos que han descubierto un estrecho vínculo entre las proteínas sanguíneas de los indígenas americanos y las de los asiáticos.

De hecho, podemos ir aún más lejos y afirmar que las proteínas sanguíneas de los indígenas americanos, además de ser similares a las de los habitantes de Asia, se dividen en tres grupos dominantes, que corresponden a los paleoindios de norte, centro y sur de América, las poblaciones esquimales-aleutianas y los atabascos (indios apache y navajo de Nuevo México). Según algunos investigadores, esto podría apoyar la hipótesis, sustentada en estudios lingüísticos y de ADN, de que el hombre primitivo no migró sólo una vez al Nuevo Mundo, sino que lo hizo en tres o cuatro ocasiones. Algunos estudiosos sostienen que hubo una «primera llegada» de los amerindios (quizá en una fecha tan temprana como hace 34 000 - 26 000 años), una segunda oleada de los amerindios (hace 12 000 - 10 000 años) y una tercera oleada (hace 10 000 -7000 años) de hablantes de esquimal y na-dené.

No obstante, el problema sigue siendo que no se han encontrado

pruebas arqueológicas directas que apoyen fechas tan tempranas. Hacia el año 2000 sólo se habían encontrado en América restos de treinta y siete individuos de más de
11 000
años de antigüedad.[158]

Las pruebas arqueológicas de la presencia del hombre primitivo en América son aún más precarias debido a que no hay yacimientos *bien* datados en Alaska que sean anteriores a las cuevas Bluefish, al oriente de Yukon, que tiene entre
15 000
y
12 000
años de antigüedad.[159] No obstante, pocos ponen en duda que ambos lados de Beringia tienen muchas características en común. Un elemento es la tradición de las «microhojas del noroeste», un tipo particular de microhoja en forma de cuña que se fabricaba a partir de un núcleo característico, y que se encuentra por toda Beringia.[160] Estos núcleos se han vinculado con un yacimiento en particular, Denali, que según F. Hadleigh West, es el puesto más avanzado de la cultura Diuktai, de la que se han encontrado por lo menos veinte ubicaciones en Alaska. (Denali se encuentra en los lagos Tangle, en Alaska). La cultura Diuktai no tiene más de
18 000
años de antigüedad y Denali había sido abandonado hace aproximadamente 8000 años.[161] Que el hombre primitivo cruzó el puente de tierra que se había formado en el estrecho de Bering hace
18 000
o
12 000
años es algo que también confirman ciertos detalles del yacimiento de Meadowcroft Rockshelter al oeste de Pensilvania, cuyos restos han sido datados, en ocho ocasiones diferentes, como procedentes de entre
17 000
y
11 000
años antes del presente; así como el hecho de que se haya calculado que la presencia del hombre primitivo en Tierra del Fuego, el «final

de trayecto» al extremo sur de Suramérica, empezó hace unos 9000 años. Con todo, todavía hay dudas sobre la datación de Meadowcroft, cuyos restos estaban contaminados por la presencia de carbón, lo que puede hacerlos parecer más antiguos de lo que realmente son.

El descubrimiento del Nuevo Mundo por el hombre primitivo quizá no parezca posible, a primera vista, calificar como «idea». No obstante, hay tres razones para incluirlo en nuestra historia. Una es que la conquista del frío fue uno de los mayores progresos del hombre primitivo. Otra es que, al haber estado separado durante tanto tiempo y desde una fecha tan temprana (digamos unos 14 500 años, esto es, desde hace 15 000 años hasta 1492, e ignorando la posibilidad de contactos con los escandinavos, que en cualquier caso fracasaron), el desarrollo paralelo del Viejo y el Nuevo Mundo nos ofrece un claro experimento natural que nos permite comparar cómo y en qué orden se desarrollaron distintas ideas. Una tercera es que, como veremos a continuación, esta separación ilumina de forma significativa el problema de la evolución del lenguaje.

George Schaller, como hemos mencionado antes, ha señalado que los leones cazan a sus presas en grupos, con bastante éxito, sin contar con los beneficios del lenguaje. Por tanto, resulta difícil afirmar que cuando el hombre empezó a cazar grandes presas tenía necesariamente algo más que los rudimentos del lenguaje. Ahora bien, parece muy improbable que pudiera haber fabricado herramientas estandarizadas, pintado cavernas y manufacturado cuentas sin lenguaje. No obstante, todas éstas son pruebas conjeturales. ¿Contamos con testimonios más directos?

Tenemos que recordar que muchos de los cráneos de hombres y mujeres primitivos en los que se basan estos estudios han estado sepultados bajo rocas y tierra hasta dos millones de años. Su actual configuración, por tanto, puede ser resultado de esos milenios de presión sobre su forma original. Con todo, teniendo en mente esta (importantísima) salvedad, podemos proseguir. Los investigadores

han demostrado que dos regiones del cerebro del hombre moderno son las principales responsables del lenguaje, las llamadas área de Broca y área de Wernicke. El área de Broca está situada en el hemisferio izquierdo, hacia la parte frontal y a una altura media. Los individuos que sufren daños en esta área pierden por lo general parte de sus capacidades lingüísticas. El área de Wernicke, un poco más grande que la de Broca, se encuentra igualmente en el hemisferio izquierdo, pero en la parte posterior, y también a una altura media. Los daños en el área de Wernicke afectan la comprensión.[162] Sin embargo, estudios de los cráneos de *H. habilis* han mostrado que el área de Broca estaba presente en los primeros homínidos, pero no en los australopitecos. Los póngidos (grandes simios) carecen del área de Broca y no pueden producir ninguno de los sonidos del habla humana, además parece ser que no pueden controlar voluntariamente sus señales vocales: por ejemplo, no pueden abstenerse de emitir llamadas para alimentarse cuando les convendría hacerlo.[163] Por otro lado, varios experimentos realizados a finales del siglo XX han demostrado que los chimpancés poseen una capacidad lingüística *emergente* ya que, aunque no pueden hablar, pueden aprender el Lenguaje de Signos Americano. Esto (para algunos) sugiere que la capacidad del lenguaje es muy antigua.[164]

En línea con este razonamiento, los cráneos desenterrados en Skhul y Qafzeh, en Israel, cuya edad se calcula entre
95 000
y
90 000
años, tienen un tracto vocal supra-laríngeo completamente moderno: «Estos homínidos fósiles probablemente poseían un lenguaje y habla modernos».[165] Los paleoanatomistas tampoco creen que haya ninguna razón para pensar que los hombres primitivos no tuvieran también una sintaxis moderna.[166] Esto sugiere que *H. habilis* tenía una forma de lenguaje más compleja que la más o menos media docena de llamadas que es posible advertir entre los chimpancés y los gorilas, aunque todavía no un lenguaje en nuestro sentido del término.

El único hueso hioides (importante en el habla y ligado a la mandíbula inferior por músculos) hallado en un yacimiento

paleontológico fue descubierto en el verano de 1983 en la cueva de Hebara, en el Monte Carmel en Haifa, Israel. El esqueleto encontrado allí tenía
60 000
años y fue etiquetado como musteriense, esto es, neandertal. Según B. Arensburg, profesor de la Universidad de Tel Aviv, el hueso hioides de esta criatura «se parece al del hombre moderno en configuración y tamaño» y «arroja nueva luz sobre la capacidad de hablar de [los neandertales]… En términos anatómicos, parecería que el hombre musteriense de Kebara era tan capaz de hablar como el hombre moderno».[167] Los huesos del oído del hombre de neandertal recuperados en 2004 en excavaciones en España demostraron que «su sensibilidad acústica le permitía captar las mismas frecuencias usadas en el habla humana».

Podemos hacer muchas otras inferencias sobre el pensamiento del hombre primitivo a partir del análisis de sus herramientas y comportamientos y del estudio de los primates y otros mamíferos. Una es la estandarización de las herramientas de piedra. ¿Es posible que esto haya ocurrido, dicen algunos paleontólogos, sin lenguaje? El maestro, argumentan éstos, habría necesitado del lenguaje para transmitir al estudiante la forma exacta que debía tener la nueva herramienta. De igual forma, el desarrollo de elaborados sistemas de parentesco habría supuesto la aparición de palabras para describir las relaciones entre los distintos parientes. Algunos primates, como los chimpancés y los gorilas, tienen rudimentarios sistemas de parentesco: las madres reconocen a sus crías, y los hermanos se reconocen entre sí ocasionalmente. Pero éstos no están muy desarrollados y son inconsistentes y poco fiables. Las «unidades familiares» de los gorilas, por ejemplo, no son lo que entendemos por un grupo de parientes.

Un tipo de prueba muy diferente se descubrió en 2002. Un equipo dirigido por Svante Pääbo en el Instituto Max Planck de Antropología Evolutiva en Leipzig, Alemania, anunció en agosto de ese año que había identificado dos mutaciones críticas que aparecieron hace aproximadamente
200 000
años en un gen relacionado con el lenguaje y que luego se difundió entre la población más o menos por la misma época en que los

humanos anatómicamente modernos se propagaron y empezaron a dominar el planeta. Este cambio debió de haber tenido un papel central en el desarrollo de la capacidad de hablar de los hombres modernos.[168] El gen mutante, sostuvieron los investigadores, otorgó al hombre primitivo un mayor control sobre los músculos de la cara, la boca y la garganta, «lo que posiblemente dio a estos ancestros una nueva y rica paleta de sonidos que pudieron servir como cimientos del lenguaje». Los investigadores no saben qué hace exactamente el gen, conocido como FOXP2, en el organismo, pero todos los mamíferos tienen versiones de él, lo que sugiere que probablemente desempeña una o más funciones cruciales, quizá en el desarrollo fetal.[169] En un artículo publicado en la revista *Nature*, los investigadores señalaron que la mutación que distingue a los humanos de los chimpancés tuvo lugar en una fecha bastante reciente en la evolución y luego se difundió con rapidez, reemplazando por completo a la primitiva versión en un lapso de entre quinientas y mil generaciones humanas, unos diez mil o veinte mil años. Una difusión tan rápida sugiere que las ventajas que proporcionaba el nuevo gen eran considerables.

Todavía más polémicos que el debate sobre los orígenes del lenguaje son los intentos de recrear los lenguajes primitivos. A primera vista, ésta es una idea desconcertante (¿cómo pueden las palabras sobrevivir en el registro arqueológico antes de la aparición de la escritura?).

Un punto de vista sostiene que el lenguaje surgió a partir de los *click* o chasquidos presentes todavía en las lenguas de algunas tribus del sur de África (los san, por ejemplo, o los hadzabe), que eran empleados por los cazadores para intercambiar información en la sabana sin asustar a sus presas. Otra perspectiva propone que el lenguaje apareció hace 300 000 o 400 000 años, e incluso hace 1,75 millones de años, una época en la que el hombre primitivo silbaba o canturreaba de manera rítmica. En un principio, estos sonidos habrían constituido «llamadas a larga

distancia» que los machos de un grupo empleaban para atraer a las hembras de otro (como ocurre en ciertas especies de chimpancé), pero luego estos cantos rítmicos habrían servido como una forma de establecer vínculos sociales y de diferenciar a una tribu de las demás.

A partir de otras pruebas antropológicas que existen y de las actuales tribus de cazadores-recolectores, encontramos que hay un idioma por cada mil o dos mil personas (había alrededor de doscientas setenta lenguas aborígenes en Australia cuando los europeos descubrieron el continente).[170] Esto significa que en la época en que el hombre pasó de Siberia a Alaska, cuando la población mundial era de más o menos unos diez millones,[171] existían tantas lenguas como las que se hablan en la actualidad, 6809, según William Sutherland de la Universidad de East Anglia.[172] A pesar de esta aparente desventaja, algunos lingüistas piensan que es posible remontarse al pasado a partir de las similitudes entre las actuales lenguas y reconstruir, con algún conocimiento de la prehistoria, cómo pudieron haber sido esas lenguas originales. El intento más destacado es el del estadounidense Joseph Greenberg, que distingue tres grupos básicos en las distintas lenguas precolombinas: el esquimal-aleutiano, el na-dené y el amerindio. Sus investigaciones son especialmente valiosas cuando se las contrasta con los testimonios, mencionados antes, de que hubo tres migraciones hacia América desde Asia.[173][*] Sin embargo, las últimas pruebas proporcionadas por los estudios de ADN sugieren que no fueron tres sino cinco las oleadas migratorias procedentes de Siberia, una de las cuales se habría realizado a lo largo de la costa.[174] Estos testimonios sugieren que los primeros americanos habrían llegado al continente hace 25 000 años, esto es, antes de la Edad de Hielo y, por tanto, que estos pioneros habrían *navegado* de un lado a otro del estrecho de Bering.

Aún más controvertido es el trabajo del lingüista danés Holger Pederson y de los rusos Vladislav Illich-Svitych y Aron Dolgopolsky, que creían que todos los idiomas de Europa y Asia e incluso los del norte de África —las llamadas lenguas indoeuropeas, semíticas, urálicas, altaicas y, también, las esquimales-aleutianas al otro lado

del estrecho de Bering en Canadá— descendían de un remoto «ancestro» denominado nostrático, del adjetivo latino *nostras*, «de nuestro país, nativo».[175] (Lo que significa que de los seis mil millones de personas que hoy viven en el mundo, cuatro mil millones hablan lenguas nostráticas.[176]) Este acto de «paleontología lingüística» nos propone un viaje a, digamos, hace 12 000 o 15 000 años. El nostrático tiene una relación todavía más polémica con una entidad igualmente discutible, el dene-sino-caucáseo, que incluye lenguas tan diversas como el euskera, el chino, el sumerio y el haida (hablado en la Columbia Británica y Alaska). La relación entre el chino y el na-dené se ha aceptado desde la década de 1920 pero, a pesar de haber pruebas adicionales de los vínculos entre los pueblos del Nuevo Mundo y los de Asia oriental, ello plantea una posibilidad todavía más controvertida: acaso el protodene-sino-caucáseo era el idioma de los *habitantes originales* de Eurasia y quienes colonizaron las Américas, pero luego éstos habrían sido superados y desplazados por los primeros granjeros, que hablaban nostrático.[177] Investigaciones recientísimas apoyan esta teoría al haber descubierto una mutación particular del ADN mitocondrial que comparten la India, Pakistán, Asia central y Europa.[178]

Todo esto es muy especulativo (en el mejor de los casos) y otro tanto puede decirse de las afirmaciones de algunos lingüistas, entre quienes sobresale Merritt Ruhlen, que aseguran estar en condiciones de describir una lengua proto-global o proto-mundial. Mientras Dolgopolsky ha dado a conocer las etimologías de ciento quince palabras nostráticas, Ruhlen y sus colegas han publicado cuarenta y cinco «etimologías globales» de palabras que, piensan, evidencian una conexión entre todas las lenguas del mundo. He aquí tres de esas etimologías, juzgue el lector su credibilidad.[179]

MANO, significa «hombre». Se encuentra en: el antiguo egipcio, *Min*, nombre de un dios fálico; somalí, *mun* = macho; tama, lengua de Sudán oriental, *ma* = macho; tamil, *mantar* = gente, hombres; gondi, *manja* =

hombre, persona; áustrico, cuyos hablantes se denominan a sí mismos *man* o *mun*; squamish (una lengua indígena canadiense), *man* = esposo; wanana (Suramérica), *meno* = hombre; kaliana, *mino* = hombre, persona; guahibo, *amona* = esposo; indoeuropeo, incluido el inglés, *man* = hombre.

TIK, significa «dedo» o «uno». Gur (África), *dike* = uno; dinka (África), *tok* = uno; hausa (África), (*daya*)*tak* = sólo uno; coreano, *teki* = uno; japonés, *te* = mano; turco, *tek* = sólo; groenlandés-esquimal, *tik* = dedo índice; aleutiano, *tik* = dedo corazón; tlingit, *tek* = uno; amerindio (karok, *tik* = dedo, mano; mangue, *tike* = uno; katembrí, *tika* = dedo del pie); boven mbian (Nueva Guinea), *tek* = uña; latín, *dig*(-*itus*) = dedo, *decem* = diez.

AQ'WA,
significa «agua». Nyimang (África), *kwe* = agua; kwama (África), *uruku* = agua; janjero (África), *ak*(*k*)*a* = agua; japonés, *aka* = aguas del pantoque; ainu, *wakka* = agua; amerindio (allentiaco, *aka* = agua; kulino, *yaku* = agua y *waka* = río; koraveka, *ako* = bebida; fulnió, *waka* = lago); indoeuropeo (latín, *aqua* = agua).

La reconstrucción que Dolgopolsky propone de auténticas palabras en proto-nostrático evidencia, sostiene él, que los hablantes de esta lengua «no estaban familiarizados con la agricultura, la cría de animales o la cerámica», pero su afirmación de que usaban «arcos y flechas y redes de pesca» ha sido criticada por otros lingüistas.[180] Este autor también consiguió reconstruir qué alimentos estaban disponibles (huevos, pescado, miel), diversas herramientas (cuchillos de sílex, anzuelos, bastones), zapatos de cuero, partes del cuerpo (bazo, cuello), términos de parentesco (padre, madre, familiares políticos, miembros del clan) y entidades sobrenaturales (hechizos, magia).[181] No encontró palabra que designara una gran masa de agua y, en parte por ello, situó la patria original de los hablantes de nostrático en el interior del suroeste asiático.[182]

También se ha intentado reconstruir la manera y el orden en que se forman las lenguas. Un experimento publicado en 2003 informaba de que en Atlanta un chimpancé había empezado de repente a «hablar» en el sentido de que había inventado cuatro «palabras», o sonidos estables, para designar «uvas», «plátano», «zumo» y «sí». Según Gyula Décsy, de la Universidad de Indiana, en Bloomington, entre los seres humanos, las diversas características del lenguaje se desarrollaron de la siguiente forma:

H y *e*, los primeros sonidos vocálicos, y los sonidos producidos por los neandertales, hace, digamos,
100 000
años.

«Sonidos tímbricos» (nasales) - *u, i, a, j, w* = hace 25.000 años *w, m, p, b* = hace 15.000 años

t/d, k/g = hace12.000 años.

Yo/tú, aquí/allí, permanecer/irse, bueno/malo = hace 10.000 años Tercera persona = hace 9000 años.[183]

Algunos quizá sientan que esta especulación ha llegado tan lejos como podía, más aún cuando otros estudiosos han hecho hincapié en épocas recientes en el grado que alcanzan los desacuerdos en este ámbito. Por ejemplo, Steven Pinker, el psicólogo de Harvard especializado en lingüística, sostiene que el lenguaje pudo empezar «entre dos y cuatro millones de años atrás», y a mediados de la década de 1990 Robin Dunbar consiguió despertar un gran interés con su teoría de que el lenguaje se había desarrollado a partir de prácticas sociales de acicalado como las que hoy pueden observarse entre los chimpancés. En realidad, los sonidos permitieron a los primeros humanos «acicalar» a más de una persona al mismo tiempo.[184]

Un tema no menos intrigante y polémico que el surgimiento del lenguaje es la aparición de la conciencia. Es posible que los dos acontecimientos estén relacionados, pero, según Richard Alexander, zoólogo de la Universidad de Michigan, el factor clave aquí pudo haber sido el desarrollo de la inteligencia social del hombre primitivo. Como hemos visto, una de las consecuencias de la bipedestación fue que la división del trabajo entre hombres y mujeres aumentó, lo que condujo al surgimiento de la familia nuclear. Algunos paleontólogos consideran que este hecho por sí solo pudo haber propiciado que nuestros antepasados advirtieran las diferencias humanas entre el hombre y la mujer y entre el yo y el
no-yo,
lo que habría estimulado una rudimentaria forma de conciencia.

Luego, a medida que los humanos empezaron a vivir en grupos más grandes, a cooperar entre sí y a competir contra otros grupos, la apreciación de las diferencias humanas habría significado un paso crucial para el desarrollo de un sentido del yo, y la necesidad de predecir el futuro (lo que otros grupos harían en determinadas circunstancias) habría subrayado el presente y la forma en que debía organizarse. El reconocimiento de los parientes también debió de haber sido crucial para la evolución de un sentido del yo, como lo sería para el desarrollo de técnicas para engañar en beneficio propio.[185] Alexander cree que estos dos factores —la oposición entre el yo y el
no-yo,
y la diferencia entre presente y futuro— no sólo fueron la base de la conciencia sino de la moralidad (las reglas que gobiernan nuestra vida) y que la capacidad para imaginar escenarios que resultaba necesaria contribuyó a la evolución de actividades sociales e intelectuales como el humor, el arte, la música, el mito, la religión, el teatro y la literatura.[186] Ello también habría servido de base para una forma primitiva de política.[187] Éste es otro campo en el que la especulación va por delante de las pruebas científicas.

Merlin Donald, a quien mencionamos en el capítulo anterior, tiene una opinión diferente. Recordemos que, para él, los dos primeros modos de pensamiento eran el «episódico» (presente en los simios) y el «mimético» (presente en *H. erectus*). Una segunda transmisión, hacia un tercer modo, se habría cumplido con el surgimiento del pensamiento «mítico». Para empezar, sostiene Donald (y fundamenta sus observaciones en estudios sobre tribus de la «edad de piedra» actuales), el lenguaje fue empleado en primera instancia para crear modelos conceptuales del universo, grandes síntesis unificadoras, a medida que la autoconciencia del individuo y del grupo surgieron con el lenguaje. El lenguaje al final terminó siendo utilizado de muchas otras formas, afirma, pero éste fue su primer uso y propósito.[188]

Para Donald, la última transición fue la que dio lugar al pensamiento o cultura teoréticos. Esto es patente en los inventos y artefactos que sugieren la existencia de habilidades intelectuales

analíticas que contienen los elementos germinales «que dieron lugar a posteriores desarrollos teoréticos».[189] Entre los ejemplos proporcionados por este autor encontramos la cerámica cocida hace 25 000 años, los bumeranes hace 15 000 años, las agujas, los vestidos, el arco y la flecha, los registros lunares, la cuerda y los ladrillos hace unos 12 000 años, y, por supuesto, la domesticación de plantas y animales.[190] La última fase de la desmitologización del pensamiento llegó con el desarrollo de la filosofía natural, o ciencia, en la Grecia clásica.

Muchos de los descubrimientos que hemos descrito fueron graduales y fragmentarios. No obstante, tomados en su conjunto evidencian el progresivo desarrollo de ideas rudimentarias, cuándo y (en algunos casos) dónde aparecieron por primera vez. Aunque es un cuadro lleno de lagunas, en los últimos años algunos paleontólogos y arqueólogos han empezado a construir una síntesis. Esto, es inevitable, también implica bastante especulación.

Un aspecto de esa síntesis es la afirmación de que la «civilización» no se desarrolló en Asia occidental hace 5000 años, como tradicionalmente se creía, sino bastante antes. Muchos investigadores han advertido que durante el Paleolítico superior las herramientas de piedra evidencian variaciones regionales, como si ya entonces estuvieran surgiendo «culturas» locales.[191] El arte rupestre, las figurillas de Venus, la existencia de piedras de moler 47 000 años antes del presente y de textiles hace 20 000 años o más, sumados a varias formas de anotación, permiten, de hecho, hablar de civilización.

Uno de los ejemplos más importantes de las antiguas formas de anotación ha sido recientemente objeto de una revalorización significativa. Se trata de «el cuerno de La Marche». Descubierto en la cueva de La Marche, en el departamento de Vienne, al oeste de Francia, en 1938, contiene un grabado de dos caballos sobre los que

aparecen varias filas de marcas. El cuerno cobró toda su importancia por primera vez en 1972, cuando, tras analizarlo, Alexander Marshack concluyó que era un registro de las fases lunares llevado a cabo durante siete meses y medio.[192] En la década de 1990, el cuerno volvió a ser examinado por Francesco d'Errico, a quien antes nos hemos referido en relación con la figurilla de Berekhat Ram y de la supuesta flauta eslovena. Con un poderoso microscopio, D'Errico examinó las muescas del cuerno de La Marche, y concluyó que las marcas se habían realizado más o menos al mismo tiempo y no durante meses, por lo que no tenían relación alguna con el ciclo lunar. Aunque no estaba seguro de qué podían representar exactamente estas muescas, D'Errico señaló que éstas no eran muy diferentes de las usadas en la escritura cuneiforme. Dado que, como veremos en el capítulo 4, la escritura cuneiforme empezó siendo una forma de registrar transacciones comerciales (para contar balas de heno o jarras de vino, por ejemplo), el investigador sugiere que acaso el cuerno de La Marche sea algo similar, una especie de proto-escritura.[193]

Paul Bahn va aún más lejos al sugerir que parece existir un vínculo entre las cuevas decoradas de los Pirineos y el este de Cantabria, y los muchos manantiales termales y minerales que hay en los alrededores de estos yacimientos. Quizá, considera, estos centros desempeñaran algún papel en la mitología paleolítica. La aparición generalizada de líneas serpenteantes o en zigzag, casi invariablemente relacionadas con agua, no es accidental y, Bahn conjetura, acaso esté vinculada a algún culto a una diosa madre. Las líneas en zigzag son un motivo común, a menudo asociado con peces, y una figura humana encontrada en Les Eyzies, Francia, un yacimiento de 30 000 años de antigüedad, luce líneas en zigzag en el torso.[194] Un fragmento de hueso descubierto en 1970 en Bacho Kiro, Bulgaria, sugiere que este signo puede remontarse a la época de los neandertales. Lo mismo puede decirse de los grabados en forma

de M y de V, que recuerdan símbolos femeninos, como el útero y la vulva. Estos símbolos se repitieron durante toda la Edad del Bronce en recipientes para agua.

Muchos especialistas aseguran que los huesos con grabados o muescas son las cuentas llevadas por los cazadores, otros afirman que los signos pueden dividirse en masculinos (líneas y puntos) y femeninos (óvalos y triángulos), y que los hombres de la Edad de Hielo estaban en camino de crear un alfabeto. Esto quizá sea ir demasiado lejos, pero lo que sí parece claro es que, al cubrir los huesos con imágenes grabadas junto a puntos dispuestos en filas y columnas, nuestros antepasados estaban construyendo lo que los antropólogos denominan Sistemas de Memoria Artificial, que es en lo que, al final, consiste la escritura. Tal vez lo mejor sea describirlos como escritura embrionaria. Las similitudes entre estos signos resultan particularmente inquietantes, tanto que en la actualidad algunos arqueólogos creen que «un número considerable de las marcas deliberadas encontradas en el arte parietal y el arte mueble de la región franco-cantábrica son extraordinariamente similares a numerosos caracteres de antiguos lenguajes escritos, que van desde el Mediterráneo hasta China».[195] (Véase la Figura 2.) Para refutar esta opinión podría señalarse que los signos que la mente humana puede inventar tampoco son tantos. No obstante, aunque ello fuera verdad, las similitudes todavía seguirían significando algo, como el hecho de que acaso nuestra imaginación en este ámbito tenga un límite genéticamente determinado. Lo cierto es que aún hoy no sabemos mucho sobre ello, si bien un estudio realizado en 2005 con ciento quince alfabetos descubrió que la mayoría de las lenguas emplean de media tres trazos por cada carácter. Esto no es una coincidencia, afirma Mark Changizi, uno de los investigadores responsable de este estudio. «Tres es el número más grande que nuestros cerebros pueden reconocer sin tener que contar».[196]

Signos en el arte rupestre franco-cantábrico

Jeroglíficos
Sumerio
Valle del Indo
Lineal A
Lineal B

Fenicio

Etrusco

Griego

Rúnico

Signos encontrados en huesos-oráculo chinos

FIGURA 2. Similitudes entre los signos de antiguas formas de escritura y proto-escritura.

FUENTE: Richard Rudgley, *The Lost Civilizations of the Stone Age*, The Free Press, Nueva York, 1999, p. 78.

Para los arqueólogos, el término «civilización» implica por lo general cuatro características: escritura, ciudades con arquitectura monumental, religión organizada y ocupaciones especializadas. Por tanto, es imposible afirmar que el hombre del Paleolítico desarrolló una civilización en todo el sentido del término (las ciudades, por ejemplo, no aparecerían hasta mucho después). Pero el estudio del lenguaje y la escritura, en la civilización, aunque actualmente muy avanzado, quizá tenga aún algún camino por recorrer. Merlin Donald, por ejemplo, ha subrayado la importancia de ciertas etapas en la evolución del lenguaje, en particular la retórica, la lógica (dialéctica) y la gramática.[197] Como también señala este autor, estas disciplinas constituían el *trivium* en la cristiandad medieval, que separaba estas habilidades básicas, estas reglas de pensamiento, de las materias específicas, agrupadas en el *quadrivium*:

matemáticas, astronomía, geometría y música.

Dado que los sistemas de escritura ideográficos, jeroglíficos y alfabéticos poseen diversas posibilidades retóricas, lógicas y gramaticales, ¿es posible que esta diferencia nos ayude a explicar las dispares trayectorias de las distintas civilizaciones alrededor del mundo? ¿Es posible que la forma física de la escritura afecte el pensamiento de un modo crucial? El *trivium* se fundaba en la idea de que el debate, la discusión, era una habilidad enseñable. ¿Fue acaso esto lo que proporcionó la diferencia básica entre Occidente y el resto de la humanidad, el tema que desarrollaremos en la tercera, cuarta y quinta partes del libro, y lo que propició el ataque a la autoridad religiosa, la ruptura fundamental con el pensamiento mítico? Esto es algo que debemos tener en mente a lo largo de los siguientes capítulos.

Capítulo 3

EL NACIMIENTO DE LOS DIOSES, LA EVOLUCIÓN DE LA CASA Y EL HOGAR

Como hemos visto, Merlin Donald considera que la gran transformación de la historia humana fue el paso del pensamiento episódico al pensamiento mimético, lo que permitió el desarrollo de la cultura: «el gran escape del sistema nervioso». Antes de que este libro llegue a su fin, encontraremos muchos otros candidatos a la idea más importante en la historia de la humanidad: el alma, el experimento, el Único Dios Verdadero, el universo heliocéntrico, la evolución (y cada una cuenta con apasionados partidarios). Algunas de estas ideas son conceptos tremendamente abstractos. Sin embargo, para la mayoría de los arqueólogos la idea humana más grandiosa es una noción mucho más práctica y terrenal. Para ellos, la domesticación de las plantas y los animales, es decir, la invención de la agricultura, es claramente la idea más grandiosa de la historia, pues fue ella la que produjo la transformación más profunda que ha experimentado nuestro modo de vida.

La domesticación de las plantas y los animales tuvo lugar en algún momento hace entre
14 000
y 6500 años, y es una de las ideas mejor estudiadas de la prehistoria. Sus orígenes en ese período de la historia están íntimamente vinculados al registro climatológico del planeta. Hasta hace aproximadamente
12 000
años, la temperatura media de la tierra era mucho más fría y variable de lo que lo es en nuestros días. La temperatura podía cambiar hasta siete grados en menos de una década, mientras que hoy apenas ha cambiado tres grados en un siglo.[198] Hace
12 000

años, sin embargo, la tierra se calentó de forma considerable a medida que la última Edad de Hielo llegaba a su fin y, lo que no es menos importante, que el clima se estabilizaba. Este calentamiento y estabilización marcaron la transición entre los dos grandes períodos de la historia terrestre, el Pleistoceno y el Holoceno, y fueron, de hecho, el gran desencadenante de la historia que hizo posible nuestro mundo.[199]

Podemos afirmar con cierta confianza que aunque estamos bastante seguros de dónde surgió la agricultura, de cómo empezó y de con qué plantas y animales lo hizo, no sabemos con igual certeza *por qué* tuvo lugar un cambio tan trascendental. Las teorías al respecto, como veremos, se dividen en dos categorías. Por un lado, tenemos teorías ambientales y económicas que son varias, y por el otro, teorías religiosas, de las que hasta el momento sólo existe una.

Sabemos con certeza que la domesticación de las plantas y los animales (en ese orden) surgió de forma independiente en dos regiones del mundo, y existen otros cinco lugares en los que quizá ello también haya ocurrido. La primera de estas áreas es el suroeste asiático, Oriente Próximo, y en particular la «media luna fértil», que se extiende desde el valle del Jordán en Israel hasta el Líbano y Siria y una región del sureste de Turquía, y desde allí hasta las montañas Zagros, en Irak e Irán, la región conocida en la antigüedad como Mesopotamia. La segunda área en la que sin duda la agricultura surgió de forma independiente fue en Mesoamérica, entre lo que hoy es Panamá y el norte de México. Además, existen otros cinco lugares en los que la domesticación también se dio, pero en los que no podemos estar seguros de que lo haya hecho de forma espontánea y no como resultado de los tempranos progresos realizados en Oriente Próximo y Mesoamérica. Son éstos: las tierras altas de Nueva Guinea; China, donde la domesticación del arroz parece tener una historia propia; una estrecha franja del África subsahariana que se extiende desde lo que hoy es Costa de Marfil, Ghana y Nigeria hasta Sudán y Etiopía; la región de los Andes y la Amazonia, cuya accidentada geografía acaso provocó desarrollos independientes; y el oriente de Estados Unidos.[200]

Andrew Sherratt, del Ashmolean Museum en Oxford, nos ofrece una explicación de la forma en que estas áreas se distribuyen alrededor del globo. Su teoría es que tres de ellas —Oriente

Próximo, Mesoamérica y los archipiélagos del sureste asiático— son lo que denomina «puntos calientes»: en términos geográficos y geológicos se trata de regiones de constante cambio, donde la increíble presión generada por las placas tectónicas al moverse bajo la superficie terrestre creó en estos lugares delgados istmos en los que se dieron características especiales que no existen en otros lugares del planeta. Estas características especiales fueron, primero, una abrupta yuxtaposición de colinas, desiertos y terrenos de aluvión (depósitos de arena o barro creados por el paso de las aguas) y, segundo, estrechas franjas de tierra que provocaron un aumento de la población hasta tal punto que el istmo ya no pudo abastecer la caza y recolección tradicionales.[201] Estos «puntos calientes» se convirtieron entonces en «áreas nucleares» en las que las condiciones imperantes hicieron que el desarrollo de un nuevo modo de subsistencia resultara más apremiante para el hombre primitivo que habitaba esas regiones.

Más allá de la veracidad de esta teoría, cuya sencillez es bastante atractiva, e independientemente del número de ocasiones en que se «inventó» la agricultura, de lo que no hay duda es de que, en términos cronológicos, las plantas y los animales fueron domesticados por primera vez en la «media luna fértil» del suroeste de Asia. Para comprender de manera cabal de qué estamos hablando, necesitamos conocer la naturaleza de las pruebas que tenemos a nuestra disposición, lo que significa, en primera instancia, dar un vistazo a una ciencia relativamente nueva, la palinología, el estudio del polen. Cada planta, y en especial las especies de árboles polinizadas gracias a la acción del viento, produce anualmente miles de granos de polen, la pared exterior de los cuales es muy fuerte y resistente a la descomposición. El polen tiene diversas formas y tamaños y, siendo orgánico, puede someterse a la datación por carbono. Por tanto, con frecuencia es posible determinar su edad y género, si no su especie, lo que permite a los arqueobotánicos (una especialidad más o menos reciente) reconstruir cómo era la vegetación del planeta en diferentes períodos del pasado.

También se han identificado y datado usando radio-carbono otros restos vegetales distintos del polen procedentes de centenares de yacimientos en Oriente Próximo. Según el genetista israelí Daniel

Zohary, hoy contamos con una imagen parcialmente clara de lo ocurrido. En primer lugar, tenemos tres cereales que formaban los principales «cultivos fundadores» de la agricultura neolítica. En orden de importancia, éstos eran el trigo racimal (*Triticum turgidum*, subespecie *dicoccum*), la cebada (*Hordeum vulgare*) y el trigo alonso (*Triticum monococcum*), que aparecieron por primera vez en el décimo y noveno milenios antes de nuestra era. La domesticación de estos cereales estuvo acompañada por el cultivo de varias «plantas compañeras», en particular el guisante (*Pisum sativum*), la lenteja (*Lens culaniris*), el garbanzo (*Cicer arietinum*), la arveja amarga (*Vicia ervila*) y el lino (*Linum usitatissimum*).[202] En cada uno de estos casos, se ha logrado identificar la variedad silvestre original a partir de la cual evolucionó el cultivo domesticado; lo que nos permite ver las ventajas que ofrecía la variante domesticada sobre sus primos silvestres. En el caso del trigo alonso, por ejemplo, el principal rasgo distintivo entre la variedad domesticada y la salvaje reside en la biología de la dispersión de semillas. El alonso salvaje tiene espigas quebradizas; las espiguillas individuales se rompen al madurar para dispersar las semillas. Por su parte, la variedad cultivada de este trigo tiene espigas menos frágiles, que permanecen intactas y sólo se rompen al trillarlo. En otras palabras, para sobrevivir necesita ser cosechado y sembrado. Lo mismo puede decirse de los demás cultivos: las variedades domesticadas eran menos frágiles que las silvestres, por lo que las semillas sólo se esparcían después de que las plantas hubieran sido trilladas, lo que le daba al hombre control sobre ellas. La comparación del ADN de diversas clases de trigo de toda la media luna fértil ha demostrado que todas son básicamente idénticas, mientras que el ADN de los trigos salvajes es más variado. Esto sugiere que en cada caso la domesticación ocurrió sólo una vez. «Las plantas con las cuales empezó la producción de alimentos en el "área nuclear" del suroeste asiático se transportaron (ya como cultivos domesticados) para dar comienzo a la agricultura sobre este inmenso territorio».[203]

Se han identificado varios emplazamientos específicos que podrían ser el lugar en el que la domesticación ocurrió por primera vez. Entre éstos se encuentran Tell Abu Hureyra y Tell Aswad, en Siria, que tienen
10 000

años de antigüedad, Karacadag, en Turquía, Netiv Hagdud, Gilgal y Jericó, en el valle del Jordán, y Aswan, en la cuenca de Damasco, también en Siria, todavía más antiguos, ya que se remontan a
12 000
-
10 500
años antes del presente. Una teoría alternativa —y por el momento especulativa— es que un control cada vez mayor del fuego permitió al hombre quemar grandes extensiones de bosque, y que las hierbas y brotes tiernos que habrían crecido entre los restos carbonizados habrían sido ya, en realidad, plantas domesticadas y habrían atraído a presas herbívoras.[204] Para ello habría sido necesario que el hombre primitivo conociera la técnica de la roza y que contara con herramientas capaces de cortar grandes árboles para crear cortafuegos. Sin embargo, no es en absoluto seguro que poseyera tales herramientas.

En el caso de la domesticación de animales el tipo de evidencia es de algún modo diferente. En primer lugar, debemos señalar que, en cierto sentido, la historia general del planeta contribuyó a ello: tras la Edad de Hielo la mayoría de las especies de mamíferos tenían un tamaño inferior al común de la actualidad.[205] Uno o más de los siguientes tres criterios se consideran normalmente prueba de domesticación: un cambio en la abundancia de una especie, esto es, un repentino incremento de la proporción de una especie determinada en los estratos sucesivos de un yacimiento; un cambio de tamaño —la mayoría de las especies salvajes son más grandes que sus parientes domésticos—; y un cambio en la estructura de la población, por cuanto, en una manada o rebaño domésticos, la estructura de edad y sexo haya sido manipulada por sus dueños para maximizar la producción, usualmente mediante la conservación de las hembras y la selección de machos jóvenes. Empleando estos criterios, la cronología de la domesticación de animales parece iniciarse hace algo menos de 9000 años, es decir, unos mil después de la domesticación de las plantas. Los lugares en que este proceso ocurrió se encuentran todos en Oriente Próximo, de hecho, en la media luna fértil, en sitios que, pese a no ser idénticos, se solapan con aquellos en los que empezó la agricultura. Entre ellos se encuentran Abu Hureya, 9400 años antes del

presente; Ganj Dareh, en Irán, entre 9000 y 8450 años antes del presente; Gritille, en Turquía, entre 8600 y 7770 años antes del presente; y Tell Aswad, Jericó, Ramad, 'Ain Ghazal, Beida y Basta, todos con poco menos de 9000 años. En la mayoría de los casos, se considera que la secuencia de la domesticación fue por lo general la siguiente: primero, cabras, luego ovejas, y poco después cerdos y ganado vacuno. «El paso de una economía de caza y recolección al establecimiento de aldeas permanentes y una economía agrícola mixta con plantas y animales completamente domesticados, una transformación que acaso empezó con el *cultivo* de cereales salvajes, fue un proceso que tardó por lo menos tres mil años». No hubo una ruptura radical; durante muchos años, la gente se limitó a cuidar «jardines salvajes» más que a tener lo que para nosotros serían parcelas o granjas claramente definidas. Debió de existir un período de transición en el que los cazadores-recolectores reunieran y seleccionaran pequeños animales. Los cerdos no se adaptaron a la forma de vida nómada, y su domesticación, por tanto, implicó el sedentarismo.[206]

La domesticación de animales ocurrió por primera vez en la región montañosa en que confluyen los actuales Irán, Irak y Turquía, y la razón más probable para que ello hubiera sucedido allí es que, en un momento en el que gran parte de las especies salvajes no era domesticable naturalmente, las regiones con abundantes montes (en los que la diversidad de altitudes se traduce en distintas formas de vegetación) ofrecían un abanico mucho mayor de especies animales y una mayor variedad de individuos dentro de una misma especie. Un entorno semejante debió de haber producido tipos más pequeños y fáciles de controlar.

Por tanto, en el caso del Viejo Mundo, conocemos el lugar y el momento en que surgió la agricultura, así como las plantas y animales en los que ésta se basó originalmente. Además, hay un acuerdo general entre los paleobiólogos de que la domesticación se inventó sólo una vez y luego se difundió por Europa occidental e India. Si también llegó a lugares tan alejados como el sureste asiático y África central continúa siendo una cuestión debatible, y las pruebas genéticas de granjeros más recientes (en oposición a las de sus cultivos) no han resultado tan concluyentes como cabría esperar. Demuestran que los actuales griegos comparten entre un 85

y un 100 por 100 de sus genes (relevantes) con los habitantes de Oriente Próximo (Bagdad, Ankara, Damasco), mientras que los parisinos sólo comparten con éstos entre un 15 y un 30 por ciento. Algunos arqueólogos han propuesto que esto significa que no fue la *idea* de la agricultura lo que se difundió, sino la gente que practicaba esta idea, pero no todos aceptan que esto haya sido así. [207]

Sin embargo, aún más polémicos son los intentos de explicar *por qué* se desarrolló la agricultura y por qué se desarrolló cuándo y dónde lo hizo. Es evidente que ésta es una cuestión de mayor importancia para comprender el desarrollo mental de la humanidad. Además, el problema es mucho más interesante de lo que parece a primera vista cuando consideramos el hecho de que el modo de vida de los cazadores-recolectores es, en realidad, bastante eficaz. Los estudios etnográficos de tribus de cazadores-recolectores contemporáneas demuestran que, por lo general, éstos sólo necesitan «trabajar» tres o cuatro horas diarias para obtener su sustento y el de sus familias. Los restos óseos de granjeros de la Edad de Piedra tienen más signos de malnutrición, enfermedades infecciosas y deterioro dental que los de sus ancestros cazadores-recolectores. ¿Por qué razón iba alguien a cambiar su modo de vida por uno diferente en el que tenía que trabajar mucho más duro? Por otro lado, la dependencia del grano impuso a los granjeros una dieta mucho más monótona que aquella a la que el hombre primitivo estaba acostumbrado en su época de cazador-recolector. Y en cualquier caso, después de que el hombre consiguiera por primera vez domesticar las plantas, éstas siguieron siendo una pequeña parte de su dieta durante siglos y quizá durante más de un milenio. Lo que nos obliga a volver a preguntarnos por lo que motivó el cambio.

Una teoría es que el cambio hacia la agricultura estuvo impulsado por razones rituales o sociales: dado que los nuevos alimentos eran un raro lujo, éstos se difundieron de forma gradual, de manera similar a como lo hacen hoy los artículos de diseño. Las lentejas, por ejemplo, sólo crecen de a dos por planta silvestre y difícilmente habrían saciado el hambre de una familia de la Edad de Piedra. Con todo, las lentejas están entre los primeros cultivos de Oriente Próximo. Algunos paleontólogos piensan que la cerveza era

el producto final más importante de estos granos, y el valor del alcohol en las celebraciones rituales es obvio.

Sin embargo, una explicación económica mucho más básica deriva del hecho de que, como antes hemos mencionado, el mundo experimentó un gran cambio climático hace entre 14 000 y 10 000 años. Estos dos factores redujeron de forma espectacular la cantidad de campo abierto disponible, «lo que segmentó en pequeñas unidades lo que antes era un amplio territorio abierto y creó los nichos para la evolución de diferentes especies según la altura y el tipo de vegetación… El sedentarismo y la reducción del campo abierto impulsó la territorialidad. La gente empezó a proteger y propagar las manadas locales, una práctica anterior a la domesticación que es posible considerar como una forma de gestión de los recursos alimenticios».[208] Un elemento adicional de este conjunto de cambios fue que el clima se hizo cada vez más árido, y que las estaciones se hicieron más marcadas, una circunstancia que contribuyó a la difusión de los cereales silvestres y al desplazamiento de pueblos de un entorno a otro en busca tanto de plantas como de animales. Había más variedad climática en regiones con montañas, planicies costeras, mesetas y ríos. Esto explica la importancia de la media luna fértil. Los pastos eran comunes en esta región de Oriente Próximo (y aún hoy existen allí espigas salvajes de cebada y de trigo racimal y alonso). Pero no es difícil entender qué fue lo que ocurrió. «El lote de semillas cosechado favoreció la selección del tipo no quebradizo y de maduración uniforme. Tan pronto los humanos empezaron a sembrar las semillas que habían recogido, automáticamente (e incluso sin proponérselo) iniciaron un proceso de selección que favoreció el genotipo no quebradizo».[209]

Mark Nathan Cohen es el defensor más destacado de la teoría según la cual hubo una crisis poblacional en la prehistoria y que fue ésta la que precipitó la evolución de la agricultura. Entre los argumentos que sostienen su hipótesis se encuentra el hecho de que la agricultura no sea un modo de vida más fácil que la caza y recolección; la «coincidencia global» de que la megafauna, los

grandes mamíferos que proporcionaban la mayor parte de las proteínas consumidas por el hombre primitivo, se extinguiera simultáneamente en todo el planeta; la coincidencia adicional de que la domesticación surgiera al final del Pleistoceno, cuando el mundo se había calentado y la gente podía desplazarse con mayor facilidad; y de que el cultivo de especies silvestres, antes de la aparición de la agricultura propiamente dicha, debió de propiciar el nacimiento de más hijos. Es sabido, por ejemplo, que los nómadas y los cazadores-recolectores controlan el número de hijos que engendran prolongando la lactancia durante dos años. Esto contribuye a limitar las dimensiones de un grupo que se encuentra en constante movimiento. Sin embargo, tras la aparición del sedentarismo retrasar el destete dejó de ser necesario y como consecuencia de ello, afirma Cohen, hubo una considerable explosión de la población mundial. Cohen también asegura que la prueba de que existió una crisis poblacional en la antigüedad puede deducirse del número de nuevas zonas dedicadas a la producción de comida, los cambios en la dieta al pasar de grandes animales a pequeños (debido a la extinción de los primeros), el aumento en la proporción de restos de personas con problemas de nutrición, la especialización de artefactos que habían evolucionado para tratar con animales y plantas cada vez más escasos, un uso cada vez mayor del fuego para la cocción de alimentos de otro modo incomestibles, el uso cada vez mayor de los recursos hídricos, el hecho de que muchas plantas alimenticias disponibles en grandes cantidades no hubieran empezado a ser cosechadas hasta hace 12 000 años, el que la paja (cereales) sea una alternativa muy baja en términos alimenticios, y así sucesivamente; todo ello, de acuerdo con Cohen, corroborado por las excavaciones arqueológicas. Para él, por tanto, la revolución agrícola no fue, en ningún sentido, una liberación para el hombre primitivo, sino una acción dilatoria destinada a lidiar con la sobrepoblación. Lejos de ser una forma de vida inferior, los cazadores-recolectores habían tenido tanto éxito que habían llenado el mundo, hasta donde su estilo de vida se lo permitía, y no había ya a dónde ir.[210]

También ésta es una hipótesis de atractiva simplicidad, pero también tiene sus inconvenientes. Una de las críticas más duras es

la de Les Groube, que defiende una teoría rival. Según Groube, sencillamente no es verdad que el mundo haya experimentado en su remota antigüedad una crisis poblacional o, en todo caso, con seguridad no una crisis de sobrepoblación. Su posición es la opuesta, que la colonización relativamente tardía de Europa y las Américas sugiere un planeta bastante poco poblado. Para él, a medida que el hombre salió de África rumbo a entornos más fríos, los problemas con las enfermedades debieron de ser mínimos, ya que, desde un punto de vista microbiano, las regiones más frías eran también las más saludables y seguras. Durante miles de años, por tanto, el hombre primitivo habría padecido poquísimas enfermedades en lugares como Europa y Siberia, en comparación con África. No obstante, hace unos
20 000
años, tuvo lugar una importante coincidencia. El mundo empezó a calentarse y el hombre llegó al final del Viejo Mundo, lo que significa que, en realidad, para entonces el mundo estaba «lleno» de gente. Y todavía había abundante comida. Sin embargo, a medida que el mundo empezó a calentarse, muchos de los parásitos del hombre pudieron también salir de África. En resumen, que las que antes habían sido sólo enfermedades tropicales se convirtieron en enfermedades de climas templados. Entre las enfermedades que Groube menciona se encuentran la malaria, la esquistosomiasis y la anquilostoma, «una terrible trinidad». Pero además, también tuvo lugar una segunda coincidencia. La cacería hasta la extinción de la megafauna, todos animales mamíferos y, por tanto, en buena medida similares al hombre. Repentinamente (repentinamente en términos evolutivos), los predadores microbianos se descubrieron con muchos menos mamíferos de los cuales alimentarse, y se vieron obligados a recurrir al hombre.[211]

En otras palabras, en algún momento después de hace
20 000
años, hubo una crisis de salud mundial, una explosión de enfermedades que llegó a amenazar la existencia humana. Según Groube —cuya teoría, él mismo reconoce, es ligeramente estrafalaria—, el hombre primitivo habría comprendido ante esta avalancha de males que su modo de vida migratorio, que limitaba los nacimientos a una vez cada tres años más o menos, era

insuficiente para mantener los niveles de población. El cambio al sedentarismo, por tanto, se debió a que permitía a los pueblos tener hijos más a menudo, aumentar de tamaño y evitar la extinción.

Uno de los aspectos que favorece la teoría de Groube es que separa el sedentarismo de la agricultura. Esta separación es una de las reflexiones más importantes sobre la cuestión realizadas después de la segunda guerra mundial. En 1941, el arqueólogo Gordon Childe acuñó la expresión «la revolución neolítica» al sostener que la invención de la agricultura había provocado el desarrollo de las primeras aldeas y que había sido esta nueva forma de vida sedentaria la que había dado lugar a la invención de la cerámica, a la metalurgia y, en el transcurso de unos pocos miles de años, al florecimiento de las primeras civilizaciones.[212] Sin embargo, esta sencilla idea fue luego invalidada y hoy sabemos con bastante certeza que el sedentarismo, esto es, el surgimiento de las aldeas y el abandono del estilo de vida nómada de los cazadores-recolectores, ya se había iniciado en el momento en que ocurrió la revolución agrícola. Este hallazgo ha transformado nuestra manera de entender al hombre primitivo y su pensamiento.

Aunque las actuales tribus de la «edad de piedra» no son en ningún sentido un perfecto reflejo de las antiguas comunidades de cazadoresrecolectores (entre otras cosas, porque tienden a ocupar áreas marginales), es claro que los pueblos considerados «primitivos» poseen un profundo conocimiento del mundo natural en el que habitan. Y, aunque quizá no practiquen la agricultura a gran escala, sí *cultivan* plantas y crían animales, en el sentido en que despejan determinadas zonas y plantan en ellas pastos, hortalizas o frutas. Siembran, desecan y riegan, practican un burdo pastoreo y cuentan con animales que dejan vagar libremente por los alrededores. Tienen mamíferos y aves que les sirven como mascotas y conocen las cualidades medicinales de ciertas hierbas. Ésta es con seguridad una etapa a medio camino entre los cazadores-recolectores y una agricultura completamente desarrollada. En el mismo sentido, «hoy posemos un considerable corpus de pruebas que respaldan la idea de que algunos lugares ricos en recursos estaban ocupados a lo largo de todo el año durante la última parte

del Pleistoceno (más específicamente en los períodos natufiense y khiamiense: *c*.
10 500
-8300 a. C.) por “forrajeadores sedentarios” que desarrollaron… técnicas para la explotación de plantas, incluido el almacenamiento y posiblemente el cultivo a pequeña escala… y que vivieron todo el año en asentamientos de hasta media hectárea».[213]

El hecho de que el sedentarismo haya *precedido* a la agricultura animó al arqueólogo francés Jacques Cauvin a elaborar una amplia revisión de la arqueología de Oriente Próximo, lo que le permitió reconciliar muchas investigaciones, en especial sobre los orígenes de la religión y la idea de hogar, en un estudio que tiene importantes implicaciones para el desarrollo de las innovaciones más básicas y más especulativas y filosóficas de la humanidad. Si las herramientas y el control del fuego fueron las primeras ideas del hombre, la ropa y el refugio las siguieron de cerca.

Cauvin, antiguo director de investigación emérito del Institut de Préhistoire Orientale en Jalés, en Ardèche, Francia, comienza con un detallado examen de las aldeas preagrícolas de Oriente Próximo. Éstas empezaron, sostiene, entre los años
15 500
y 12 500 a. C., en Kharaneh, en Jordania, con «campamentos base» de hasta dos mil metros cuadrados de extensión, que consistían en depresiones circulares en emplazamientos a campo abierto. Entre
12 500
y 10 000 a. C., sin embargo, la denominada cultura natufiense se difundió por casi todo el Levante, desde el Éufrates hasta el Sinaí (el nombre de la cultura deriva del yacimiento de Wadi an-Natuf en Israel). Excavaciones realizadas en Eynan-Mallaha, en el valle del Jordán, al norte del mar de Galilea, descubrieron la presencia de fosos de almacenamiento, lo que sugiere que «estas aldeas no deben sólo definirse como las primeras comunidades sedentarias de Levante, sino como “cosecheros de cereales”».[214]

La cultura natufiense también dispuso de casas. Éstas se construían juntas en grupos de unas seis, formando aldeas, y eran semisubterráneas, edificadas en fosos poco profundos y circulares «cuyos lados se reforzaban mediante muros de contención hechos en piedra; tenían uno o dos hogares y huellas de círculos

concéntricos de postes, lo que prueba su capacidad de construcción». Además de las herramientas líticas empleadas en la caza, disponían de utensilios para moler y machacar, y también contaban con muchos útiles de hueso. Se realizaban entierros individuales y colectivos bajo las casas o agrupados en «auténticos cementerios».[215] Es posible que algunos enterramientos, incluidos los de perros, fueran ceremoniales, dado que aparecen decorados con conchas y piedras pulidas. En estas aldeas se encontraron principalmente piezas artísticas realizadas en hueso, por lo general con motivos animales.

En Abu Hureya, entre 11 000 y 10 000 a. C., los natufienses cosecharon de forma intensiva cereales silvestres. Sin embargo, hacia el final del período los cereales se volvieron cada vez más raros (el mundo se estaba secando) y los natufienses se pasaron a la arveja y la centinodia. En otras palabras, no estamos aún ante una especialización deliberada. El análisis de las microhojas de estos yacimientos ha demostrado que se las usaba tanto para cosechar cereales silvestres como para cortar juncos, una prueba adicional de que carecían de especialización.

A continuación Cauvin dirige su atención a la denominada fase khiamiense, que debe su nombre al yacimiento de Khiam, al oeste del extremo norte del mar Muerto. Este período es significativo por tres razones: en primer lugar, por el hecho de que aparecen nuevos tipos de armas; en segundo lugar, por el hecho de que las casas redondas aparecen por completo en la superficie por primera vez, lo que implica el uso de la arcilla como material de construcción; y en tercer lugar, lo más importante, por una «revolución simbólica».[216] Mientras el arte natufiense era básicamente zoomorfo, en el período khiamiense empiezan a aparecer figuras femeninas humanas. Al principio, éstas eran esquemáticas, pero con el paso del tiempo se hacen cada vez más realistas. Hacia el año 10 000 a. C., aparecen enterrados en las casas cráneos de uro (una forma hoy extinta de buey salvaje o bisonte), con los cuernos en ocasiones incrustados en las paredes, una disposición que sugiere que tenían una función simbólica. Luego, según Cauvin, alrededor de 9500 a. C., vemos iniciarse en Levante, «*todavía en un contexto económico de*

caza y recolección inalterado» (las cursivas son mías), el desarrollo de dos figuras simbólicas dominantes, la Mujer y el Toro. La Mujer era la figura suprema, sostiene el investigador francés, y con frecuencia se la representa dando a luz un Toro.

Cauvin considera que éste es el verdadero origen de la religión. Su principal argumento es que ésta es la primera vez que se representa a los humanos como dioses y la primera vez que se representa tanto al principio femenino como al masculino, y que ello es indicio de un cambio de mentalidad *anterior* a la domesticación de las plantas y los animales. Resulta fácil entender por qué la elegida fue la mujer y no el hombre. La forma femenina es un símbolo de la fertilidad. En una época en que la mortalidad infantil era alta, la verdadera fertilidad debía de ser especialmente apreciada. Un culto semejante habría sido concebido para garantizar el bienestar de la tribu o unidad familiar.

Pero el segundo argumento clave de Cauvin, además y por encima del hecho de que una religión reconocible en nuestros términos surgió en Levante alrededor del año 9500 a. C., es que todo esto tuvo lugar después de que el cultivo y el sedentarismo habían empezado, pero antes de la domesticación y la agricultura propiamente dichas.

Luego Cauvin pasa a considerar la cultura mureybetiense, que debe su nombre al yacimiento de Tell Mureybet, cerca del Éufrates, en la actual Siria. Aquí las casas son más complejas, hay áreas especiales para dormir, hogares elevados y separados y zonas de almacenamiento, y poseen un techo plano de barro sostenido mediante un conjunto de vigas. Entre las casas, los espacios comunales a cielo abierto contenían varios «fosos-hoguera» de gran tamaño. Éstos eran de un tipo hallado con frecuencia en yacimientos neolíticos de Oriente Próximo: tienen forma de cuenco y a menudo se los encuentra repletos de guijarros, por lo que quizá fueran una especie de versión antigua del actual horno polinesio, en el que los guijarros conservan durante largos períodos el calor producido por el fuego encendido sobre ellos. Los fososhoguera de Mureybet están por lo general rodeados de huesos de animales en mayor o menor medida carbonizados. «Que fueran utilizados para la cocción comunal de la carne es una posibilidad razonable».[217] No obstante, lo que más entusiasmaba a Cauvin era un importante

cambio arquitectónico que surgió en Mureybet hacia el año 9000 a. C. «Es entonces cuando aparecen las primeras construcciones rectangulares conocidas de Oriente Próximo, o del mundo». Tanto las casas como las zonas de almacenamiento se vuelven rectangulares (aunque algunas casas poseen esquinas redondeadas). Estas edificaciones fueron construidas a partir de bloques de piedra caliza «cortados en forma de cigarro» y pegados con mortero. Las viviendas rectangulares permitían agruparse en mayor número en lugares pequeños, y Cauvin sugiere que acaso la razón para ello fuera la defensa.

Otra destacada innovación de Mureybet fue el uso de arcilla cocida para la fabricación de estatuillas femeninas. La arcilla «también se utilizó en pequeños receptáculos, aunque aún nos falta un milenio y medio para la aparición de un uso generalizado de la cerámica en Oriente Próximo… De esto se sigue que la acción del fuego sobre estos objetos modelados era conocida y utilizada de forma intencional por los habitantes de Mureybet desde 9500 a. C».. [218]

El argumento central de Cauvin (y hay otros que comparten su concepción general) es que en lugares como Mureybet, el desarrollo de la agricultura no fue un acontecimiento súbito provocado por la miseria o alguna otra amenaza económica. En lugar de ello, tenemos que el sedentarismo precedió durante largo tiempo a la domesticación, que las casas ya habían cambiado al pasar de las primitivas estructuras redondas y semisubterráneas a edificaciones rectangulares por encima de la superficie, y que ya se estaban fabricando ladrillos y objetos simbólicos. De esto, afirma, podemos inferir que hace aproximadamente
12 000
o
10 000
años el hombre primitivo experimentó un profundo cambio psicológico, básicamente una revolución religiosa, y que esto *precedió* a la domesticación de las plantas y los animales. (Este argumento nos recuerda la idea de Merlin Donald de que el lenguaje se utilizó por primera vez para el mito, y no para cuestiones más «prácticas»). Esta revolución religiosa, nos dice Cauvin, consistió fundamentalmente en el paso de un culto de los animales o los espíritus a un culto de algo que es fundamentalmente

lo que reconocemos hoy. Es decir, la diosa femenina, flanqueada por su compañero masculino (el toro), es adorada como ser supremo. Cauvin llama la atención sobre grabados de este período en los que aparecen «fieles» con sus brazos en alto, como si oraran o suplicaran. Por primera vez, afirma, aparece «una relación de subordinación completamente nueva entre dios y el hombre».[219] Desde este momento, según este autor, habrá una fuerza divina, con los dioses «arriba» y la humanidad de todos los días «abajo».

El toro, dice, simboliza no sólo el principio masculino sino también la naturaleza indomable, las fuerzas cósmicas desatadas durante las tormentas, por ejemplo. En la cultura mureybetiense son comunes los bastones de piedra pulida y Cauvin los considera símbolos fálicos. Además, este autor distingue una clarísima evolución en Oriente Próximo. «El primer bucráneo de Khiam o Mureybet permanecía enterrado dentro de las paredes más gruesas del edificio, y por tanto no era visible para sus ocupantes. Acaso lo único que querían era, metafóricamente, garantizar la resistencia de la construcción a todas las formas de destrucción apelando a este nuevo simbolismo durante una consagración inicial [esto es, en el momento en que las casas fueron construidas]. Aún no había llegado el momento de la confrontación directa con el animal».[220] Después de ello, sin embargo, el simbolismo bovino se difunde por Levante y Anatolia, y en 'Ain Ghazal encontramos las primeras alusiones explícitas, hacia el 8000 a. C., a la confrontación con el toro, en las que el hombre mismo aparece.[221] Lo que aquí se celebra, dice Cauvin, es la virilidad masculina, y es este interés por la virilidad lo que vincula la revolución agrícola y la revolución religiosa: ambas fueron intentos de satisfacer «el deseo de dominar al reino animal».[222] Esto, argumenta, era un cambio psicológico, un cambio de «mentalidad» más que un cambio económico, como se ha pensado convencionalmente.

Desde esta óptica, la innovación crucial en términos de ideas no es tanto la domesticación de las plantas y los animales, sino el *cultivo* de las especies silvestres de cereales que crecían en abundancia en Levante y que posibilitaron la aparición del sedentarismo. Fue el sedentarismo lo que hizo que el intervalo entre nacimientos se redujera y aumentara la población; consecuencia de ello fueron el crecimiento de las aldeas, el surgimiento de una

organización social más compleja y, quizá, la invención de un nuevo concepto de religión, que en cierto sentido reflejaba las circunstancias de la aldea, en la que habrían aparecido diferencias entre líderes y subordinados. Una vez que estos cambios estaban en marcha, la domesticación de las plantas pudo haberse desarrollado casi de forma inconsciente a medida que la gente «seleccionaba» cereales silvestres que se adaptaban a su nuevo estilo de vida.

Por lo general se considera que estas culturas primitivas, con sus animales y plantas recién domesticados, son características del Neolítico, y sus prácticas agropecuarias pronto se difundieron con rapidez, primero por toda la media luna fértil, después más allá, hacia Anatolia, y luego Europa, en dirección oeste, y hacia Irán y el Cáucaso, en dirección este, hasta extenderse por todo el Viejo Mundo de forma gradual, como veremos. Además de la agricultura, la ganadería y la religión, esta expansión incluyó la idea adicional que ya hemos mencionado: la casa rectangular. Diferentes variaciones de ésta pueden inferirse de los cimientos hallados en Anatolia, en Nevali Cori, en Irán, y el sur de Levante, pero el paso de las casas circulares a las casas rectangulares provistas de habitaciones rectangulares parece haber sido una respuesta a las consecuencias de la domesticación de los animales y la agricultura. El hombre del neolítico necesitaba viviendas para familias más grandes y con mayor espacio de almacenamiento, y es posible que sus necesidades de defensa también hubieran aumentado (con el sedentarismo el número de posesiones materiales se incrementa y hay más que envidiar y robar). Las casas y habitaciones rectangulares se acoplan de forma mucho más eficaz y resulta más fácil variar su tamaño, permiten tener más habitaciones «interiores» y aprovechar las paredes comunes.[223]

Lo que tenemos aquí no es tanto un renacimiento como un nacimiento, una época (relativamente corta) de gran innovación, en la que tres de nuestras ideas más básicas quedaron establecidas: la agricultura, la religión y la casa rectangular. El hombre primitivo quizá no hubiera reconocido esta mezcla de ideas abstractas e ideas prácticas y terrenales como tal. La religión invadía las otras dos ideas y cada actividad se revertía sobre las otras.

Durante sus excavaciones en Jericó en la década de 1930, la arqueóloga británica Dorothy Garrod realizó tres descubrimientos muy relevantes para el contenido de este capítulo. En primer lugar, el asentamiento tenía alrededor de setenta edificios, capaces de albergar quizá hasta unos mil individuos: Jericó era un «pueblo». En segundo lugar, encontró una torre, de ocho metros de alto y nueve de diámetro, provista de una escalera interna de veintidós escalones. Semejante arquitectura carecía de precedentes: cien hombres habrían tenido que trabajar durante cien días para construir una estructura como ésta.[224] El tercer descubrimiento de Garrod, desenterrado en la terraza B, era un buen ejemplar de una unidad de cocina-horno natufiense. «Esta terraza parece haber contado con todo el equipo necesario para el proceso: el pavimento, conservado parcialmente, era apropiado para trillar a mano y descascarar; los cuencos y los numerosos morteros de piedras servían para moler o triturar el grano; el cuenco más grande habría sido empleado para mezclar la sémola molida o una tosca "harina" con agua; y todo esto se encontró no muy lejos de los hornos».[225]

No se encontró cerámica. Todos los utensilios y accesorios personales de los natufienses se fabricaban golpeando meticulosamente la piedra contra la piedra o la piedra contra el hueso.[226] Los primeros usos de la arcilla en Oriente Próximo de los que tenemos noticia los encontramos en Jericó (hacia el noveno milenio a. C.), Jarmo (octavo milenio) y Hacilar (séptimo), donde se la encontró mezclada con paja, ahechaduras y cáscaras —los subproductos del trillado— para pegar ladrillos. Tanto en Jericó como en Jarmo se descubrieron depresiones en los suelos de arcilla.[227] «Fueran usadas como cuencos para actividades del hogar, como graneros o como hornos provistos de "piedras ardientes", su principal interés reside en el hecho de que estos receptáculos fijos estaban situados junto con los hornos y los hogares en los patios, los lugares de trabajo de las casas. Es posible concluir entonces… que alguna llama accidental, producto de la cercanía de los distintos actos que involucraba la preparación, cocción y horneado del trigo y la cebada molidos en los cuencos fijos y el horno, fue la causa de la transformación del barro arcilloso en cerámica».[228] Johan Goudsblom especula que la preservación del fuego pudo haberse convertido en una actividad especializada en las aldeas primitivas,

lo que habría dado a quien se encargaba de ella un poder particular.[229]

Los arqueólogos han debatido durante algún tiempo la posibilidad de que las primeras formas de cerámica no hayan sido todavía encontradas, pues los utensilios hallados son de gran calidad, demasiado bien hechos para ser representantes de unos «comienzos titubeantes».[230] Por tanto, es posible que la cerámica fuera inventada antes, e incluso mucho antes. Esto encajaría con el hecho de que la cerámica más antigua la encontramos en Japón hacia el año 14 500 a. C. por la cultura jomon, un pueblo de cazadores-recolectores.[231] Los jomon japoneses eran extraordinariamente creativos, poseían unas hachas de mano muy sofisticadas e inventaron también la laca. Sin embargo, nadie sabe por qué inventaron la cerámica o para qué la utilizaron (incluso se ha insinuado que una gran cantidad debió ser hecha pedazos en alguna clase de ceremonia). Con todo, el desarrollo completo de la alfarería, como una de las «culturas del fuego», se comprende mejor a través de su evolución en Oriente Próximo.

En el yacimiento neolítico de Çatal Hüyük, en Turquía (séptimo milenio a. C.), se encontraron dos tipos de horno, construidos uno junto al otro. «Uno es el horno abovedado normal. El segundo difiere de éste en que posee, bajo la cámara principal, otra cámara dividida en dos compartimientos por media pared de ladrillo de unos quince centímetros de altura. La tapa frontal de ambos hornos, que evidentemente sobresalía dentro de la habitación, quedaba destruida, y es claro que se la retiraba para sacar lo que se estaba cocinando dentro, bien fueran cacharros o pan. Para la siguiente cocción se volvía a cerrar la parte delantera, cosa fácil de hacer con barro».[232] Fragmentos hallados en Jarmo, Jericó y Çatal Hüyük sugieren que los cacharros se fabricaban a partir de tiras de arcilla dispuestas en forma de anillo y luego alisadas. Más que madera, se empleaba como combustible estiércol y paja.[233]

En una aldea como Teleilat al Ghassul, cerca del extremo septentrional del mar Muerto, en Jordania, encontramos tanto utensilios de piedra como antiguas muestras de cerámica que atestiguan que estaba teniendo lugar una importante transición. Durante sus excavaciones en Tepe Sarab, cerca de Kermanshah al oeste de Irán (un yacimiento aproximadamente contemporáneo de Jarmo), Frederic Matson encontró que los recipientes se fabricaban

principalmente en tres diámetros distintos. ¿Indica esto que cumplían con tres funciones diferentes? Este investigador también descubrió que, tras ser inventada, la tecnología de la cerámica mejoró con rapidez. Por ejemplo, se hallaron métodos para reducir la porosidad de la arcilla, ya fuera puliéndola o sometiéndola a temperaturas más intensas o, en ocasiones, impregnándola con materias orgánicas. Los recipientes que eran demasiado porosos perdían el agua con rapidez; pero, no obstante, se necesitaba cierto grado de porosidad para que parte del agua se evaporase y el resto se conservara fresca.[234]

Algunos de los primeros cacharros eran muy sencillos, pero no tardaron en empezar a ser decorados. La barbotina roja fue el primer tipo de decoración empleado, junto con incisiones practicadas con los dedos. «El descubrimiento de que la tierra marrón adquiría un color rojo brillante al someterla al fuego debió de ser consecuencia de las fogatas».[235] En los emplazamientos más antiguos, las formas más comunes de los cacharros son las globulares (un tipo de recipiente a prueba de roedores), parte de los cuales quedaba bajo tierra, y los cuencos abiertos, probablemente utilizados para gachas o papillas hechas con las semillas de plantas silvestres o cultivadas.[236] Después de los primeros cacharros, que podían ser negros, marrones o rojizos, según el caso, empiezan a aparecer los de color crema y los grises moteados (en Anatolia, por ejemplo).[237] Las cerámicas de colores claros invitaban a la decoración. Tras estos iniciales motivos hechos a mano, empiezan a utilizarse conchas y otros objetos, que se presionan contra la arcilla para imprimir patrones antes de hornearla.[238] Asimismo evolucionan las tapas, los picos y los bordes ensanchados, y desde este momento en adelante la forma y decoración de la cerámica se convierten en una de las características que definen a una civilización, una forma de conocimiento para los arqueólogos por todo lo que revela sobre las sociedades antiguas.

La Mujer y el Toro, que Cauvin considera los primeros dioses verdaderos, en tanto se trata de entidades abstractas y no de espíritus animales, tuvieron un gran eco, en toda Europa, por lo menos, durante el Neolítico. Aparecen en diferentes contextos y

culturas, vinculados a símbolos que difieren de un lugar a otro. Pero estas pruebas confirman que el sedentarismo y el descubrimiento de la agricultura *sí* alteraron la forma en que el hombre primitivo pensaba la religión.

Hablando en términos muy aproximados, entre el año 5000 y 3500 a. C. encontramos el desarrollo de los megalitos. Se han encontrado megalitos —la palabra significa «piedras grandes»— en todo el mundo, pero es en Europa donde se concentra (y estudia) la mayor cantidad de ellos. Aunque algunos de los mejores monumentos megalíticos se encuentran en la isla de Malta, en el Mediterráneo, los megalitos europeos están especialmente vinculados con el extremo occidental del continente: España, Portugal, Francia, Irlanda, Gran Bretaña y Dinamarca. Siempre asociadas con (en ocasiones vastas) cámaras mortuorias subterráneas, algunas de estas piedras tienen más de dieciocho metros de altura y pesan hasta doscientas ochenta toneladas. Según su estructura, los monumentos megalíticos se dividen en tres categorías. Los términos originales para éstos eran, en primer lugar, menhir (del bretón, *men* = piedra e *hir* = larga), por lo general una gran piedra colocada verticalmente sobre la tierra. En segundo lugar, cromlech (*crom* = círculo, curva y *lech* = lugar), un grupo de menhires dispuestos en un círculo o semicírculo, como en Stonehenge, cerca de Salisbury, Inglaterra. Y por último, dolmen (*dol* = mesa y *men* = piedra), en el que diversas piedras colocadas verticalmente formando un recinto o cámara sostienen sobre sí una inmensa laja en posición horizontal.[239] En la actualidad se acostumbra a emplear simples términos descriptivos y, por ejemplo, hablar de «alineamiento circular» en lugar de cromlech.

La mayoría de las tumbas estaban originalmente bajo enormes túmulos y podían contener centenares de cuerpos. Se los empleaba para entierros colectivos, o en ocasiones sucesivas, y las ofrendas fúnebres no eran por lo general muy impresionantes. En muy raras ocasiones las cámaras poseen una columna central en la que puedan advertirse huellas de pintura. Como ha señalado Mircea Eliade, todo esto «demuestra un culto a los muertos muy importante»: mientras las casas en que los campesinos de esta cultura vivieron desaparecieron con el paso del tiempo, sus cámaras funerarias son las construcciones que más han sobrevivido en la historia de la

humanidad. Quizá las estructuras más impresionantes de este tipo sean, como hemos sugerido, los templos de piedra de Malta, que para algunos arqueólogos debió de ser una isla sagrada en la prehistoria. Según Colin Renfrew, el más fascinante de todos ellos se encuentra en Ġgantija, en Gozo, la isla más septentrional del archipiélago maltés. «En frente de Ggantija hay una espaciosa terraza de unos cuarenta metros de ancho; apoyada por un gran muro de contención, la fachada, acaso el exterior arquitectónico concebido como tal más antiguo del mundo, es tremendamente imponente. Grandes losas de piedra caliza coralina, dispuestas de forma alternada de cabeza y de costado, se elevan hasta una altura de ocho metros; estas losas alcanzan los cuatro metros de altura en la primera hilada, y por encima de esto sobreviven aún seis hiladas de bloques megalíticos. Un pequeño modelo de templo de este período sugiere que la fachada original podía alcanzar los dieciséis metros de altura».[240] En uno de los otros templos malteses, Tarxien, en la misma Malta, se han encontrado espirales grabadas en relieve y frisos de animales y, lo más sorprendente de todo, «un enorme fragmento de una colosal estatua de una mujer sentada, que, originalmente, alcanzaba en esa posición los dos metros de altura. Ésta debe ser la estatua colosal más antigua del mundo».[241] También se han descubierto otras estructuras de piedra más pequeñas, la mayoría de ellas son «gordas», «espléndidas figuras regordetas en piedra».[242] La idea básica de una diosa sentada, y quizá embarazada, sin duda nos recuerda las figuras natufienses descritas por Cauvin.

¿Qué ideas había tras los cultos realizados en estos templos? Las investigaciones de Renfrew en la isla de Arran, en Escocia, han mostrado que las tumbas estaban estrechamente relacionadas con la distribución de tierra apta para el cultivo y, por tanto, parece que estos templos-tumba se vinculaban de algún modo a la adoración de una gran diosa de la fertilidad, que se desarrolló como culto como consecuencia de la introducción de la agricultura, y del examen más atento de la naturaleza que ésta habría propiciado. Podemos, sin embargo, decir un poco más acerca de este conjunto de creencias. Aunque hay una gran variedad, los emplazamientos megalíticos se encuentran con frecuencia situados de forma que «el campo alrededor de ellos tenga determinado patrón. El yacimiento

megalítico clásico se ubica sobre una plataforma a mitad de una saliente que surge de un terreno más alto situado a sus espaldas. Desde este punto, resulta visible la cuenca o valle del territorio abajo, mientras que el horizonte se presenta conformado por una cadena de colinas que se cruza detrás de la saliente».[243] Se piensa que esta ubicación estaba relacionada con antiguas creencias sobre el paisaje sagrado, la geomancia. «El lugar oportuno está casi siempre protegido por las colinas, ligeramente elevado respecto a ellas y conectado por una tierra a través de la cual fluyen las corrientes geománticas. En el ángulo formado por la unión de esas colinas, el geomántico buscaba "una pequeña hondonada o túmulo" desde el que la cadena de colinas que lo rodeaban pudieran verse formando "una completa herradura" con un lado abierto y corrientes que discurren suavemente y no de forma abrupta».[244] Desde la década de 1930, zahoríes modernos han explorado los yacimientos megalíticos y dicen que han sentido reacciones muy fuertes en sus inmediaciones. Uno de ellos, Guy Underwood, publicó en
1969 un
mapa de las líneas geománticas primarias bajo Stonehenge que mostraba cómo veinte de ellas convergían en el sitio.[245] Algunos emplazamientos megalíticos, pero indudablemente no todos, también están agrupados en líneas rectas que, al ser conectadas en un mapa, vinculan diversos lugares en Inglaterra cuyos nombres terminan con la sílaba «ley». (Se las conoce como líneas-ley). Independientemente de si esto tiene algún valor, en verdad, lo que sí parece ser cierto es que varios alineamientos circulares megalíticos eran observatorios astronómicos en la prehistoria. Es evidente que conocer el ciclo solar era fundamental para una comunidad agrícola, en particular el solsticio de invierno cuando el sol deja de alejarse y se encamina hacia el norte de nuevo. Desde el túmulo, podían advertirse características del horizonte que permitían identificar cuándo ocurría el solsticio de invierno (por ejemplo), y las piedras se erigían de manera que, en los años por venir, el movimiento pudiera ser predicho y celebrado. Los observatorios solares empiezan a aparecer hacia el año 4000 a. C., pero los lunares no lo harán hasta el año 2800 a. C. Las tumbas usualmente daban al este. Chris Scarre, de Cambridge, sostiene que

muchas de estas gigantescas rocas proceden de partes sagradas del paisaje o «lugares de poder» (como las cascadas o los acantilados, que tienen propiedades acústicas o sensoriales especiales, colores y texturas inusuales, por ejemplo), y que se las utilizaba para levantar santuarios en áreas importantes para la caza o el cultivo. Esto, afirma, explica por qué en ocasiones estas piedras eran transportadas enormes distancias pero no se las modificaba de ninguna otra manera.[246]

Sin embargo, es posible que todo esto tenga aún otro nivel de significado. Se han encontrado diversos grabados asociados con templos y observatorios megalíticos, en particular espirales, volutas y ciertas series de *C* concéntricas.[247] En todas partes de Europa, como veremos en un momento, estos dibujos se relacionan con lo que algunos prehistoriadores llaman la Gran Diosa, el símbolo de la fertilidad y la regeneración (no todos aceptan esta interpretación). En Alemania y Dinamarca, la cerámica vinculada a los megalitos también está decorada con círculos dobles, asociados también con la Gran Diosa. Dado el hecho de que, en tiempos muy primitivos, antes que la función del macho fuera entendida, la fertilidad de las mujeres debió de ser el mayor misterio y el mayor milagro que la humanidad conocía, y teniendo en cuenta que los menhires casi por definición se asemejan al órgano masculino, es posible pensar que los cromlechs megalíticos fueran templos-observatorios que celebraban la recién descubierta facultad del hombre. El significado sexual de los menhires no es simplemente un nuevo caso de arqueólogos que sobreinterpretan los testimonios de que disponen. En la Biblia, por ejemplo, Jeremías (2,27) se refiere a quienes dicen a una piedra: «Tú me diste a luz». A comienzos del siglo XX, todavía era común entre los campesinos europeos la creencia en las virtudes fertilizantes de los menhires. «En Francia, para tener hijos, las mujeres efectuaban la *glissade* (deslizarse por una piedra) y la *friction* (sentarse sobre monolitos o frotar el abdomen contra ciertas rocas)».[248]

No es difícil comprender el simbolismo. El solsticio de invierno era el punto en el que el sol renacía. Cuando llegaba ese día, las piedras se disponían de manera que el primer rayo de luz entrara como por una rendija hasta el centro del alineamiento circular, el centro del mundo en la geografía sagrada, lo que contribuía a la

regeneración de toda la comunidad que se reunía para darle la bienvenida. Un buen ejemplo de esto es Newgrange, en Irlanda.

Unas últimas palabras sobre los megalitos. Mientras que en realidad no puede decirse que Orkney o Malta formaran parte de la misma cultura primitiva, en ambos lugares encontramos indicios de que había una casta especial de personas, separada de la población general, en comunidades megalíticas de dimensiones considerables. «En Malta, los esqueletos de aquellos vinculados con los templos después de 3500 a. C. indican que se trataba de personas poco musculosas, que tenían una dieta especial que, de acuerdo con los estándares neolíticos, desgastó muy poco sus dientes». Los huesos de los animales sacrificados a una edad antieconómicamente temprana, y vinculados a quienes vivían en las casas lujosas para la época, nos indican que ya existía una división social entre la gente que situaba en la cima de una casta especial, cuyos miembros serían una combinación de gobernantes, sacerdotes y científicos.[249]

Casi al mismo tiempo que las ideas megalíticas estaban proliferando en una parte de Europa, una forma diferente de venerar los mismos principios básicos estaba evolucionando en otros lugares del continente: Grecia y el Egeo, los Balcanes, Italia meridional y Sicilia, la cuenca del bajo Danubio y Ucrania, lo que comúnmente se conoce como «Vieja Europa». La investigadora lituana Marija Gimbutas se ha encargado de estudiar a los antiguos dioses de esta parte del continente.

Esta estudiosa ha descubierto una compleja iconografía que gira en torno a cuatro entidades principales: la Gran Diosa, la Diosa Ave o Serpiente, la Diosa Vegetación y el Dios Macho. Mientras los dioses serpiente, pájaro, huevo y pez desempeñaban su papel en los mitos de creación, la Gran Diosa era el principio creador mismo, la idea más importante de todas. En palabras de Gimbutas, «la Gran Diosa emerge milagrosamente de la muerte, del toro sacrificial y en su cuerpo comienza la nueva vida. Ella no es la Tierra, sino una mujer humana, capaz de transformarse y adoptar la forma de muchos seres vivos, cierva, perro, sapo, abeja, mariposa, árbol o columna».[250] Y continúa: «… la Gran Diosa está vinculada con el cuarto creciente, los diseños tetrapartitos y los cuernos del toro,

símbolos de la continua creación y cambio… con los orígenes de la agricultura».[251] El motivo central era el nacimiento de un infante en un panteón dominado por la madre. La «Diosa dando a luz», con las piernas separadas y un triángulo púbico, se convirtió en una especie de taquigrafía, con la M mayúscula como «ideograma de la Gran Diosa».[252]

El amplio análisis de figurillas, santuarios y antiguas cerámicas, llevado a cabo por Gimbutas la ha conducido a conclusiones fascinantes, como, por ejemplo, que las diosas de la vegetación por lo general se representaron desnudas hasta el sexto milenio a. C. y después empiezan a aparecer vestidas, o que muchas de las inscripciones halladas en las figurillas formaban parte de una especie de proto-escritura lineal, miles de años antes del surgimiento de la verdadera escritura, con un significado religioso y no económico. Ahora bien, aunque por supuesto no todos aceptan las ideas de esta estudiosa sobre la proto-escritura, su principal argumento es el desarrollo de la Gran Diosa, con una compleja iconografía, pero en su raíz humana, si bien capaz de transformarse en otros animales y, en ocasiones, en árboles o piedras.[253] Hay indudablemente una relación entre estas ideas y las de Lewis-Williams sobre la mente en la cueva, «liberando» formas vivas de la superficie de las rocas.

En este punto, hacia el año 4000 a. C. aproximadamente, existe una pequeña constelación de ideas subyacentes a la religión primitiva, todas entrelazadas. Tenemos la Gran Diosa y el Toro. La Gran Diosa, que emerge a través de las figurillas de Venus, simboliza el misterio del nacimiento, el principio femenino y la regeneración de la naturaleza cada año con el retorno del sol. Esto marcaba una época en la que los ritmos biológicos de los humanos y los ritmos astronómicos del mundo eran observados sin que aún se los comprendiera. El Toro y las piedras representan al principio masculino, pero también evocan, a través de las cuevas decoradas del Paleolítico, la idea de un paisaje sagrado, lugares especiales en el entorno del hombre donde tienen lugar acontecimientos significativos (relacionados principalmente con la caza y la agricultura). Éstas eran las ideas religiosas básicas del hombre primitivo.[254]

Había otra razón por la que las piedras y el paisaje se volvían sagrados, y no tiene nada que ver con las astronomía. En algún momento después del año 4000 a. C., el hombre observó la transformación, en apariencia mágica, por la que la roca sólida, tratada de cierta forma mediante calor, se convierte en metal fundido, en ocasiones de un color muy diferente.

La cerámica, como hemos visto, fue el primero de cinco nuevos materiales —las «culturas del fuego»— que sirvieron de base a lo que después sería conocido como civilización. Los otros cuatro fueron el metal, el vidrio, la terracota y el cemento. A continuación nos centraremos en los metales, pero es evidente que los demás materiales pirotecnológicos subrayan la importancia constante del fuego en la antigüedad, y demuestran lo especializado que llegó a estar el hombre en su conocimiento y manipulación del calor y la llama.

Aunque al ordenar las «edades» del hombre los arqueólogos hablan actualmente de Edad de Piedra, Edad del Cobre, Edad del Bronce y Edad del Hierro, lo cierto es que la primera sustancia metálica empleada por la humanidad fue, casi con absoluta seguridad, el hierro, cuando hace
300 000
años el ocre empezó a ser utilizado como decoración. La hematites en particular fue muy popular, posiblemente debido a su color rojo, el color de la sangre y de la vida. En épocas neolíticas
(8000-6000
a. C.), en lugares como Çatal Hüyük, parecen haber existido talleres especiales para la producción de lingotes con forma de torta de ocre rojo y malaquita verde, una técnica de almacenamiento.[255] En el Jericó anterior al descubrimiento de la cerámica, tres figuras de yeso a escala natural que, se piensa, representan divinidades están cubiertas de ocre. Pero las casas también se pintaban de rojo en otros lugares de Oriente Próximo. Con el desarrollo de la cerámica, el ocre continuó siendo el color favorito, aunque el verde-azulado pasó a ser considerado el más indicado para los muertos.[256]

Si el color, brillo e incluso peso de los metales impactaron al hombre primitivo, el hecho es que la primera vez que los encontró fue en forma de rocas en bruto, o en los lechos de los ríos y arroyos. Tras ello, nuestros antepasados tuvieron que descubrir que algunas

rocas, como el sílex y el cuarzo, resultaban más fáciles de manipular si se las calentaba y que en el caso de otras, como el cobre nativo, lo más sencillo era forjarlas hasta convertirlas en herramientas útiles. Por lo tanto, de forma gradual, las ventajas del metal sobre la piedra, la madera y el hueso debieron de haber resultado evidentes. Sin embargo, cuando pensamos en la metalurgia de la antigüedad, por lo general tenemos en mente una cosa: fundición, la transformación aparentemente mágica por la que rocas sólidas se convierten en metal fundido. Es fácil imaginar el increíble efecto que tuvo esto en el hombre primitivo.

Toda la región de la media luna fértil cuenta con minerales de cobre, pero éstos se encuentran invariablemente en zonas montañosas y accidentadas. Los arqueólogos, por tanto, tienden a pensar que fue aquí donde la metalurgia realmente empezó, y no tanto en los valles de los ríos. En la actualidad, el área preferida es una región «cuyos habitantes, además de poseer mineral y combustible, habían adoptado alguna forma de vida sedentaria y disfrutaban de una cultura calcolítica».[257] Esta área, entre las montañas Elburz y el mar Caspio, es la candidata favorita para ser la cuna de la metalurgia, si bien el Hindu Kush y otras zonas también tienen sus partidarios. «Que el descubrimiento fue realizado de manera fortuita es algo que es difícil poner en duda, pues resulta inconcebible que el hombre simplemente haciendo uso de su pensamiento haya sido capaz de comprender la relación existente entre la malaquita —una piedra de color verde intenso y fácilmente desmenuzable— y la sustancia roja y maleable que llamamos cobre».[258] Como este vínculo debió de ser considerado mágico, probablemente se atribuyó poderes sobrenaturales a los primeros trabajadores del cobre.

En algún momento se pensó que «la fogata fue el horno de fundición original». Ya no. Y por una sencilla razón: hacia el año 4000 a. C. el calor producido por los hogares no habría sido suficiente para el proceso. Sin un tiro forzado, «una hoguera puede proporcionar bastante calor para cocinar la comida y calentar los pies… pero no produciría una temperatura superior a los 600º o 650º. Los minerales de cobre como la malaquita, el más fácil de emplear, no se reducen a temperaturas menores a los 700º u 800º C, y el cobre metálico no se funde por debajo de los 1083º C». Pero no

es sólo la temperatura lo que descarta las hogueras. No estando encerradas, la atmósfera no habría sido propicia para la «reducción» (separación).[259] Por otro lado, mucho antes del descubrimiento de la fundición, era posible alcanzar temperaturas altísimas en algunos hornos para cerámica. Para el quinto milenio a. C. los hornos de dos cámaras, con el fuego abajo y los cacharros arriba, habían ya evolucionado hasta alcanzar temperaturas de 1200º C, en lugares como Susa (Irán) y Tepe Gawra (cerca de Mosul, en Irak).[260] La atmósfera en estas cámaras de horneado habría sido fuertemente reductora y experimentos modernos han confirmado que el cobre esponjoso podía ser fundido de esta forma. El accidente que condujo al descubrimiento de la fundición debió de haber ocurrido cuando algún alfarero de la antigüedad empleó malaquita para colorear sus cerámicas, «y luego se llevó la sorpresa de su vida al descubrir que el color obtenido era muy diferente del que había previsto».[261]

Al situar la invención de los hornos de cerámica de dos niveles —que tuvo lugar hacia finales del quinto milenio a. C.— junto al descubrimiento arqueológico de determinados objetos de cobre en Susa, Al ‘Ubaid, Nínive y Ur, podemos concluir que la fundición se descubrió hacia el año 4300 a. C. Sabemos que para el año 4000 a. C. el conocimiento del proceso se había difundido a diversas regiones del occidente asiático y que, hacia 3800 a. C., la fundición de cobre estaba «comparativamente generalizada» en el mundo antiguo.[262] «Para los primeros años del tercer milenio a. C., los sumerios habían creado la primera civilización importante de la que tenemos noticia en la que los metales desempeñaban un destacado papel». (El depósito más antiguo de herramientas metálicas se remonta a 2900 a. C.). Desde esta época en adelante el cobre fue el metal dominante en Asia occidental y el norte de África hasta después del año 2000 a. C.[263]

En lo que a los comienzos de la metalurgia se refiere, tras el descubrimiento de la fundición hubo dos progresos cruciales. El primero fue el descubrimiento del bronce y el segundo, el del hierro. Hay dos misterios alrededor de la llegada de la Edad del Bronce, al menos en lo que concierne a Oriente Próximo, que fue donde ésta empezó. Ambos misterios parten del hecho de que el estaño, el metal que se combina con el cobre para endurecerlo y

hacer bronce, es relativamente escaso en la corteza terrestre. El primer interrogante es, por tanto, cómo surgió por primera vez esta particular aleación; y el segundo, por qué a pesar de su escasez se difundió tan rápido, de manera que, entre los años 3000 y 2600 a. C., se introdujeron todos los avances importantes de la historia de la metalurgia (con excepción del endurecimiento del acero).[264]

En cierto sentido, la primera Edad del Bronce tendría que llamarse edad de las aleaciones. La razón para ello es que, a pesar de lo que hemos dicho antes, durante mucho años antes y después del año 2000 a. C., los objetos que podrían ser considerados de bronce tienen en realidad una composición química muy variada. En aleación con el cobre, y en proporciones desde menos del 1 por 100 hasta un 15 por 100, es posible encontrar en ellos estaño, plomo, hierro y arsénico, lo que sugiere que aunque en este período el hombre tenía alguna idea de qué hacía al cobre más duro, más maleable y daba a sus armas y herramientas un mejor filo, no estaba del todo seguro de los precisos detalles del proceso. La composición del bronce también era diferente de una zona a otra (entre Chipre, Sumeria y Creta, por ejemplo). El trascendental cambio del cobre al verdadero bronce ocurrió en el primer cuarto del segundo milenio a. C. «El estaño se diferencia del cobre, y de los metales preciosos, en que nunca se encuentra en la naturaleza en estado puro. En lugar de ello, siempre aparece en combinación química. Esto significa que tuvo que haber sido fundido, aunque (y he aquí otro misterio) los arqueólogos no han encontrado en sus excavaciones prácticamente ningún estaño metálico. (De hecho, sólo se ha hallado un fragmento de estaño puro anterior a 1500 a. C.)».[265]

Aunque los orígenes exactos del bronce sean oscuros, sus ventajas respecto del cobre eran muy reales y, una vez su método de producción quedó establecido, su creciente popularidad trajo consigo cambios considerables en la economía del mundo antiguo. Mientras se ha encontrado cobre en un número bastante grande de lugares, el caso del bronce es diferente, ya que, como hemos señalado, ni en Asia ni en Europa el mineral de estaño es abundante. Esta limitación hizo que la importancia de los lugares en que el estaño estaba disponible creciera de forma significativa, y dado que tales sitios se encontraban casi en su totalidad en Europa,

este continente tuvo una ventaja que le fue negada a Asia y África. El que el bronce fuera mucho más fluido que el cobre lo hacía más apropiado para el proceso de fundición, y su uso generalizado en armas y herramientas simplemente refleja el hecho de que, con un 9 o 10 por 100 de estaño, el bronce forjado es, por lo general, un 70 por 100 más fuerte que el cobre forjado. Los filos de las herramientas de bronce eran por lo menos dos veces más duros que los de cobre.[266]

Este último dato acerca del bronce es muy importante. La pura dureza del bronce hizo que los filos de los puñales empezaran a ser tan importantes como sus puntas, y ello impulsó el desarrollo de las espadas. Más aún, este adelanto coincidió con la domesticación del caballo en las estepas europeas y con la aparición de la rueda en Sumeria. De repente, la guerra se transformó por completo (de hecho, cambió con más rapidez que en cualquier otra época hasta el siglo X, cuando la pólvora empezó a ser utilizada en China).[267]

La Edad del Bronce llegó a su apogeo hacia el año 1400 a. C. Ésta fue una época en la que el hierro era escaso y valioso. En Egipto, Tutankhamón reinó como faraón sólo por unos pocos años y murió hacia 1350 a. C., pero su tumba, descubierta en una famosa excavación por lord Carnavon y Howard Carter en 1922, contenía, además de enormes cantidades de oro, joyas y fabulosos adornos, una daga, un reposacabezas y un brazalete todos de hierro.[268] Había también algunos modelos de herramientas muy pequeños, apenas de una pulgada de largo, hechos igualmente de hierro. En todos estos casos, se trataba de hierro fundido, no meteórico.

Los instrumentos de hierro más antiguos que conocemos se remontan, aproximadamente, al año 5000 a. C., y fueron encontrados en el norte de Irak, Irán y Egipto. Sin embargo, sólo uno de éstos estaba hecho de hierro fundido, el resto había sido elaborado a partir de hierro meteórico. Otros utensilios antiguos hallados en Ur son de principios del tercer milenio a. C. Sin embargo, es probable que, en fechas tan tempranas, el hierro no hubiera sido reconocido como un nuevo metal o, incluso, como metal.[269] Para separar el mineral de hierro de la ganga se requieren temperaturas mucho más altas que para el cobre

(1100º-1150º) y calderas mucho más grandes, de manera que las partículas de hierro puedan acumularse bajo la zona de fundición formando una mesa que luego se trabaja.[270] Semejante procedimiento parece haber sido desarrollado y practicado dentro del territorio de la confederación hitita. Los hititas habían establecido un estado en Turquía central y el norte de Siria, entre 1450 y 1200 a. C., donde durante un tiempo consiguieron desafiar a los asirios y los egipcios.[271] Según Theodore Wertime, la primera fundición deliberada de hierro parece haber ocurrido cuando los productos de bronce habían alcanzado la perfección y donde existían minerales de cobre, plomo y hierro en abundancia: el norte de Anatolia, a orillas del mar Negro.[272] En otras palabras, el éxito del bronce, la rareza del estaño y la abundancia de hierro indujo a los hititas a experimentar. La técnica parece haber sido un secreto celosamente guardado por varios siglos, y los fabricantes habrían mantenido los detalles claves dentro de sus familias y cobrado altísimos precios por sus mercancías. Para empezar, el hierro era considerado como un verdadero metal precioso, más valioso que el oro de acuerdo con los testimonios antiguos; con él sólo se hacían adornos y antes del año 1400 a. C. sus secretos probablemente eran desconocidos fuera de la esfera de influencia de los hititas.[273] (Es posible que la daga de hierro encontrada en la tumba de Tutankhamón hubiera sido realizada bajo supervisión de los hititas). Hacia mediados del siglo XIII a. C., sin embargo, la confederación hitita entró en una etapa turbulenta y, para 1200 a. C., el secreto había sido revelado y la elaboración del hierro se propagó por otras partes de Asia.[274] La Edad del Hierro empieza en realidad cuando el metal dejó de ser precioso.[275]

Además de sus otros atractivos, la fundición de hierro era menos complicada que la producción de cobre. Desde que hubiera fuelles lo bastante fuertes como para crear una corriente de aire, un horno de un solo nivel era suficiente, en comparación con el complejo horno de dos niveles necesario para reducir el mineral de cobre en crisoles. Durante los primeros mil años, la fundición del hierro se realizó en hornos de diseño muy simple y, por lo tanto, cuando el secreto fue desvelado, prácticamente cualquiera podía hacer hierro, aunque, por supuesto, la fundición tendió a llevarse a cabo en aquellos lugares en que las menas podían extraerse con facilidad y

hubiera carbón vegetal disponible. Como el estaño, el hierro se diferencia del cobre y el oro en que nunca se encuentra libre en la naturaleza, excepto en los muy raros casos de los meteoritos que caen a la tierra. Por otro lado, al igual que el cobre, ninguna de su menas se encontró en los valles de los grandes ríos, pero sí en regiones cercanas y en abundancia. Las más importantes empresas de minería y fundición de los últimos años del segundo milenio a. C. se establecieron en los alrededores del monte Taurus y del Cáucaso, y en Armenia.

El proceso crucial en la producción de hierro, la carburación, mediante el cual el hierro se convierte en acero, se desarrolló probablemente en los dos siglos siguientes a 1200 a. C. en las zonas costeras del Mediterráneo oriental. Para carburar el hierro, éste se calienta «en estrecho contacto» con carbón vegetal durante un largo período, un descubrimiento que tuvo que haber sido hecho por accidente (el hierro sin carburar no es tan resistente como el bronce).[276] Mount Adir, al norte de Israel, es uno de los yacimientos más antiguos en los que se ha encontrado hierro carburado, Taanach y Hazorea, en Palestina, son otros.[277] En la *Odisea*, Homero muestra tener algún conocimiento de que el enfriamiento del hierro carburado mejora su dureza.

Dada su versatilidad, dureza y bajo coste, cualquiera hubiera pensado que el nuevo metal sería adoptado con rapidez. Y a finales de la Edad del Bronce ya se comerciaban lingotes en forma esférica.[278] No obstante, las colecciones de herramientas de hierro más antiguas que se han encontrado fueron fabricadas hacia el año 700 a. C., milenio y medio después de que los hititas empezaran a usarlo.[279] En *Los trabajos y los días*, Hesíodo se refiere a los hombres de su propia era como «una raza de hierro».[280]

Desde muy temprano la metalurgia fue una actividad altamente desarrollada. La soldadura, los clavos y los remaches se inventaron pronto y se usaban desde el año 3000 a. C. Los enchapados en oro empezaron hacia el tercer milenio a. C., a lo que pronto siguió la aparición de la técnica de la cera perdida para hacer esculturas de bronce.[281] En el contexto de una historia de las ideas, tres usos de los metales parecen haber sido más profundos: la daga, a la que ya

nos hemos referido, el espejo y la moneda. Los espejos eran especialmente populares entre los chinos, y los romanos se convirtieron en fabricantes sobresalientes al descubrir que la mejor aleación era la que combinaba un
23-28
por 100 de estaño, un
5-7
por 100 de plomo y el resto de cobre. Posteriormente se pensaría que las imágenes reflejadas estaban ligadas al alma humana.[282]

El dinero no existe en la naturaleza, señala el historiador Jack Weatherford. Jules Renard, el escritor francés del siglo XIX, lo dijo de otra manera: «Por fin sé qué es lo que distingue al hombre de las demás bestias: las preocupaciones financieras». Las primeras formas de dinero fueron los bienes empleados como valor de cambio, de la sal hasta el tabaco, de los cocos al arroz, de los ciervos a los búfalos. La palabra «salario» viene del latín *salarius*, que significa «de sal». (A los soldados romanos quizá se les pagaba en sal para darle sabor a sus de otro modo insípidas comidas.[283]) El as, una antigua moneda romana, representaba el valor de una centésima parte de una vaca. La palabra inglesa «cattle» (ganado) tiene la misma raíz latina que la palabra «capital». Sin embargo, ya en el tercer milenio los habitantes de Mesopotamia empezaron a utilizar lingotes de metales preciosos para cambiarlos por artículos. A los lingotes, de oro o plata y de peso uniforme, se les llamaba *minas, siclos* o *talentos*.[284]

El tránsito del proto-dinero a las monedas propiamente dichas tuvo lugar en Lidia, en lo que hoy es Turquía, en algún momento entre los años 640 y 630 a. C. Las primeras monedas estaban hechas de electro, una aleación de oro y plata presente en la naturaleza, y tenían aproximadamente el tamaño de una uña de un pulgar y eran casi tan gruesas como éste, como un pequeño lingote. Para garantizar su autenticidad, se les ponía un sello que representaba una cabeza de león, y la acción de sellarlas las aplanaba, lo que las hacía más parecidas a las monedas que usamos en la actualidad.[285] Ahora bien, si las primeras monedas fueron empleadas de la misma forma en que hoy usamos el dinero es todavía dudoso. Las primeras monedas debieron de ser algo *tan* valioso que nunca hubieran podido ser algo así como «cambio». El principal avance

hacia la moneda como mercancía probablemente llegó con la introducción de las acuñaciones bimetálicas, que combinaban oro y plata y cobre. Éstas quizá fueran introducidas en los siglos III y II, a. C. cuando en Grecia se usaban este tipo de monedas para pagar a quienes habían sido elegidos por sorteo para ocupar cargos políticos (véase el capítulo 6).

Con todo, el cambio de vida que en su momento acompañó la invención del dinero fue tremendo. Fue en la ciudad lidia de Sardis donde apareció el primer mercado al por menor, cuando cualquiera podía acudir al mercado y vender, por dinero, cualquier cosa que tuviera. En el registro arqueológico el material más antiguo con el que se comerció es la obsidiana, una roca vítrea de origen volcánico, muy fina y de color negro intenso, que se extraía de una única fuente al sur de Turquía, pero que se encuentra por todo Oriente Próximo, donde era muy codiciada debido a que su transparencia, reflejos y propiedades cortantes hacía que se la considerara una piedra mágica.[286] Pero la invención del dinero alentó todo tipo de nuevas actividades. En Sardis, por ejemplo, se construyeron los primeros burdeles de los que tenemos noticias, y también nacieron las apuestas.[287] Todavía más trascendental es el hecho de que el surgimiento del dinero permitió a la gente separarse de su grupo familiar. El dinero se convirtió en el vínculo entre las personas, lo que creó nexos que no habrían sido posibles a través del trueque. En el mismo sentido, el dinero debilitó los lazos tradicionales y ello tuvo en su momento profundas implicaciones políticas. El trabajo y la mano de obra humana se convirtieron en mercancías, con un valor determinado en monedas, y por tanto también fue posible medir el tiempo de forma similar.

En Grecia, que debido a la cercanía de Lidia recibió con rapidez la influencia de esta nueva invención, el dinero impulsó la democratización de la política. Bajo Solón, los viejos privilegios fueron abolidos y la posibilidad de ser elegido para los cargos públicos pasó a depender de la riqueza (en tierras).[288] La democracia surgió en ciudades con economías de mercado y monedas fuertes. Además, la riqueza producto de semejante comercio permitió a algunos disfrutar de más tiempo para el ocio, que fue la base sobre la que los griegos construyeron su preeminencia en la filosofía, los deportes, las artes y la política

misma. Antes de la aparición del dinero ya se contaba, pero el surgimiento del mercado y de una economía monetaria promovió el desarrollo del pensamiento racional y lógico, y en particular los avances matemáticos que exploraremos en un capítulo posterior. El historiador de la economía alemán Georg Simmel señaló en su libro *Filosofía del dinero* que «la idea de que la vida está fundada básicamente en el intelecto, y el que el intelecto se acepte en la vida práctica como la más valiosa de nuestras energías mentales, va de la mano con el desarrollo de la economía monetaria».[289] Y añadió, «aquellas clases profesionales cuya productividad está fuera del ámbito de la economía propiamente dicha sólo emergieron en la economía monetaria, que permitió la aparición de aquellos involucrados con actividades específicamente intelectuales como los maestros y los literatos, artistas, médicos, eruditos y funcionarios públicos». Esto acaso sea algo exagerado (a fin de cuentas había maestros y médicos antes de la invención del dinero), pero el argumento central es válido.

El dinero también promovió enormemente el comercio internacional. Esto, más que cualquier otra cosa, contribuyó a la difusión de las ideas por todo el orbe. Después de Sardis, los grandes centros urbanos del mundo eran tanto ciudades mercantiles como lugares de oración o sedes de los reyes.

Capítulo 4

CIUDADES DE SABIDURÍA

En 1927 el arqueólogo británico Leonard Woolley empezó a cavar en Ur de los caldeos (Caldea es un nombre alternativo para Babilonia). Ur, la patria de Abraham de acuerdo con la Biblia, había sido identificada por primera vez en 1854-1855, pero fueron las sensacionales excavaciones de Woolley las que revelaron su enorme importancia para la historia de la humanidad. Entre sus descubrimientos destaca el haber desenterrado el llamado «estandarte de Ur», un mosaico en el que aparece un grupo de carros, lo que respalda la posibilidad de que fueran los sumerios (que vivieron en el extremo sur del actual Irak desde *c*. 3400 a. C.) quienes inventaron la rueda y la introdujeron en la guerra. Woolley también descubrió que a la realeza en Babilonia no se la enterraba sola. Junto al rey y la reina, en una cámara, yacía una compañía de soldados (junto a sus huesos se hallaron lanzas y cascos de cobre) y en otro recinto estaban los esqueletos de nueve damas de la corte, todavía luciendo sus intrincados tocados. Ahora bien, aunque se trataba de una práctica realmente espeluznante, esta costumbre no sólo es importante por su valor intrínseco sino también por lo que nos revela sobre las creencias antiguas. Sin embargo, lo que llamó en especial la atención de Woolley es que *ningún texto había aludido a este entierro colectivo*, lo que lo llevó a concluir que el sepelio había tenido lugar antes de que la escritura hubiera sido inventada para registrar el acontecimiento.

Según el historiador H. W. F. Saggs, «ninguna invención ha sido más importante para el progreso humano que la escritura». Por su parte, Petr Charvát la llamó «la invención de las invenciones».[290] Por tanto tenemos aquí otra idea

capital que poner junto a la agricultura como «la más grandiosa de todos los tiempos». No obstante, acaso sea más importante aún la feliz coincidencia de que los sumerios hubieran inventado también el carro, un hecho incluso más básico para la historia del progreso que la escritura misma. La cuestión es que una vez se empieza a elaborar listas de los logros que este formidable pueblo realizó antes que cualquier otro, es difícil saber cuándo detenerse. Por ejemplo, en 1946 el erudito estadounidense Samuel Noah Kramer empezó a dar a conocer sus traducciones de la tablillas de arcilla sumerias, en las que identificó no menos de veintisiete «primeros históricos» logros conseguidos, descubiertos o registrados por primera vez por los antiguos iraquíes. Entre ellos tenemos las primeras escuelas, el primer historiador, la primera farmacopea, los primeros relojes, el primer arco (arquitectónico), el primer código jurídico, la primera biblioteca, el primer calendario agrícola y el primer congreso bicameral. Los sumerios fueron los primeros que usaron los jardines para proporcionar sombra, los primeros que recogieron proverbios y fábulas y los que primero tuvieron literatura épica y canciones de amor. La razón para esta extraordinaria explosión de creatividad no es difícil de encontrar: la civilización, lo que hoy reconocemos como tal, sólo apareció después de que el hombre antiguo hubiera empezado a vivir en ciudades. Las ciudades eran entornos más competitivos y experimentales que cualquier otro que las hubiera precedido. La ciudad es la cuna de la cultura, el lugar en el que nació casi la totalidad de nuestras ideas más preciadas.

Según la definición clásica, para que haya civilización deben darse tres o más de las siguientes características: ciudades, escritura, especialización del trabajo, arquitectura monumental, formación de capital.[291] Pero aunque no esté equivocada, esta lista pasa por alto el principio subyacente. En algún momento a finales del cuarto milenio a. C., la gente empezó a vivir en grandes ciudades. El cambio transformó la experiencia humana, pues las nuevas condiciones de vida exigían que hombres y mujeres *cooperaran* de formas hasta entonces inéditas. Fue este estrecho contacto, este nuevo estilo de cohabitación cara a cara, lo que explica la proliferación de nuevas ideas, y en particular la de herramientas

básicas para la vida en común: la escritura, las leyes, la burocracia, las ocupaciones especializadas, la educación, los pesos y medidas.

De acuerdo con una investigación publicada en el otoño de 2004, los primeros centros urbanos fueron Tell Brak y Tell Hamourak al norte de Mesopotamia, en la actual frontera entre Irak y Siria, que se remontarían al año 4000 a. C. Tenían hileras de hornos de ladrillo para preparar comida en cantidades industriales y numerosos «sellos» que empleaban para seguir el rastro de los artículos y «cerrar» puertas. No obstante, estos asentamientos eran relativamente pequeños (Hamourak tenía doce hectáreas) y las primeras ciudades propiamente dichas emergieron más al sur hacia 3400 a. C. Entre las ciudades de Mesopotamia se incluyen (más o menos en orden cronológico) Eridu, Uruk, Ur, Umma, Lagash y Shuruppak. Hacia finales del tercer milenio a. C., el 90 por 100 de quienes vivían en el sur de Mesopotamia lo hacían en áreas urbanas.[292] Estas ciudades eran muy grandes: Uruk, por ejemplo, tenía una población de cincuenta mil habitantes. ¿Por qué se desarrollaron y cómo fue la experiencia? Se han propuesto diversas explicaciones para el origen de las ciudades, la más obvia de las cuales es la seguridad. Sin embargo, este argumento ha dejado de ser válido por tres razones. En primer lugar, hay algunas grandes ciudades de la antigüedad —especialmente en países de África occidental como Malí— que nunca levantaron murallas. En segundo lugar, incluso en Oriente Próximo, donde las murallas eran en ocasiones construcciones enormes y muy elaboradas, éstas aparecieron *después* del asentamiento original. En Uruk, por ejemplo, la ciudad ya estaba en buena medida terminada hacia el año 3200 a. C., pero las murallas no se construyeron hasta aproximadamente el año 2900 a. C. (Por lo demás, Uru significa área amurallada.[293]) Por último, hay una explicación mucho más convincente, respaldada por gran cantidad de pruebas.

Lo que parece haber ocurrido es que, a mediados del cuarto milenio a. C., en Mesopotamia, el clima cambió de forma ligera pero perceptible y se hizo más frío y seco. Hasta ese momento la agricultura había florecido entre el Tigris y el Éufrates durante miles de años. Gracias a estos ríos, la región era relativamente segura y contaba con una irrigación bien desarrollada.[294] «Los cambios climáticos documentados para mediados del cuarto milenio

a. C. parecen haber contenido, en un lapso de doscientos o trescientos años, las inundaciones que regularmente cubrían grandes extensiones del territorio, y haber desecado zonas tan enormes, que, en un período de tiempo relativamente corto, buena parte de Babilonia pasó a convertirse en un lugar atractivo para levantar asentamientos permanentes».[295] Las excavaciones demuestran que, asociada con esta variación climática, hubo un repentino cambio en el patrón de los asentamientos, de poblados dispersos y bastante pequeños se pasa a asentamientos muy densos y tan grandes como nunca antes se habían visto.[296] Estas condiciones geográficas parecen haber favorecido el desarrollo de sistemas de irrigación *comunales*, sistemas que todavía no eran demasiado complejos (no en esta etapa), pero que no obstante trajeron una mejora notable de las cosechas de cebada (que evolucionó de la variedad de dos hileras a la de cuatro) y, al mismo tiempo, enseñó a la gente las ventajas de la cooperación. En otras palabras, fueron las especiales condiciones climáticas de Mesopotamia, donde la irrigación pudo mejorar de forma substancial los cultivos y donde había suficiente agua disponible (pero en el lugar equivocado) para que este cambio ocurriera de forma bastante sencilla y obvia. El punto clave es que aunque la tierra era ahora habitable, había todavía suficiente agua como para que prácticamente cualquier parcela arable pudiera acceder a ella de forma fácil y directa. «Este hecho… tuvo que haber producido un "paraíso", con cosechas múltiples y muy productivas cada año».[297] Un factor adicional fue que las planicies aluviales del sur de Mesopotamia carecían de otras materias primas, como madera, piedra, minerales y metales. Es posible que el excedente alimentario de este «paraíso» fuera cambiado por tales productos, lo que habría dado lugar a una amplia red de contactos y creado, dentro de las ciudades mismas, las condiciones necesarias para el desarrollo de trabajos especializados. Quizá éste haya sido uno de los factores que condujo a esa diversidad de población, más allá de los simples grupos familiares, que caracterizó los comienzos de la vida en la ciudad. Esto fue un adelanto emocionante: por primera vez la gente pudo dedicarse a actividades no relacionadas directamente con la producción de comida. Con todo, este cambio debió de producir una gran ansiedad: los ciudadanos dependían de otros, que no eran

parientes suyos, para obtener productos esenciales. Esta ansiedad subyacente acaso explique los vastos planes y proyectos sin precedentes que fomentaron el espíritu comunitario: monumentales empresas arquitectónicas que exigían una altísima cantidad de mano de obra. Por estas mismas razones, la religión puede haber empezado a ser más importante en las ciudades que en los distintos tipos de asentamientos anteriores.

Por lo general, se considera que la primera ciudad fue Eridu, situada a algo más de ciento sesenta kilómetros del golfo Pérsico y hoy llamada Abu Shahrein. Su situación era en verdad única, dado que ocupaba una zona de transición entre la tierra y el mar. Quedaba cerca de una planicie aluvial y de las marismas, lo que significaba que podía beneficiarse con facilidad de tres sistemas ecológicos: el aluvión, el desierto y las marismas; y por tanto aprovechar tres modos de subsistencia diferentes: la agricultura, el pastoreo nómada y la pesca.[298] No obstante, también hay un motivo religioso que explica la localización de Eridu. La ciudad se alzaba sobre una pequeña colina rodeada por una depresión en la que se recogía agua subterránea. Esta área circundante no era otra cosa que un pantano y en la temporada de lluvias se transformaba en un lago de dimensiones considerables.[299] Se trataba, por tanto, de una configuración que se ajustaba con nitidez a las ideas sobre el Cosmos de los habitantes de Mesopotamia, que representaban la tierra como un círculo rodeado por una inmensa masa de agua. Siendo una representación tangible de esta concepción, Eridu se convirtió en un lugar sagrado. Petr Charvát sostiene que en la época se creía que la ciudad contenía la fuente de toda la sabiduría y que era la sede del dios del conocimiento. Según este autor, en Eridu parece haber nacido «la primera religión universal inteligible», cuyo culto involucraba el uso de una tríada de colores que encontramos en la cerámica local. La existencia terrenal se representaba mediante el rojo, la muerte mediante el negro, y la vida eterna (y la pureza) mediante el blanco.[300]

Por lo general, los arqueólogos definen un yacimiento como pueblo cuando éste tiene treinta hectáreas o menos y como ciudad si tiene treinta y una hectáreas o más. En el caso de Uruk, para la época en que sus murallas fueron construidas, la ciudad cubría cerca de 5,5 kilómetros cuadrados y, a grandes rasgos, tenía forma

de rombo y la distancia entre sus extremos más distantes era, aproximadamente, de 2,5 kilómetros y medio y 3 kilómetros respectivamente. Con una densidad de población de entre cien y doscientos individuos por cada mil metros cuadrados, Uruk habría albergado entre
27 500
-
55 000
habitantes. El área urbanizada de Ur ocupaba unas cuarenta y una hectáreas y en ella vivían unos veinticuatro mil habitantes. Sin embargo, en el área circundante, un territorio de unos diez kilómetros cuadrados, «quizá haya estado ocupado por medio millón de personas… Se dice que en Girsu, un yacimiento adyacente a Lagash y, aparentemente parte de esta ciudad, había treinta y seis mil hombres, lo que significa que la población total era de ochenta mil o cien mil personas».[301] Compárese todo esto con el tamaño de Atenas, que hacia el año 500 a. C. cubría un área de 2,5 kilómetros cuadrados, o con el de Jerusalén, que para la época de Cristo no tenía más de un kilómetros cuadrado. Roma, en tiempos de Adriano, sólo doblaba el tamaño alcanzado por Uruk tres mil años antes.[302] Una indicación de la rapidez de los cambios en este período nos la proporciona una investigación comentada por Hans Nissen; mientras a finales del cuarto milenio a. C. los asentamientos rurales superaban a los urbanos por cuatro a uno, seiscientos años después, es decir, a mediados del tercer milenio a. C., la proporción se había invertido por completo y ahora los grandes asentamientos urbanos superaban a los rurales por nueve a uno.[303] Para esta época Uruk era el centro de un «hinterland», una región básicamente rural que estaba bajo su influencia y se extendía entre doce y quince kilómetros a su alrededor. Cerca de ella, había un área de dos o tres kilómetros en la que no se encuentran signos de influencia, y luego comenzaba la zona de influencia de la siguiente ciudad, en este caso Umma.[304] Había por lo menos veinte ciudades de este tipo en Mesopotamia.

Los logros de esas ciudades y ciudades-estado fueron asombrosos y perduraron por unos veintiséis siglos. Introdujeron un extraordinario número de las innovaciones que contribuyeron a crear el mundo que conocemos. Fue en Babilonia donde se

desarrollaron la música, la medicina y las matemáticas, donde se inventaron las bibliotecas, donde se pintaron los primeros mapas, donde nacieron la química, la botánica y la zoología. O al menos, damos por hecho que fue así. Babilonia es la cuna de tantos logros originales y ocupa tantos «primeros lugares» porque también fue el lugar en el que se inventó la escritura y, por tanto, *conocemos* su cultura de manera muy diferente a como conocemos la historia que la precedió.

Las excavaciones han demostrado que estas áreas urbanas de la antigüedad se dividían comúnmente en tres. Había una ciudad interior provista de murallas, dentro de la cual se encontraban los templos de los dioses de la ciudad, además del palacio del gobernante, administrador o líder religioso a cargo, y cierto número de casas privadas. Los suburbios se componían de viviendas mucho más pequeñas, huertas comunales y corrales para el ganado, que proporcionaban el sustento diario de los ciudadanos. Por último, había un centro comercial. Aunque se lo llamaba «puerto», era en esta zona donde tenía lugar el comercio terrestre y donde vivían los mercaderes tanto nativos como extranjeros. Se cree que los nombres de las ciudades designaban su apariencia visual.[305]

En estas primeras ciudades, gran parte de la vida diaria giraba alrededor del templo. Las personas vinculadas con el culto eran los miembros más prominentes de la sociedad.[306] En Eridu y Uruk la existencia de plataformas para los templos demuestra que ya había la suficiente organización comunal para construir tales edificaciones (que constituyen el siguiente gran ejemplo de arquitectura monumental que nos proporciona la historia después de los megalitos).[307] Con el paso del tiempo, estas plataformas se fueron elevando cada vez más, hasta finalmente convertirse en torres escalonadas provistas de terrazas y coronadas por santuarios. Estas construcciones se denominan zigurats, palabra de origen asirio que probablemente se remonte al término acadio *zigguaratu*, cumbre o cima de la montaña, más antiguo.[308] Esta estructura cada vez más compleja tenía que ser cuidada y conservada, lo que requería un culto muy organizado.

Los templos eran tan importantes (y tan grandes) que

desempeñaban un papel central en la vida económica de las primeras ciudades. Los registros encontrados en el templo de Baba (o Bau), una diosa de Lagash, evidencian que poco antes de 2400 a. C. las tierras propiedad del templo ocupaban más de 2,5 kilómetros cuadrados. Estos terrenos se empleaban para toda clase de actividad agrícola y abastecían hasta unas mil doscientas personas al servicio del templo. Esto incluye a especialistas —panaderos, cerveceros, trabajadores de la lana, hiladores y tejedores— así como a esclavos y personal administrativo.[309] Los granjeros que labraban las tierras del templo no eran esclavos exactamente, y su relación con el templo parece haber sido una primitiva forma de feudalismo.[310] Además de las nuevas especializaciones ya mencionadas, podríamos también mencionar a los barberos, los joyeros, los orfebres, los trabajadores del metal, los sastres y los mercaderes de telas, los lavanderos, los fabricantes de ladrillos, los jardineros, los transportistas, los «vendedores de canciones» y los artistas. Con todo, desde nuestro punto de vista el especialista más importante era el escriba.

El origen de la escritura es una cuestión polémica en este momento ya que existen tres posibles candidatos. Durante muchos años se dio por hecho que la escritura cuneiforme de Mesopotamia era la escritura verdadera más antigua. Había, sin embargo, un inconveniente. El cuneiforme se compone de signos más o menos abstractos, y son muchos los que opinan que la primera escritura propiamente dicha tenía que evidenciar un vínculo más fuerte con la pintura y los pictogramas, signos que son en parte dibujos de objetos y en parte símbolos. Y es en este punto donde entra en escena la obra de la arqueóloga Denise Schmandt-Besserat.

A finales de la década de 1960, esta investigadora advirtió que por todo Oriente Próximo se habían encontrado miles de «objetos de arcilla bastante prosaicos» que la mayoría de los arqueólogos habían considerado insignificantes. Schmandt-Besserat pensaba lo contrario: que ellos podrían haber conformado un antiguo sistema que los estudiosos habían pasado por alto. Así que visitó varias colecciones de estos «especímenes», como los denominaba, en Oriente Próximo, el norte de África, Europa y América.[311] En el

curso de su estudio, descubrió que los especímenes tenían algunas veces formas geométricas (esferas, tetraedros, cilindros) mientras que otras tenían formas de animales, herramientas o embarcaciones. Además, comprendió que se trataba de los primeros objetos de arcilla endurecidos mediante el fuego: fueran lo que fueran, su manufactura había requerido mucho trabajo y esfuerzo; fueran lo que fueran, no eran prosaicos. Finalmente, Schmandt-Besserat tropezó con una descripción de una tablilla ahuecada encontrada en Nuzi, un yacimiento del segundo milenio a. C. al norte de Irak. La inscripción cuneiforme decía: «Cuentas que representan ganado pequeño: veintiuna ovejas, seis borregas, ocho carneros adultos…». y así sucesivamente. Cuando se abrió la tablilla, se encontraron dentro cuarenta y nueve cuentas, exactamente el número de animales escrito en la lista.[312] Para Schmandt-Besserat, esto era «como una piedra Rosetta». Durante los siguientes quince años, examinó más de diez mil especímenes y llegó a la conclusión de que éstos constituían un sistema primitivo de contabilidad y, en particular, uno que conduciría a la invención de la escritura. La palabra escrita, en cierto sentido, empezó con los números. A fin de cuentas, la escritura es una forma de comunicación que permite que los participantes en ella estén separados espacial y temporalmente.

Los primeros especímenes se remontan a entre 8000 y 4300 años a. C. y eran bastante sencillos y muy poco variados. Se los ha encontrado en yacimientos como Tepe Asiab, en Irán (*c.* 7900-7700 a. C.), donde la gente aún vive principalmente de la caza y la recolección. Desde aproximadamente el año 4400 a. C. empiezan a aparecer ejemplares más complejos, en especial, en relación con actividades del templo. Los diferentes tipos representan diferentes objetos: por ejemplo, los conos parecen representar grano, las formas ovoides simbolizaban jarras de aceite, mientras que los cilindros hacen las veces de animales domésticos.[313] Las cuentas se hicieron populares porque acababan con la necesidad de recordar ciertas cosas, así como porque acababan con la necesidad de usar lenguaje hablado, razón por la cual podían utilizarlas personas que hablaban distintos idiomas. Su uso vino a ser impulsado por un cambio en la estructura económica y social. A medida que el comercio entre las aldeas aumentaba, el cacique habría necesitado

de algún sistema para mantener un registro de quién había hecho qué.

Los ejemplares más complejos al parecer fueron introducidos en Susa, la principal ciudad de Elam (al sur de Irán), y Uruk, y probablemente hayan sido consecuencia de la necesidad de llevar el cómputo de los bienes producidos en los obradores de la ciudad (la mayoría se han encontrado en edificios públicos y no tanto en privados). Las cuentas también proporcionaron una forma nueva y más precisa de calcular y registrar los impuestos. Se las mantenía unidas de dos maneras diferentes: ensartadas en un cordel o, lo que resulta más interesante desde nuestro punto de vista, contenidas en cajitas de arcilla. En el exterior de estas cajitas se hacían marcas para anotar qué había dentro y quién estaba involucrado. Y aunque esta cronología ha sido recientemente cuestionada por investigadores franceses, la teoría de Schmandt-Besserat todavía parece la mejor explicación de cómo surgió la escritura cuneiforme. Por supuesto, el nuevo sistema pronto convirtió las cuentas mismas en redundantes, y el resultado de ello fue que las anotaciones sobre la arcilla reemplazaron al antiguo sistema hacia
3500-3100
a. C. Las cajitas se convirtieron en tablillas y el camino para el desarrollo completo del cuneiforme quedó despejado.[314]

En el sureste de Europa, en Rumanía y Bulgaria, se ha encontrado un sistema de marcas compuesto de líneas más o menos geométricas, volutas y garabatos, perteneciente a lo que se conoce como cultura vinca. Emparentado a lo que sin duda son pictogramas (cabras, cabezas de animales, espigas de trigo), este sistema apareció en contextos fúnebres y, aparentemente, sacrificiales, de cerca de 4000 años a. C. La placa Gradesnica, descubierta en Vratsa, al oeste de Bulgaria, en 1969, es incluso más antigua y tendría entre 7000 y 6000 años.[315] Los signos asociados con la cultura vinca se han analizado según el tipo de artefacto en el que aparece, amuletos o cerámica por ejemplo. El análisis muestra que su distribución es consistente. Hay un corpus de doscientos diez signos divididos en cinco grupos básicos: líneas rectas, cruces, cheurones, puntos y curvas. Pero en ningún sitio

éstos forman textos. En cambio, parecen diseños simbólicos, con un indudable significado religioso más que económico. Constituyen una forma de proto-escritura.

Algunos estudiosos creen que los usuarios de estas escrituras de la «Vieja Europa» (para emplear la expresión de Marija Gimbutas) fueron obligados a abandonar sus tierras por los invasores indoeuropeos. Harald Haarman, de la Universidad de Helsinki, es uno de los que creen que los antiguos europeos podrían haber sido expulsados a lugares como Creta. Allí, en Knossos y otros emplazamientos, a comienzos del siglo XX, sir Arthur Evans y sus colegas descubrieron una gran civilización, la minoica, caracterizada entre otras cosas por el culto del Toro y la Serpiente. Los minoicos, además, poseían dos sistemas de escritura, a los que nosotros denominamos Lineal A y Lineal B. El uso del término «lineal» fue una idea original de Gimbutas, que pretendía subrayar así las cualidades lineales de los signos de la cultura vinca (en oposición a las pictográficas). Sin embargo, mientras el Lineal B fue descifrado por el célebre aficionado inglés Michael Ventris en la década de 1950, que demostró que se trataba de una forma de griego, el Lineal A nunca ha sido descifrado. Haarman cree que el problema reside en que el Lineal A no es una lengua indoeuropea sino una de la «Vieja Europa», y sostiene que ha encontrado cincuenta signos del Lineal A que son idénticos a signos del antiguo europeo (véase Figura 3).

El candidato más reciente para el nacimiento de la escritura nos conduce a la India. Tradicionalmente se consideraba que la civilización más antigua de la región era la civilización del valle del Indo, cuyas capitales, Harappa y Mohenjo-Daro, se remontan a 2300-1750 a. C. En mayo de 1999 se anunció el descubrimiento de una tablilla con inscripciones de 5500 años de antigüedad en Harappa. Un mes después, se informó de que estas inscripciones habían sido descifradas. La escritura comprendía una doble M, una Y, un rombo con un punto en el centro, un segundo rombo, algo deforme, y una V. Según los doctores Jha y Rajaram, esta serie significa «esto irriga la tierra sagrada». El lenguaje es supuestamente «pre-harappense», mucho más primitivo que otros sellos hindúes. Otros cuatro ejemplos se han encostrado en la región. Los académicos indios

creen que esta escritura, como las escrituras primitivas de otros lugares, no usaba vocales, aunque en ese caso el uso de dobles consonantes, como la doble M, estaría destinado a indicarlas. En otras palabras, estas inscripciones nos mostrarían una antigua escritura en el curso de su evolución. Los estudiosos vinculados al descubrimiento piensan que éste es suficiente para desplazar la «cuna de la civilización» de Mesopotamia al valle del Indo.[316] Éstas son las últimas investigaciones y quizá con el tiempo cambien la forma en la que pensamos sobre nuestros orígenes. Por ahora, sin embargo, el hecho es que las inscripciones de la cultura vinca no constituyen una escritura completa y que las tablillas descubiertas en las región del Indo son sólo un puñados de casos. Aunque estos hallazgos son indudablemente intrigantes e incluso prometedores, debemos esperar nuevos descubrimientos antes de abandonar Mesopotamia, y el cuneiforme, como ejemplo más antiguo de escritura.

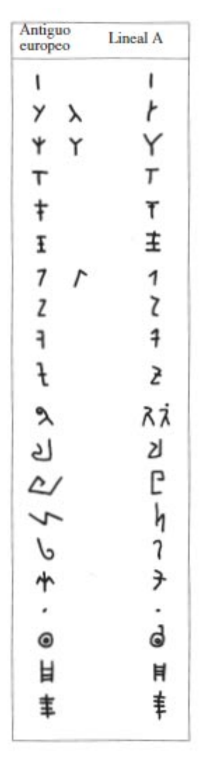


FIGURA 3. Signos

comunes a la escritura de la «Vieja Europa» y al Lineal A.

FUENTE: Richard Rudgley, *The Lost Civilizations of the Stone Age*, The Free Press, Nueva York, 1999, p. 70.

La escritura cuneiforme se conoce desde finales del siglo XVII, y en 1802 y en 1846 se realizaron intentos, parcialmente fructíferos, de descifrarla. Sin embargo, una comprensión completa de la cultura babilónica sólo sería posible después de los descubrimientos de un «joven inglés libre y sin compromisos», el abogado recién titulado Austin Henry Layard. Mientras se dirigía por tierra hacia Ceilán (como entonces era conocida Sri Lanka), Layard se detuvo en Oriente Próximo y no fue más allá del oeste de Persia (el actual Irán). «Tras cumplir con algún trabajo de inteligencia no oficial para el embajador británico en Estambul, consiguió el patrocinio de éste para dedicarse durante un tiempo a realizar excavaciones en Irak, donde eligió un enorme montículo llamado Nimrud, a unos treinta y dos kilómetros al sur de Musul».[317] Aunque no tenía formación como arqueólogo (era difícil que alguien la tuviera en esa época), la suerte bendijo a Layard. Descubrió una serie de inmensas losas, de grandes toros en piedra caliza de hasta cuatro metros de altura, imágenes tan sorprendentes que su libro sobre sus investigaciones se convirtió en un éxito de ventas. Pero Layard también encontró muchos ejemplos de piedras con lo que parecían ser inscripciones en forma de cuña, y la datación del yacimiento (de 3.5000 a 3000 años a. C.) las señaló como la forma de escritura más antigua conocida. El sumerio no sería entendido finalmente hasta el siglo XX, pero una vez se consiguió hacerlo, los descubrimientos se sucedieron con rapidez.[318]

Los nuevos conocimientos nos enseñan que en Mesopotamia hubo diversas formas de proto-escritura antes de la aparición de la escritura propiamente dicha. De éstas, los sellos cilíndricos de

piedra eran una versión más permanente y, al mismo tiempo, más flexible que las cajitas de arcilla estudiadas por Schmandt-Besserat. El sello tenía forma de cilindro hueco sobre el que se realizaban una serie de grabados. Después se hacía rodar el sello cilíndrico sobre arcilla húmeda, en la que quedaba reproducida, en relieve, la inscripción grabada en éste.[319] Los sellos de arcilla se usaron en todos lados: podían fijarse sobre el nudo de una cuerda atada alrededor de un fardo; o sobre una cuerda empleada para cerrar una puerta. La idea era que el sello contenía una marca clara que identificaba al propietario de los objetos en los que aparecía.[320] Como las cajitas de arcilla estudiadas por Schmandt-Besserat, los sellos eran instrumentos de control económico, que garantizaban la supervisión de ciertos hechos o confirmaban que determinada transacción había tenido lugar. En la práctica, los sumerios crearon una serie de mecanismos muy ingeniosos para la identificación de las propiedades: celebraciones en un templo, procesiones de embarcaciones, prisioneros ante un gobernante, alimentación de los animales. Se trata, en realidad, de firmas pictográficas.[321] Posteriormente, surgió un nuevo tipo de sello, realizado por máquinas cortadoras. Esto es un claro indicio de que el comercio estaba aumentando y de que la necesidad de marcas de identidad estaba creciendo de forma paralela.

Y hasta aquí llegaron las proto-escrituras. Sin embargo, el cuneiforme se desarrolló en realidad a partir del antiguo sistema pictográfico de Uruk, que se apropió de muchos de los signos empleados en las antiguas cuentas, como el signo para oveja o las líneas onduladas para indicar agua. El nacimiento de la escritura propiamente dicha se evidencia con claridad en el uso que los primeros escribas hicieron de los llamados «cuencos de borde biselado» de Uruk. Estos cuencos eran ordinarios, toscos y demasiado porosos. Aunque no podían contener agua, fueron tan comunes que, en ciertos yacimientos, constituyen tres cuartos de toda la cerámica encontrada. El hecho de que fueran tan porosos, y por tanto apropiados sólo para contener materias sólidas, y de que todos tuvieran el mismo tamaño nos proporciona una pista sobre su uso. Los textos que han sido descifrados nos dicen que a los trabajadores de Uruk (o, al menos, a aquellos trabajadores que participaban en los grandes proyectos del templo) se les pagaba en

especie, es decir, con una ración diaria de comida. Y dado que el grueso de las raciones de estos trabajadores se habría compuesto de grano, es razonable que existieran cuencos estándar para realizar este pago.[322]

La Figura 4 recoge el signo más antiguo para «comer», en el que puede apreciarse con bastante claridad una cabeza con la boca abierta que recibe comida de uno de estos cuencos de borde biselado. Se trata, en otras palabras, de un dibujo o pictograma. Muchas otras palabras también empezaron siendo pictogramas (véase la Figura 5).

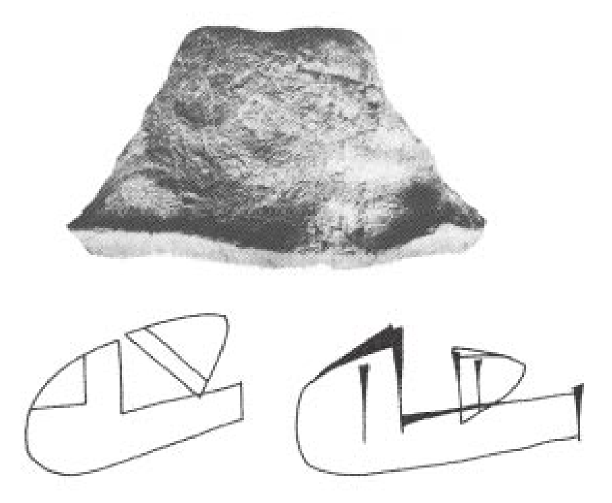


FIGURA 4. Un cuenco de borde biselado y el signo primitivo para «comer» (izquierda); cómo empezó a representarse en el antiguo cuneiforme (derecha).[323]

FUENTE: Hans J. Nissen, *The Early History of the Ancient Near East: BC 9000-2000*, traducción inglesa de Elizabeth Lutzeier y Kenneth J. Northcott© 1988 por la Universidad de Chicago.

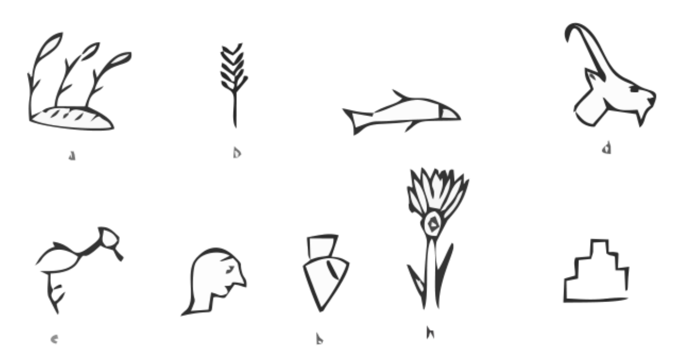


FIGURA 5. Pictogramas primitivos: (a) un grupo de juncos; (b) una espiga de trigo; (c) un pez; (d) una cabra; (e) un pájaro; (f) una cabeza humana; (g) una vasija; (h) una palmera; (i) un zigurat.[324]

FUENTE:
H. W. F.
Saggs, *Civilization Before Greece and Rome*, B.
T. Batsdford,
Londres, 1989, p. 62.

Esto fue sólo el comienzo. La escritura simplemente evolucionó de la misma forma en que lo habían hecho antes los sellos cilíndricos, que se simplificaron y pasaron a producirse de forma masiva para adaptarse a la vida cada vez más agitada de las ciudades. Dibujar con claridad y rapidez estas imágenes sobre arcilla húmeda era bastante incómodo (un problema que nunca tuvieron los egipcios, que al disponer de superficies suaves y secas no tenían motivo para no seguir usando los jeroglíficos), así que los signos, imágenes y palabras se fueron volviendo más abstractos, pasaron a ser menos y empezaron a alinearse más o menos en la misma dirección, y todos estos cambios favorecieron una escritura mucho más veloz. La Figura 6 muestra la forma en que, a lo largo de más de un milenio, unas pocas palabras cambiaron de apariencia desde sus comienzos en Uruk hasta el ascenso del poder de Ur, esto es, entre *c.*
3800-3200
y *c.*
2800-2100.
Aún no sabemos por qué las imágenes estaban giradas noventa

grados, pero es muy seguro que ello las hacía menos legibles y que ello haya también impulsado el desarrollo de una manera más simple de escribir. Las marcas circulares y curvas siempre fueron más difíciles de realizar sobre arcilla húmeda y es por ello que el cuneiforme evolucionó como un sistema de simples trazos y cuñas. El repertorio de signos se redujo y homogeneizó hacia el primer tercio del tercer milenio.

Período tardío de Uruk c. 3100	Período de Jamdet Nasr c. 3000	Período dinástico anterior III c. 2400	Período de la tercera dinastía de Ur c. 2000	Significado
				SAG «Cabeza»
				NINDA «Pan»
				KU «Comer»
				AB «Vaca»
				1

FIGURA 6. Evolución de los pictogramas hacia la escritura cuneiforme en Babilonia.[325]

FUENTE: Hans J. Nissen, *The Early History of the Ancient Near East: BC 9000-2000*, traducción inglesa de Elizabeth Lutzeier y Kenneth J. Northcott © 1988 por la Universidad de Chicago.

En estas etapas iniciales, el uso de la escritura era limitado y, debido a que se fundaba en el comercio, ésta consistía en números tanto como en palabras. Entre los signos, por ejemplo, hay uno que tiene forma de D: se componía de un borde recto y profundo y un borde redondeado y más superficial, que fue reduciéndose hasta casi desaparecer. Lo que reveló su significado es que estas Des se unían para formar grupos de entre uno y nueve. Con lo que encontramos los comienzos de un sistema decimal. En algunos casos, un agujero circular, realizado mediante una caña cilíndrica

presionada contra la arcilla, aparecía asociado a estas Des. «Es razonable suponer que estos "agujeros redondos" representan dieces».[326] En las primeras tablillas era común que hubiera una listas de cosas en un lado y el total en el otro.[327] Eso ayudó a descifrarlas.

Un sistema de signos era una cosa. Pero, como hemos visto en ejemplos de otros lugares, un sistema de este tipo no es un sistema de escritura en el sentido que damos al término. Para ello serían necesarios tres cambios adicionales: nombres propios, una gramática y un alfabeto.

Desde el momento en que la organización económica superó el nivel de la familia extensa, en la que cada uno conocía a todos los demás y la propiedad era comunal, la identificación personal empezó a ser un problema y una necesidad. Ciertos nombres habrían sido fáciles, digamos «Corazón de León».[328] Pero ¿qué hacer en el caso de nombres abstractos como «Amado por Dios»? Los pictogramas se habrían desarrollado de una manera similar a como en nuestra época el dibujo de un corazón (♥)ha pasado a significar «amor». En un sistema así, múltiples significados se solapan: mientras que un sol (☼), por ejemplo, podría significar «día», «brillante» o «blanco», una estrella (✷)podría significar «dios» o «firmamento» dependiendo del contexto. La «doctrina del nombre» era importante en Babilonia, donde el pensamiento operaba principalmente mediante analogías y no mediante los procesos de inducción y deducción característicos del mundo moderno.[329] Tanto para los babilonios como para los egipcios el nombre de un objeto o de una persona estaba íntimamente ligado con su naturaleza esencial.[330] Un nombre «bueno» produciría una persona «buena» y, por esta razón, la gente recibía nombres inspirados en los de los dioses. Y la misma lógica se aplicaba a los nombres de las calles («Que mi enemigo nunca la pise»), los canales y las murallas y puertas de la ciudad («Bel la construyó, Bel la ha favorecido»). Para colmo, evolucionó la costumbre de adoptar cierto tono al pronunciar nombres propios. Esto se aplicaba en especial al mencionar los nombres de los dioses y, hasta cierto punto, sigue ocurriendo hoy cuando la gente utiliza un tono de voz diferente al rezar en voz alta.[331]

Para empezar, no había gramática. Las palabras —básicamente

nombres, pero también unos cuantos verbos— podían colocarse una junto a otra de manera aleatoria. Una razón para ello era que, en Uruk, la escritura o proto-escritura no estaba diseñada para ser leída en el sentido que nosotros entendemos la lectura. Los signos formaban un sistema nemotécnico artificial que podía ser entendido por personas que hablaban lenguas diferentes.

La escritura y la lectura como nosotros las conocemos parecen haberse desarrollado en Shuruppak, al sur de Mesopotamia, y el lenguaje fue el sumerio. Nadie sabe quiénes eran los sumerios o de dónde eran originarios, y es posible que su escritura se realizara en una lengua «oficial», como el sánscrito y el latín miles de años después, cuyo uso estaría reservado a los instruidos.[332] La siguiente etapa en el desarrollo de la escritura tuvo lugar cuando un sonido, correspondiente a un objeto conocido, se generalizó para adaptarse a ese sonido en otras palabras y objetos. Podemos imaginar un ejemplo en nuestro idioma. En primer lugar tenemos un sonido, digamos, la palabra *té*, a la que corresponde un dibujo de una hoja. Pues bien, la escritura como la conocemos empezó cuando ese signo fue empleado para escribir (unido a otros) palabras que también contenían el sonido *té* pero cuyo significado no tenía relación con el «té», como
te-la
o *te-rraza*: en esas palabras el dibujo de la hoja no significaría determinada planta o bebida sino un sonido. Esto fue lo que ocurrió, por ejemplo, con la palabra sumeria para «agua», *a*, cuyo signo eran dos líneas onduladas paralelas. El contexto siempre aclaraba cuando *a* significaba «agua» y cuando el sonido *a*. Fue entonces cuando los signos se giraron noventa grados para que fueran más fáciles de escribir de prisa, y se hicieron más abstractos. Esta forma de escritura se difundió con rapidez desde Shuruppak a otras ciudades del sur de Mesopotamia. El comercio seguía siendo la principal razón para escribir, pero su uso se amplió por esta época a la religión, la política y la historia-mito, los orígenes de la literatura de imaginación.

Semejante transformación, es evidente, no ocurrió de un día para otro. En las primeras escuelas para escribas, hemos encontrado listas léxicas —listas de palabras— y listas de proverbios. Ésta era, probablemente, la forma en la que aprendían a escribir, y fue a

través de proverbios y ensalmos muy conocidos, e incluso con hechizos mágicos, cómo se establecieron los signos abstractos que representaban elementos sintácticos y gramaticales (los proverbios tenían una forma simple y familiar). Y fue así cómo la escritura pasó de ser un sistema puramente simbólico para el registro e intercambio de información, a convertirse en una *representación del habla*.

Aunque los primeros textos que contienen elementos gramaticales provienen de Shuruppak, el orden de las palabras era todavía muy variable. El gran paso adelante que supuso el surgimiento del orden de las palabras parece haber ocurrido cuando Eannatum era rey de Lagash (*c*. 2500 a. C.). Sólo entonces la escritura estuvo en condiciones de convertir todos los aspectos del lenguaje al texto.[333] Adquirir semejante conocimiento era una tarea ardua, facilitada por enciclopedias y otras listas.[334] En la Biblia y en otros textos se describe a gente que «sabía las palabras» para las cosas, como las aves o los peces, lo que significaba que podían hasta cierto punto leer. Algunas listas eran listas de reyes, y ello dio lugar a un nuevo avance cuando los textos empezaron a ir más allá de las meras listas y a comentar y evaluar a los gobernantes, sus conflictos, las leyes introducidas por ellos: por primera vez la historia empezó a ser puesta por escrito.[335] La lista que se ocupa de la palmera datilera, por ejemplo, incluye centenares de entradas, entre las que se incluyen no sólo las partes de la palmera, desde la corteza hasta la copa, sino también las palabras para los distintos tipos de deterioro que puede sufrir esta planta y para los varios usos a los que se puede destinar su madera. En otras palabras, ésta es la forma en que se dispusieron y registraron los primeros conocimientos. En Shuruppak había, entre otras, listas de bovinos, peces, aves, contenedores, textiles, objetos metálicos, profesiones y oficios.[336] También había listas de deidades y de términos económicos y matemáticos. (En las listas de nombres de dioses, los nombres femeninos todavía son predominantes).

Las listas hicieron posibles nuevos tipos de actividad intelectual e impulsaron las comparaciones y la crítica. A los elementos que entraban a formar parte de una lista se los aislaba del contexto que los dotaba de significado en el mundo oral y ello, en cierto sentido,

los convertía en abstracciones. Se los podía separar y ordenar de formas nunca antes imaginadas, lo que hizo que se plantearan preguntas nunca antes formuladas en la cultura oral. Por ejemplo, las listas astronómicas evidenciaron los intricados patrones de los cuerpos celestes, un hecho que marcó el comienzo de la astronomía matemática y de la astrología.[337]

Los textos mencionan de forma repetida otras ciudades con las que Shuruppak tenía contacto: Lagash, Nippur, Umma y Uruk entre otras. Aparte de las tablillas económicas y los nombres propios, la primerísima idea que podemos descifrar en los primeros ejemplos de escritura es la de una batalla entre los «reyes» y los «sacerdotes». En una época se creyó que todos los habitantes de la ciudad y todas sus tierras «pertenecían» al dios supremo de la ciudad y que el sumo sacerdote o los sumos sacerdotes la administraban en nombre de esta deidad; sin embargo, esta concepción ha dejado de ser defendible: la tenencia de la tierra era un asunto mucho más complejo. El sumo o sumos sacerdotes recibían el nombre de *en* o *ensi*. Por lo común, el *en* o *ensi* era la figura más poderosa, no obstante, también había otra personalidad importante, el *lugal*, literalmente el «gran hombre». Éste era en realidad el comandante militar, el jefe de la fortaleza, que dirigía la ciudad en sus conflictos con las potencias extranjeras. No se necesita una gran imaginación para comprender los conflictos que podían surgir entre estas dos fuentes de poder. La concepción preferida en la actualidad sostiene que es mejor entender las ciudades de Mesopotamia no como entidades religiosas sino como entidades corporativas —municipios— en las que la gente era tratada de igual forma. Su principal característica era económica: los bienes y productos pertenecían a la colectividad y se redistribuían tanto entre los ciudadanos mismos como entre los forasteros que proporcionaban a cambio bienes y artículos de los que carecía la ciudad. Esto se infiere de lo escrito en los sellos, de las referencias a «raciones», del hecho de que todas las personas fueran enterradas de la misma forma y, ciertamente, del descubrimiento de candados mediante los que se mantenían encerradas las mercancías depositadas en los almacenes. En un principio, el *en* dirigía este sistema aunque, como veremos, eso cambió.[338]

Aparte de las listas, el otro gran avance de la escritura fue el cambio de un sistema pictográfico a un silabario y, luego, a un alfabeto completo. De la misma forma en que la escritura surgió en las ciudades de Sumeria debido a las necesidades impuestas por su animado comercio, el alfabeto fue inventado no en Mesopotamia, sino más al oeste, donde las lenguas semíticas se prestaron a semejante cambio. Un sistema pictográfico es limitado porque obliga a sus usuarios a recordar centenares, cuando no miles, de «palabras» (como ocurre hoy con el chino). En los silabarios sólo es necesario recordar unas ochenta o cien entidades. Con todo, los alfabetos son aún mejores.

El hebreo y el árabe son las lenguas semíticas más conocidas en nuestros días, pero en el segundo milenio a. C. la principal lengua era el cananeo, de la que descienden tanto el fenicio como el hebreo. Lo que hace a las lenguas semíticas especialmente apropiadas para la alfabetización es que la mayoría de los nombres y verbos se componen de tres consonantes, a las que dan cuerpo vocales que varían según el contexto pero que, por lo general, resultan evidentes. (El profesor Saggs nos proporciona un equivalente; compárese la frase *l mjr stb llrnd* con la frase *ls mjrs stbn llrnd*. La mayoría de los lectores no tendrán dificultades para descifrar ambas frases.[339])

El alfabeto más antiguo que hasta el momento se ha encontrado fue descubierto en una excavación realizada en Ras Shamra («Cabeza de Hinojo»), cerca de Alejandreta, en el extremo nororiental del Mediterráneo, entre Siria y Asia Menor. Allí, sobre la colina que domina un pequeño puerto, se encontraba un asentamiento que en la antigüedad recibía el nombre de Ugarit y que empezó a excavarse en 1929. En el lugar se descubrió una biblioteca, situada entre dos templos dedicados a Baal y Dagón. La biblioteca pertenecía al sumo sacerdote y consistía principalmente en tablillas escritas en un estilo cuneiforme compuesto únicamente de veintinueve signos. Se trataba, por tanto, de un alfabeto. Los estudiosos que realizaron el hallazgo conjeturaron que la lengua de las tablillas probablemente estaría vinculada con el cananeo, el fenicio o el hebreo, y tenían razón: la escritura se descifró con rapidez. Como veremos, muchos de los acontecimientos mencionados en estas tablillas prefiguran relatos presentes en el

Antiguo Testamento.[340] Este sistema parece haber sido una invención deliberada, sin verdaderos precursores. Como muestra la Figura 7, los signos se dividen en cinco grupos, con patrones de complejidad creciente que indican un orden para las letras.

Aunque el primer alfabeto surgió en Ugarit, su uso fue limitado. El sistema se extendió principalmente al norte de Siria y a algunos lugares de Palestina, y desapareció después del siglo XII a. C. El futuro estaba en los descendientes del proto-cananeo. Este alfabeto tardó tiempo en estabilizarse, las letras podían apuntar a un lado u otro y la escritura con frecuencia era en bustrófedon.[*] Sin embargo, poco antes del año 1000 a. C., el proto-cananeo se estabilizó en lo que se conoce comúnmente como alfabeto fenicio (las inscripciones más antiguas aparecen en Biblos, actual Jublai, al norte de Beirut, en el Líbano, muchas en puntas de flecha de bronce para indicar a quién pertenecían). Para esta época el número de letras se había reducido a veintidós y todos los signos habían pasado a ser lineales, sin huellas de pictogramas. La dirección de la escritura también se había estabilizado: de forma consistente, se desarrollaba en líneas horizontales de derecha a izquierda. Según la tradición, fue el alfabeto fenicio el que se importó a la Grecia clásica.

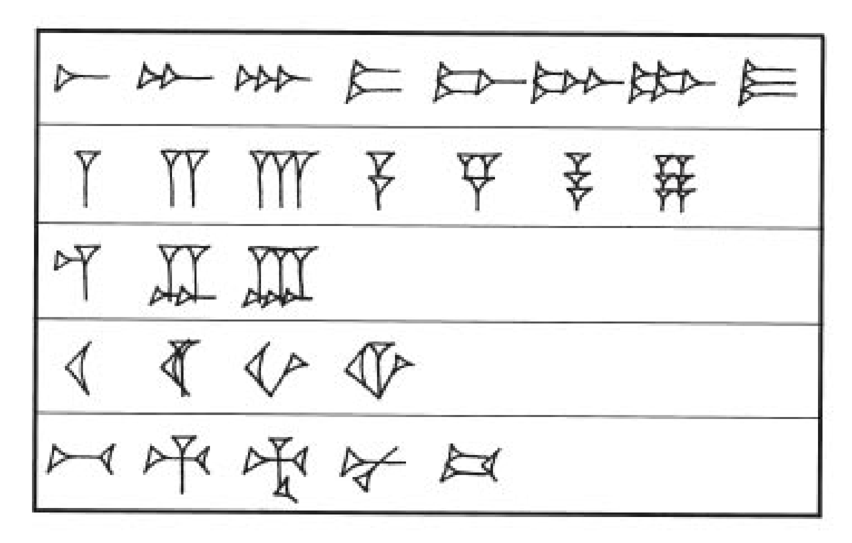


FIGURA 7. Signos del alfabeto de Ugarit.[341]

FUENTE:

H. W. F.
Saggs, *Civilization Before Greece and Rome*, B.
T. Batsdford,
Londres, 1989, p. 81.

Tanto en Mesopotamia como en Egipto el saber leer y escribir era algo muy apreciado. Shulgi, un rey sumerio de *c.* 2100 a. C., se jactaba de que:

> De joven estudié el arte del escriba en la Casa de las Tablillas, con las tablillas de Sumer y Acad;
> nadie de noble cuna puede escribir una tablilla como yo puedo.[342]

Los escribas eran formados en Ur desde por lo menos el segundo cuarto del tercer milenio a. C.[343] Cuando ellos firmaban documentos, a menudo añadían los nombres y cargos de sus padres, lo que confirma que usualmente se trataba de hijos de gobernadores de la ciudad, administradores del templo, oficiales del ejército o sacerdotes: el conocimiento de la escritura estaba reservado a los escribas y administradores. Es probable que cualquiera con autoridad recibiera algún tipo de formación como escriba y se ha sugerido que el término sumerio *dub.sar*, literalmente «escriba», sería equivalente a los títulos de señor, don o bachiller, y que se aplicaba a cualquier persona educada.[344]

El rey Shulgi fundó dos escuelas, acaso las primeras del mundo, en Nippur y Ur en el último siglo del tercer milenio a. C., pero alude a ellas sin ningún énfasis, por lo que tal vez ya existieran mucho antes. El término babilónico para las escuelas o academias de escribas era *edubba*, literalmente «Casa de las Tablillas». Al director del centro se le denominaba «Padre de la Casa de las Tablillas», y en una inscripción un discípulo dice: «Habéis abierto mis ojos como si fuera un cachorro; has creado la humanidad dentro de mí».[345] Allí había maestros especializados en lenguaje, matemáticas («escriba de cuentas») y medición de terrenos («escriba del campo»), no obstante, la enseñanza cotidiana estaba a cargo de alguien denominado, literalmente, «Gran Hermano», que probablemente fuera un alumno avanzado.

Se han hallado extractos de escritura cuneiforme en diversas ciudades, lo que demuestra que había ya «textos estándar» usados

para la enseñanza. Por ejemplo, hay tablillas con el mismo texto escrito en diferentes caligrafías, otras tiene textos literarios en una cara y ejercicios matemáticos en la cara opuesta, hay algunas que tienen el texto del maestro en un lado y el del discípulo, corregido, en el otro. En una tablilla un estudiante se refiere así a su tarea académica:

> Éste es el plan mensual de mi asistencia a la escuela:
> tengo tres días libres cada mes;
> tengo tres fiestas religiosas cada mes;
> durante veinticuatro días al mes
> en la escuela tengo que estar. ¡Qué largos son![346]

Los escribas tenían que aprender además su propia industria: necesitaban saber cómo preparar la arcilla para escribir y cómo hornear los textos para preservarlos en las bibliotecas. Para hacer la superficie de la tablilla más suave y las cuñas más claras se podía añadir cal.[347] Además de las tablillas de arcilla, a menudo se empleaban tableros de madera o marfil recubiertos de cera y, en ocasiones, formados por varias hojas unidas mediante bisagras. La cera podía luego quitarse para que el tablero se reutilizara.[348]

La tradición de los escribas se propagó mucho más allá de Mesopotamia, y al hacerlo se amplió.[349] Los egipcios fueron los primeros en escribir con pinceles rojos sobre fragmentos de cerámicas viejas; a continuación, introdujeron el uso de tablas de sicómoro cubiertas con yeso, lo que permitía luego limpiarlas y reutilizarlas.[350] El papiro era la superficie de escritura más costosa de todas y sólo estaba a disposición de los escribas más consumados y, por tanto, los que menos material desperdiciaban. La formación de un escriba podía tardar tanto como un doctorado moderno.

Como hemos anotado, no todas las escrituras estaban relacionadas con el mundo de los negocios. Entre los textos literarios sumerios más antiguos se encuentran, lo que quizá sea natural, las primeras muestras de literatura religiosa, himnos en particular. En Uruk se encontró una versión popular sobre la relación amorosa entre el rey y la diosa Inanna (Ishtar en Babilonia, Astarté en Grecia). Otros

textos incluyen los consejos de un padre a su hijo sobre cómo llevar una vida útil y gratificante, relatos de batallas y conquistas, registros de construcciones, cosmogonías y un vasto corpus de textos relacionados con la magia. Para la época en que floreció Ashur, aproximadamente entre 1900 y 1200 a. C., existían muchos archivos privados, además de los públicos, algunos de los cuales reunían hasta cuatro mil textos. Para entonces, el conocimiento de más prestigio era la astronomía-astrología, la literatura adivinatoria y la magia. Estas materias contribuyeron a que Ashur consolidara su reputación como *al nemeqi*, «Ciudad de Sabiduría».[351]

No debemos nunca olvidar que en la antigüedad, antes de la invención de la escritura, las personas podían ejecutar hazañas nemotécnicas realmente prodigiosas. Saber de memoria miles de versos no era algo inaudito, y fue así como se preservó y difundió la literatura. Sin embargo, tras el desarrollo de la escritura, es posible distinguir dos formas de literatura escrita. En primer lugar, tenemos una serie de historias que prefiguran las narraciones que luego serían incluidas en la Biblia. Dada la influencia de ese libro, sus orígenes son importantes. Por ejemplo, tenemos el caso de Sargón, rey de Acad, que surgió de la más absoluta oscuridad para convertirse en «rey del mundo». Su ascendencia fue construida a partir de cuentos populares, que relatan que su madre, una sacerdotisa, ocultó el hecho de que había dado a luz escondiendo a su hijo en una cesta de mimbre que selló con betún y dejó a la deriva en un río. El bebé fue encontrado después por un portador de agua que crio a Sargón como su hijo adoptivo. Sargón se hizo primero jardinero… y luego rey. Las semejanzas con la historia de Moisés son evidentes. La literatura sumeria también ostenta un cierto número de «reyes primordiales» con reinados de extensión inverosímil, algo en lo que también se adelanta al Antiguo Testamento. En la Biblia, por ejemplo, Adán engendra a su hijo Set a la edad de ciento treinta años y se dice que vivió ochocientos años más. Entre Adán y el diluvio aparecen diez reyes que vivieron hasta unas edades avanzadísimas. En Sumeria, hubo ocho reyes similares, que reinaron durante
241 200
años, para una media de
30 150

años cada uno. Los textos desenterrados en Ras Shamra, Ugarit, nos hablan de la lucha entre el dios Baal y Lotan, «la sinuosa y poderosa serpiente de siete cabezas», prefiguración del Leviatán del Antiguo Testamento. Luego tenemos la literatura sobre el diluvio. Encontramos una versión de la historia del diluvio en la epopeya de Gilgamesh, a la que nos referiremos a continuación. En este poema, el héroe del diluvio es Utnapishtim, «Quien Halló la Vida [Eterna]», que en otras leyendas similares recibe el nombre de Ziusudra o Atra-hasis. En todos los relatos los dioses envían el diluvio como castigo.[352]

El mismo nombre de Mesopotamia, «entre ríos», sugiere que las inundaciones eran algo común en la región. Sin embargo, la idea de una Gran Inundación parece haber estado profundamente arraigada en la conciencia del antiguo Oriente Próximo.[353] Existen tres posibilidades. Una es que el Tigris y el Éufrates se inundaran juntos, lo que habría cubierto de agua una gran área. Según las excavaciones de Leonard Woolley en Ur mencionadas al comienzo de este capítulo, el cieno encontrado en ellas revela una inundación de quizá casi ocho metros de profundidad que habría abarcado un área de cuatrocientos ochenta kilómetros de largo por ciento sesenta de ancho.[354] Esta idea ha sido cuestionada debido a que Uruk, a menos de veinticinco kilómetros de Ur y situada a menor altura, no tiene rastros de haber estado inundada. Una segunda posibilidad, que discutiremos con más detalle en el próximo capítulo, es que un terrible terremoto golpeara el valle del Indo en la India hacia el año 1900 a. C., provocando el desvío del río Sarasvati, el gran río de las antiguas escrituras hindúes, el *Rig Veda*, que entonces llegaba, en algunos lugares, a tener diez kilómetros de ancho (ya no lo hace). El acontecimiento que desencadenó esta gran catástrofe tuvo que haber causado enormes inundaciones en una gran área. La última posibilidad es la supuesta inundación del mar Negro. Según esta teoría, dada a conocer en 1997, el mar Negro se formó después de la última Edad de Hielo, cuando el nivel del Mediterráneo aumentó, hace 8000 años, anegando a través del Bósforo una gigantesca zona que tenía unos mil kilómetros de este a oeste y más de quinientos de norte a sur.[355]

La más grande creación literaria de Babilonia, la primera obra maestra de imaginación de la literatura universal, fue la epopeya de

Gilgamesh, o «Aquel que ha visto todo hasta los confines del mundo», como lo describe la primera línea del poema. Tenemos casi la certeza de que Gilgamesh gobernó en Uruk hacia el año 2900 a. C., por lo que algunos de los episodios de esta epopeya están inspirados en hechos reales.[356] Sus aventuras son complicadas, con frecuencia fantásticas y difíciles de seguir. Ciertos elementos prefiguran los trabajos de Hércules y, como veremos, la Biblia recoge algún eco de ellos. En el poema, Gilgamesh es dos terceras partes dios y una tercera parte humano. En los primeros versos, nos enteramos de cómo venció la resistencia de la gente de Uruk y cómo llevó a cabo una «maravillosa hazaña», a saber, la construcción de la muralla de la ciudad. Ésta, se decía, tenía 9,5 kilómetros de largo y ostentaba novecientas torres semicirculares. Parte de esta sección de la historia quizá estuviera basada en hechos reales, ya que las excavaciones llevadas a cabo en Uruk han identificado unas estructuras semicirculares procedentes del período Dinástico Anterior (es decir, alrededor de 2900 a. C.) que empleaban un nuevo tipo de ladrillo curvo.[357] Gilgamesh es muy estricto y exigente, tanto que sus súbditos ruegan a los dioses que creen un contrincante que venza a Gilgamesh y les permita llevar una vida apacible. Los dioses se apiadan de ellos y crean e Enkidu, «un salvaje cubierto de pelo». En este punto, sin embargo, la trama da un giro y Enkidu y Gilgamesh se hacen amigos y desde ese instante emprenden sus aventuras como compañeros.[358] Los dos regresan a Mesopotamia donde la diosa Inanna se enamora de Gilgamesh, quien rechaza sus atenciones, razón por la cual ella se venga enviándole un impresionante «toro del cielo… que aun un centenar de hombre no pueden controlar» para que acabe con él.[359] No obstante, uniendo sus fuerzas, Enkidu y Gilgamesh logran derrotarlo juntos cortándole sus patas.

Esta primera parte del poema es en general positiva, pero luego se vuelve más oscuro. Enlil, el dios del aire y de la tierra, decide que Enkidu tiene que morir por algunas de las matanzas heroicas que ha realizado. La pérdida de Enkidu afecta profundamente a Gilgamesh:

> Día y noche sobre él he llorado,
> antes de acostarlo en su tumba.

Siete días y siete noches,
como un gusano yació cara al suelo,
Entonces corrí por la llanura como un cazador.[360]

Hasta este momento, Gilgamesh había pensado muy poco en la muerte. Desde ahora, sin embargo, su único objetivo será encontrar la vida eterna. Gilgamesh recuerda que una leyenda dice que, en los confines del mundo, más allá de «las aguas de la muerte», vive su ancestro, Utnapishtim, que es inmortal y, por tanto, conoce el secreto. Solo, Gilgamesh emprende su camino hacia el fin del mundo, más allá de las montañas en que se pone el sol. Encuentra un oscuro paso a través del cual el sol desaparece cuando anochece, y finalmente llega a las orillas de un gran mar.[361] Allí encuentra al barquero de Utnapishtim, que accede a transportarlo por las aguas de la muerte, «una sola gota de las cuales significa con seguridad la destrucción».[362] Cuando Gilgamesh por fin conoce a Utnapishtim se siente decepcionado. Su inmortalidad, le cuenta, se debe a unas circunstancias únicas que nunca volverán a repetirse. Utnapishtim le revela a Gilgamesh que, en una época anterior, los dioses habían decidido destruir a la humanidad y habían provocado una inundación: él y su esposa habían sido los únicos a los que se había permitido sobrevivir. Se les advirtió con antelación y ellos construyeron un gran barco en el que reunieron parejas de todos los seres vivientes. Después de que la tormenta hubo azotado la embarcación durante seis días y seis noches, cuando todo estaba en silencio, Utnapishtim abrió una ventana y vio que su barco había embarrancado en una isla, que resultó ser en realidad la cima de una montaña. Allí, aguardó durante otros seis días, después de los cuales envió a una paloma y luego a una golondrina. Ambas regresaron. Por último, liberó a un cuervo, que no regresó.[363] Posteriormente, cuenta Utnapishtim, Enlil se arrepintió de su intempestiva decisión y recompensó a Utnapishtim con la inmortalidad por haber salvado la vida en la tierra. Los dioses, sin embargo, nunca iban a repetir una acción semejante.

Las primeras bibliotecas se fundaron en Mesopotamia, aunque no eran tanto bibliotecas como archivos en los que se recogían los

registros de las actividades prácticas y cotidianas de las ciudades-estado de Mesopotamia. Esto es cierto tanto en el caso de las bibliotecas de Nippur (de mediados del tercer milenio a. C.) o Ebla (en donde en 1980 se hallaron doscientas tablillas de arcilla aproximadamente del 2250 a. C.), como en el de bibliotecas posteriores. Tenemos que recordar que en la mayoría de los casos las bibliotecas estaban al servicio de los sacerdotes y que en las ciudades de Mesopotamia, en las que el culto del templo poseía muchísimas propiedades, los archivos prácticos (en los que se registraban las transacciones, los contratos y las entregas) formaban parte del culto tanto como los textos rituales de los servicios sagrados. Sin embargo, las necesidades propagandísticas del culto y el surgimiento de una élite real dieron como resultado una forma de textos más moderna. Es posible entonces que textos como la epopeya de Gilgamesh o la epopeya de la Creación hayan sido usados en los rituales. No obstante, estas obras, que implicaban un tipo de actividad intelectual superior a la del simple registro de las transacciones, aparecieron primero en los textos de Nippur a mediados del tercer milenio. El siguiente avance lo encontramos en Ebla, Ur y Nippur.[364] Cada una de estas bibliotecas ostentaba un carácter nuevo, más académico e incluyen catálogos de los textos reunidos en ellas, catálogos en los que las obras de imaginación y las obras religiosas se listan aparte. Más tarde aún, surge una innovación adicional: varias líneas, añadidas al final del texto en la cara posterior de las tablillas, permiten ahora identificar los contenidos de un texto más o menos de la misma forma en que lo hacen los índices de nuestros días. Esto adquirió luego el nombre de colofón, palabra derivada del griego *kolophon*, que significa «toque final». Uno, por ejemplo, dice así: «Octava tablilla del festival Dupaduparsa, palabras de Silalluhi y Kuwatalla, la sacerdotisa del templo. Escrito por la mano de Lu, hijo de Nugissar, en presencia de Anuwanza, el supervisor». Los colofones estaban numerados y anotaban de cuántas tablillas se componía el texto completo. Algunos de los catálogos fueron más allá de los detalles recogidos en los colofones, de tal manera que para saber qué había en la biblioteca los escribas sólo necesitaran examinar detenidamente este documento. Con todo, el orden de la lista todavía seguía siendo bastante caótico, pues la introducción del alfabeto tardaría todavía

algo más de mil quinientos años.[365] Con el paso del tiempo, el número de títulos religiosos empezó a aumentar. Para la época de Tiglath-Pileser I, uno de los más grandes gobernantes asirios
(1115-1077
a. C.), los textos más abundantes eran los relacionados con los movimientos de los cielos y la predicción del futuro a partir de distintos augurios. Había algunos himnos y un catálogo de composiciones musicales («Cinco salmos sumerios incluida una liturgia, para el *adapa*», el *adapa* era probablemente una pandereta). Ashurbanipal, el último gobernante asirio de importancia
(668-627
a. C.), también gozó de una excelente biblioteca y sabía leer y escribir. En este caso el grueso del material reunido también lo conforman archivos; le siguen en número los textos proféticos y, a continuación, las listas de palabras y nombres y los diccionarios para traducir; por último, tenemos las obras literarias como la epopeya de Gilgamesh. En total había cerca de mil quinientos títulos diferentes.[366] Muchas tablillas asirias llevaban inscrita una maldición para disuadir a la gente de robarlas.[367]

Es indudable que existieron bibliotecas en el antiguo Egipto, pero debido a que este pueblo escribía en papiros (los «juncos» en los que el pequeño Moisés supuestamente fue abandonado), lo que ha sobrevivido es muy poco. Al describir el complejo de edificios de Ramsés II
(1279-1213
a. C.), el historiador griego Diodoro cuenta que éste incluía una biblioteca sagrada que lucía la inscripción «Clínica del alma».

Las primeras ciudades tenían dos tipos de autoridades. En primer lugar, estaba el sumo sacerdote, llamado el *en*. Él (y en ocasiones ella) administraba la entidad corporativa, o municipalidad, intercediendo ante los dioses para garantizar la fertilidad constante de la tierra de la que dependían la comida y los ingresos de todos los ciudadanos; el *en*, además, era el encargado de redistribuir sus frutos entre los habitantes de la ciudad y determinar lo que se destinaría al comercio. La consorte del *en* se denominaba *nin*, y en palabras de Petr Charvát formaban una «pareja pontificia».[368] El

segundo tipo de autoridad era el *lugal*: el supervisor, el comandante de la fortaleza, literalmente el «gran hombre», encargado de dirigir las cuestiones militares, lo que nosotros denominaríamos asuntos extranjeros, las relaciones con los forasteros. Ahora bien, esta división no nos dice en realidad mucho: no todas las ciudades tenían dos tipos de líderes (algunas tenían *ens* y otras tenían *lugals*) y en el caso de que una contara con ambas formas de autoridad es claro que los líderes militares habrían buscado el respaldo de la élite religiosa para todas sus campañas. Sin embargo, esta disposición cambió y los testimonios muestran que, en determinado momento, la *nin* se separó del *en* para unirse al *lugal*.[369] Por la misma época, la función que desempeñaban los *ens* fue perdiendo importancia y haciéndose cada vez más ceremonial, mientras que el *lugal* y la *nin* asumían el papel de los que nosotros llamaríamos reyes y reinas. A partir de ahí la división entre el poder terrenal y el espiritual se amplió y aumentó el predominio de la masculinidad,[370] un cambio que quizá hubiera sido provocado por la guerra, que ahora era algo más que una amenaza por dos razones. En primer lugar, tratándose de una región circunscrita entre dos grandes ríos, la competencia entre las ciudades de Mesopotamia tuvo que haber sido cada vez mayor a medida que el aumento de la población las llevaba a rivalizar por la tierra y el agua; y en segundo lugar, la prosperidad y la acumulación de posesiones materiales, obra de un creciente número de especialistas, hacía que los posibles beneficios de un saqueo fructífero hubieran aumentado considerablemente. En la guerra, un guerrero era su propio amo, mucho más que en la paz, y el carisma y éxito de un *lugal* astuto habría tenido un poderoso impacto sobre sus conciudadanos. Después de que una ciudad hubiera vencido a otra, lo natural habría sido que el *lugal* asumiera la administración de ambos territorios, ya que había sido él quien había logrado la victoria; además, los dioses de la ciudad rival podían ser muy diferentes de los de la ciudad vencedora y en tal caso el *en* de la ciudad A habría tenido muy poca o ninguna autoridad en la ciudad B. De esta forma, los *lugals* empezaron a superar a los *ens* y a convertirse en las figuras más poderosas de la sociedad sumeria. Petr Charvát señala que el que también empezara a aumentar el culto al mismo dios en diferentes ciudades sumerias confirma este cambio. El creciente

poder de los *lugals* se reconoció en la práctica al adquirir el privilegio de controlar los sistemas de medición (quizá una reliquia de la construcción de defensas) y el derecho a dejar registradas por escrito sus hazañas. Estos testimonios eran en parte propaganda y en parte historia, y pretendían que la gente recordara quién había hecho qué.[371] Fue así como fue evolucionando en Mesopotamia la idea de monarquía más o menos moderna y, paralelamente a ella, la idea de estado. La primera entidad política suprarregional del antiguo Oriente Próximo fue el estado acadio, que empieza con Sargón (*c.* 2340-2284 a. C.), el primer rey en el sentido que aún damos al término.

La idea de realeza, por tanto, fue en parte consecuencia de la guerra. De hecho, la guerra, o la institucionalización de la guerra, fue el crisol y el motor de un buen número de nuevas ideas.

La rueda puede o no haberse inventado en Mesopotamia. Debemos los primeros vehículos, los trineos, presumiblemente tirados por perros, a las primitivas sociedades de cazadores y pescadores de Europa septentrional cercanas al Ártico de 7000 a. C.[372] Los signos para «vehículo» aparecen en la escritura pictográfica de Uruk a finales del cuarto milenio a. C., y en un yacimiento de datación similar en Zúrich, se hallaron los restos verdaderos de una unidad de rueda y eje. Estos vehículos tenían ruedas sólidas, hechas a partir de una o tres piezas de madera. De los restos arqueológicos encontrados en yacimientos anteriores a 2000 a. C., sabemos que el uso de las denominadas ruedas de disco se extendió de Persia a Dinamarca, siendo el área de mayor densidad la zona inmediatamente adyacente al norte del mar Negro.[373] Esto quizá sea un indicio del lugar en el que el uso de la rueda se introdujo por primera vez. Al principio, se utilizaron bueyes y asnos como animales de tiro.

Las carretas de cuatro ruedas eran muy lentas, siendo su velocidad de unos 3,2 kilómetros por hora según ciertos cálculos. Sin embargo, el carro, de dos ruedas, era mucho más rápido y alcanzaba los doce o catorce kilómetros por hora al trote y los diecisiete o veinte al galope. En textos cuneiformes, los sumerios se

refieren al «equino del desierto» para designar al burro o asno y al «equino de las montañas» para designar al caballo.[374] Para denominar los vehículos con ruedas existían tres palabras: *mar-gid-da*, para las carretas de cuatro ruedas; *gigir*, para los vehículos de dos ruedas; y *narkabtu*, que con el paso del tiempo llegaría a significar carro. Con el *narkabtu*, afirma el arqueólogo Stuart Piggott, «arribamos al comienzo de uno de los capítulos más importantes de la historia antigua: el desarrollo del carro liviano de dos ruedas tirado por una pareja de caballos como artefacto tecnológico y como institución dentro del orden social, en el que se convirtió en un emblema de poder y prestigio».[375] Después de que se inventaran las primeras ruedas sólidas, surgió la rueda de rayos. Ésta tenía que construirse mediante tensión, con madera tallada, pero su ligereza permitía alcanzar grandes velocidades.[376] La guerra con carros floreció entre 1700 y 1200 a. C., es decir al final de la Edad del Bronce y en la Edad del Hierro.

Acerca del equino de las montañas, es importante señalar que nadie sabe con exactitud dónde o cuándo se domesticó el caballo y cuándo o dónde surgió la idea de cabalgarlo. Hasta hace muy poco tiempo, se daba por hecho que la colonización de las estepas de Eurasia había dependido de la domesticación del caballo, y que los pioneros de las estepas eran «jinetes pastores de disposición belicosa». Para los arqueólogos, el ejemplo más antiguo de domesticación del caballo se atribuyó durante años a Dereivka, a trescientos kilómetros al norte del mar Negro, en la actual Ucrania, un yacimiento perteneciente a la cultura de Sredny Stog, es decir, una ubicación bastante similar a aquella en la que, se considera, podía haberse inventado la rueda. El yacimiento, datado entre el 4570 y el 3098 a. C., está localizado en la orilla derecha del río Omelnik, un afluente del Dniéper. Las pruebas que sustentan esta interpretación son la presencia de huesos de caballos en sepulturas de humanos, los restos de los premolares aparentemente desgastados por el uso de bocados, puntas de cuernos perforadas que han sido interpretadas como parte de la cabezada y, finalmente, la preponderancia de huesos de caballos machos en los yacimientos, lo que sugiere que se los prefería para cabalgar y como animales de tracción. También existen algunos testimonios indirectos, como el surgimiento de cetros hechos de hueso y adornados con cabezas de

caballo, lo que sería indicio de un culto al animal, aunque, en términos estrictos, no de que se cabalgara.[377]

Nuevos análisis de este mismo material en los últimos años han menoscabado estas conclusiones. Las puntas de cuernos que supuestamente formarían parte de la cabezada nunca se han descubierto junto a cráneos de caballos, y sólo en muy raras ocasiones se las vincula a restos de caballo en general. Se ha descubierto que el desgaste de los premolares en caballos salvajes no es diferente del observado en los animales hasta entonces considerados domesticados, y que el perfil de los huesos hallados en yacimientos antiguos, tanto dentro como fuera de las tumbas, no es diferente del de las poblaciones salvajes (en las que se conoce la existencia, por ejemplo, de «grupos de solteros»). Ahora sabemos que la única área en la que se producen cambios en la estructura ósea del caballo debido de forma incontrovertible a la domesticación, en este caso al usarlos como cabalgadura, es en la parte media de la columna vertebral, donde el jinete se sienta. Las vértebras de aquellos caballos que indudablemente fueron usados como montura en la antigüedad poseen unas diminutas lesiones debido a la fatiga del hueso (fracturas) en sus epífisis, sus extremos más duros; un tipo de lesión que se desconoce por completo en los caballos salvajes. Hasta el momento, tales lesiones no aparecen en el registro arqueológico antes del siglo V a. C.[378] Por su parte, las primeras pruebas artísticas y textuales inequívocas de la domesticación del caballo se remontan a finales del tercer milenio a. C. Las pruebas de enterramientos de caballos acompañados de artefactos relacionados inequívocamente con la equitación o la tracción son todavía más recientes, y probablemente no vayan mucho más allá del final del segundo milenio a. C., cuando el uso de los caballos para el tiro de carros se había generalizado en Oriente Próximo, la estepa euroasiática y Grecia. No hay testimonios textuales o artísticos confiables del uso del caballo como montura antes del final del segundo milenio a. C.[379]

El poeta latino Ovidio fue sólo uno de los muchos autores de la antigüedad que estaban convencidos de que antes había existido una era dorada primigenia, en la que no se daba el conflicto y el

rencor: «Sin nadie que impusiera el castigo, sin leyes de cualquier tipo, los hombres tenían fe y hacían lo que era correcto… La gente vivía sus vidas segura y en paz, sin necesidad de ejércitos».[380]

Ojalá hubiera sido así… En 1959 Raymond Dart publicó un análisis de la quijada de un australopiteco y concluyó que «había sido machacada por un formidable golpe propinado frontalmente con gran precisión justo a la izquierda del punto de unión de la mandíbula». En su opinión, el instrumento con el que se había asestado semejante golpe era un húmero de antílope.[381] En el período proto-Neolítico, surgieron cuatro nuevas armas «asombrosamente poderosas» que «dominarían la guerra hasta el presente milenio: el arco, la onda, la daga y la maza».[382] Pinturas rupestres encontradas en España nos muestran a un grupo de guerreros provistos de arcos y flechas, el líder identificado por un fantástico tocado. Otras pinturas representan a arqueros formados en una línea de tiro. «La aparición de columna y filas, que implica mando y organización, es sinónimo de la invención de tácticas».[383] En otras pinturas reconocemos lo que parecen ser prendas protectoras —una armadura— sobre las rodillas, genitales y hombros de los guerreros. En Çatal Hüyük encontramos dibujos que representan hondas en acción, y los asentamientos fortificados empiezan a propagarse por todo Oriente Próximo entre los años 8000 y 4000 a. C.[384] Nunca hubo una edad dorada de paz.

Para la época del Nuevo Reino en Egipto, los faraones podían llevar al campo de batalla ejércitos de hasta veinte mil hombres. Ello implicaba una organización y un apoyo logístico de enormes proporciones. Compárese esto con los datos que poseemos de la batalla de Agincourt (1415), en la que entre seis y siete mil ingleses vencieron a un ejército francés de veinticinco mil, o de la batalla de Nueva Orleans (1815), en la que cuatro mil estadounidenses vencieron a nueve mil soldados británicos. La introducción del carro es un indicio de que la necesidad de reaccionar con rapidez era más grande que nunca, lo que a su vez influyó en la creación de ejércitos permanentes. En Egipto el ejército estaba compuesto por soldados profesionales, mercenarios extranjeros (nubios en este caso) y, en ocasiones, reclutas. El título de «supervisor de soldados» era equivalente a nuestro «general», y de éstos llegó a haber, en determinado momento, cerca de quince.[385] El alistamiento de los

reclutas era llevado a cabo por funcionarios especializados que recorrían el país y tenían el poder de llevarse a uno de cada cien hombres. El impresionante poder alcanzado por los asirios como nación guerrera se debió a dos factores que superaron al carro: el hierro y la caballería. El hierro, y en particular el descubrimiento asirio de cómo mezclarlo con carbón durante la fundición para producir hierro carburado, similar al acero, favoreció el desarrollo de la espada, de borde afilado, en oposición a la daga, cuya peligrosidad residía en la punta.[386]

Dado que el caballo no es originario de Asiria, las medidas que los asirios adoptaron para procurarse animales fueron extraordinarias. Esto es algo que mostró en 1974 el profesor de Cambridge Nicholas Postage en su libro *Taxation and Conscription in the Assyrian Empire* (Impuestos y reclutamiento en el imperio asirio). Postage cuenta que diariamente se escribían «informes sobre caballos» dirigidos al rey, quien tenía dos hombres en cada provincia dedicados a buscar bestias y hacerlos transportar a la capital. Los veintisiete informes estudiados por Postge, pertenecientes a un corto período de tres meses, mencionar a cerca de tres mil animales, lo que significa que hubo momentos en los que estos agentes, llamados *musarkisus*, llegaron a enviar a Nínive más de un centenar de caballos al día. De los animales que se mencionan en los informes, 1840 son caballos de «yunta» o carro y 787 son cabalgaduras. «Aunque los asirios eran los aurigas clásicos, la caballería, con mayor libertad de movimiento, pronto los desplazaría, y desde aproximadamente el año 1200 a. C. conformó la élite de los ejércitos del mundo hasta la llegada del tanque en 1918, durante la primera guerra mundial».[387]

Una de las tareas del rey en Mesopotamia era la de administrar justicia. (En las primeras ciudades, la injusticia era considerada una afrenta a los dioses.[388]) Durante siglos, se pensó que las leyes más antiguas del mundo eran las contenidas en el Antiguo Testamento y atribuidas a Moisés. No obstante, esta concepción se vino abajo a comienzos del siglo XX, cuando los arqueólogos franceses que excavaban en Susa, al suroeste de Irán, en 1901 y 1902, desenterraron una estela de basalto negro de más de unos dos

metros y medio de alto (actualmente en el Louvre) que resultó tener inscrito el código legislativo de Hammurabi, un rey babilónico del segundo milenio a. C. La sección superior mostraba al rey orando a un dios sentado sobre un trono, que podría ser Marduk, el dios sol, o Shamash, el dios de la justicia. El resto del frente y la parte posterior de la piedra estaba grabado con columnas horizontales del cuneiforme más hermoso.[389] Desde el descubrimiento de los franceses, los orígenes de la ley se han hecho retroceder en varias ocasiones, sin embargo, para nosotros tal vez sea mejor examinar la secuencia en orden inverso, ya que así la evolución de los conceptos jurídicos resulta más clara.

Hammurabi (1792-1750 a. C.) tuvo un reinado innovador y próspero. Su capital fue Babilonia, donde centralizó los cultos locales en el servicio de Marduk.[390] Como parte de esto simplificó y unificó la burocracia a lo largo y ancho de su reino, incluido el sistema legal. En total, se conocen cerca de trescientas leyes del código de Hammurabi, contenidas entre un prólogo y un epílogo. Estas leyes están organizadas de la siguiente manera: delitos contra la propiedad (veinte secciones), transacciones comerciales y mercantiles (cerca de cuarenta secciones), la familia (sesenta y ocho secciones, que cubren el adulterio, el concubinato, el abandono, el divorcio, el incesto, la adopción, la herencia), salarios y tarifas de contratación (diez secciones), posesión de esclavos (cinco secciones). Las leyes de Hammurabi, como sostiene H. W. Saggs, adoptan una de dos formas posibles, la apodíctica y la casuística. Las leyes apodícticas son prohibiciones absolutas, como «no matarás». Las leyes casuísticas son del tipo: «si un hombre entrega a su vecino dinero o bienes para que se los guarde, y alguien los roba de la casa de este hombre, entonces, si el ladrón es atrapado, deberá pagar el doble». El prólogo aclara que el propósito era que las leyes de Hammurabi se exhibieran en público, en un lugar en el que todos los ciudadanos pudieran leerlas o escuchar a alguien leerlas.[391] No eran lo que nosotros llamaríamos estatutos, sino una serie de decisiones reales, un abanico de ejemplos típicos más que una serie de principios declarados formalmente. Hammurabi pretendía

que el código se aplicara en toda Babilonia y reemplazara a las antiguas leyes locales que diferían de una zona a otra.

A partir del código es posible concluir que, en términos jurídicos, la sociedad babilónica estaba dividida en tres clases: hombres libres (*awelum*), *mushkenum* y esclavos (*wardum*). En comparación con los esclavos, los *mushkenum* eran un grupo «privilegiado» en el sentido de que realizaban ciertas tareas civiles o militares a cambio de tener determinadas ventajas. Por ejemplo, el precio de salvar una vida era de diez siclos de plata en el caso de un *awelum*, cinco en el de un *mushkenum* y dos en el de un esclavo (§§
215-217).
Asimismo, «si un hombre le pincha un ojo a un *awelum*, deberá pincharse un ojo», pero «si le pincha un ojo o rompe un hueso a un *mushkenum*, deberá pagar una mina de plata» (§§
196-198).
Los castigos eran crueles de acuerdo con nuestras normas, pero su objetivo no era muy diferente. La ley familiar estaba concebida para proteger a las mujeres y los niños de un tratamiento arbitrario y para prevenir la pobreza y el abandono. De esta forma, aunque el adulterio se castigaba con la muerte de la esposa adúltera, su marido podía siempre perdonarla y el rey perdonar a su amante. Lo que los salvaba «de ser atados y arrojados a un río juntos» (§ 129).[392] Así como muchas narraciones sumerias y babilónicas prefiguran las que encontramos en la Biblia, algunas de las leyes del código Hammurabi se adelantan a las de Moisés. Por ejemplo: la ley § 117 de Hammurabi reza: «Si una deuda ha provocado la detención de un hombre y éste ha entregado a su esposa o su hijo o su hija por plata, o los ha entregado como personas embargadas por la deuda, ellos deberán servir durante tres años en la casa del comprador o de quien los ha embargado, pero en el cuarto año deberán ser dejados en libertad». Compárese esto con las palabras de Deuteronomio: «Si tu hermano hebreo, hombre o mujer, se vende a ti, te servirá durante seis años y al séptimo le dejarás libre» (15,12).

En algunas partes el código de Hammurabi se refiere a los jueces y explica las circunstancias en las cuales se los puede desautorizar. Esto sugiere que se trataba de profesionales pagados por el Estado. Los jueces trabajaban en los templos o en sus puertas, en particular aquéllos dedicados al dios de la justicia, Shamash. Sin embargo, el

rey era siempre el tribunal de apelaciones e intervenía cada vez que quería hacerlo. Los babilonios estaban menos interesados en una teoría abstracta de la justicia que en encontrar soluciones aceptables que no trastornaran a la sociedad. Por ejemplo, a las dos partes involucradas en un caso se les pedía que juraran que estaban satisfechas con el veredicto y que no buscarían luego vengarse.[393] Cuando un litigio llegaba ante el juez, no había defensores y tampoco interrogatorios. El tribunal examinaba en primer lugar todos los documentos relevantes y luego escuchaba las declaraciones del acusador, el acusado y los testigos. Todos los que proporcionaban su testimonio hacían un juramento a los dioses, y si surgía un conflicto entre ellos, se resolvía mediante la ordalía, esto es, los testigos rivales eran obligados a saltar al río, y la idea era que el temor a la ira divina forzaría al que mentía a confesar. La práctica parece haber funcionado, ya que volvemos a encontrarla en tiempos bíblicos como se menciona en Números.[394]

Todo esto sugiere algo muy bien organizado y meditado con sumo cuidado. Pero es importante añadir que no hay pruebas directas de que el código de Hammurabi hubiera sido en verdad adoptado, y que ninguno de los fallos jurídicos del período que se conservan alude a él.

Con todo, el famoso código de Hammurabi no es ya el conjunto de leyes más antiguo que conocemos. En la década de 1940 se encontró un código anterior escrito en sumerio.[395] Redactado por Lipit-Ishtar (1934-1924 a. C.) de Isin, una ciudad del sur de Mesopotamia que destacó tras la caída de Ur, este código también contiene un prólogo en el que se dice que los dioses elevaron a Lipit-Ishtar al poder «para establecer la justicia en la tierra… para traer el bienestar al pueblo de Sumer y Acad». Las más o menos dos docenas de leyes tienen un alcance más limitado que las del código de Hammurabi, se ocupan de la posesión de la tierra, incluido el robo y los daños a los huertos, los esclavos fugitivos, las heridas a los animales alquilados, los compromisos y el matrimonio. La posesión de la tierra proporcionaba privilegios, pero también acarreaba responsabilidades. Por ejemplo, § 11 dice: «Si al lado de la propiedad de un hombre, otro hombre tiene tierra baldía sin

cultivar y el dueño de la tierra cultivada le ha dicho al de la tierra sin cultivar: "Como tu tierra yace baldía alguien podría entrar a robar en mi tierra; protege tu tierra"; y este acuerdo es confirmado por él, el dueño de la tierra sin cultivar debe responder al dueño de la tierra cultivada por cualquiera de sus propiedades que se pierda».[396]

En las décadas de 1950 y 1960 se descubrieron leyes aún más antiguas, promulgadas por Ur-Nammu, el fundador de la tercera dinastía de Ur hacia 2100 a. C. El fragmento encontrado trata de los abusos en los impuestos y del establecimiento de pesos y medidas estándares, pero también incluye una poderosa declaración de principios para impedir que los económicamente fuerte exploten a los débiles: «El huérfano no fue entregado al rico; la viuda no fue entregada al poderoso; el que posee un siclo no fue entregado al que posee una mina».[397] Las leyes de Ur-Nammu no pretendían ser un código sistemático, regido por principios jurídicos abstractos, sino que están fundadas en casos reales. Además, a diferencia de las leyes de Hammurabi o de la Biblia, no incluyen algo similar a la *lex talionis*, el principio de que debe pagarse ojo por ojo y diente por diente, como castigo por las lesiones físicas.[398] El talión parece hacer sido una forma de ley todavía más primitiva, a pesar de su presencia en la Biblia (un documento, en términos jurídicos, relativamente tardío). En las leyes hititas (*c.* 1700-1600 a. C.), por ejemplo, el castigo por robar una colmena era «someterse a una picadura de abeja», pero más adelante esto se sustituyó por el pago de una multa.[399]

No obstante, todo ello acaso haga parecer a la justicia antigua más organizada (y moderna) de lo que en realidad era. El «código» más antiguo que conocemos hoy es el de Uruinimgina de Lagash, pero al igual que otros quizá él simplemente estaba intentado aliviar las injusticias tradicionales de la sociedad arcaica, siempre a punto del descontrol. Las reformas de Uruinimgina, como las de otros, pueden haber sido tanto propaganda real como leyes verdaderas y eficaces. Los reyes surgieron en sociedades que eran muy competitivas y que estaban cambiando con rapidez. Les gustaba intervenir en la forma en que se administraba justicia porque era una de las maneras que tenían de exhibir su poder. Y es probable que la justicia no estuviera tan claramente organizada

como estos códigos idealizados parecen sugerir.

Hay pruebas de un desarrollo del pensamiento abstracto en las ciudades de Mesopotamia. Para empezar, por ejemplo, los primitivos sistemas para contar sólo se aplicaban a artículos específicos, es decir, el símbolo para «tres ovejas» se aplicaban sólo a ovejas y era diferente del símbolo para «tres vacas». No había un símbolo para el tres mismo.[400] Lo mismo puede decirse de las medidas. Posteriormente, sin embargo, aparecen palabras que designan cualidades abstractas, como el número, la medida del volumen en unidades abstractas (espacios vacíos) y las formas geométricas (la triangularidad, por ejemplo). Algo así ocurrió con el uso de la palabra *LU* para significar «ser humano, individuo de la especie humana».[401] No menos trascendental fue la evolución del concepto de propiedad privada, como lo demuestran los cementerios extramuros que, al parecer, estaban reservados a comunidades particulares.[402] He aquí otro importante «primer lugar» de los babilonios.

Fue así cómo en estas antiguas ciudades *LU*, el ser humano, descubrió su don para el arte, la literatura, el comercio y las leyes, y para muchas otras cosas nuevas. Llamamos a esto civilización y tendemos a pensar que es algo que se refleja en los restos físicos de los templos, los castillos y los palacios que vemos a nuestro alrededor. Pero fue mucho más que eso. Fue un gran experimento de convivencia, que engendró experiencias psicológicas completamente nuevas, un experimento que aún hoy continúa entusiasmando a muchos más de nosotros que las alternativas. Las ciudades han sido el motor de las ideas, del pensamiento, de la innovación, en casi todos los sentidos que han hecho avanzar la vida.

Segunda parte

De Isaías a Zhu XI: La novela del alma

Capítulo 5

EL SACRIFICIO, EL ALMA, EL SALVADOR: «EL GRAN AVANCE ESPIRITUAL»

En 1975 el arqueólogo británico Peter Warren excavó un pequeño edificio que formaba parte del complejo de Knossos, en Creta. Knossos, que se remonta al año 2000 a. C., era el principal centro de la civilización minoica, adoradora del toro, y había sido descubierto por sir Arthur Evans en 1900. El edificio desenterrado por Warren había sido víctima en algún momento de un terremoto y ello hacía que «leer» sus vestigios fuera más difícil de lo normal. A pesar de esto, Warren pronto topó con los huesos dispersos de cuatro niños entre los ocho y los doce años. Muchos de los fragmentos de hueso tenían reveladoras marcas dejadas por el cuchillo al separar la carne de los huesos. En un cuarto adyacente se hallaron más huesos de niños, uno de los cuales era «una vértebra que tenía un corte de cuchillo que los patólogos asocian a degollamientos».[403] Warren concluyó que los restos eran de niños que habían sido sacrificados para evitar un gran desastre, acaso el terremoto mismo que se abatió sobre el templo.

De todas las creencias y prácticas de las religiones antiguas, el sacrificio, tanto de animales como de humanos e, incluso, de reyes, es sin duda la más asombrosa desde nuestro punto de vista. Cuando examinamos los orígenes de la religión en las pinturas de las cuevas y las figurillas de Venus del Paleolítico y, luego, en el culto a la Gran Diosa y el Toro, no encontramos huellas de sacrificio. Sin embargo, para la época en que surgen las primeras grandes civilizaciones, en Sumeria, Egipto, Mohenjo-Daro y China, la práctica de sacrificios estaba muy difundida y demostró ser muy duradera: en algunas partes de la India los sacrificios humanos sólo fueron abolidos en el siglo XIX d. C.[*] Los estudios de los textos antiguos, de la decoración de las paredes de los templos y palacios,

de los mosaicos y las cerámicas, así como las investigaciones realizadas en los siglo XIX y XX entre tribus de todo el mundo, confirman la diversidad y difusión de las prácticas sacrificiales (la diferencia entre el sacrificio religioso y el sacrificio mágico se discute en las notas).[404] En México se sacrificaban niños para que sus lágrimas provocaran la lluvia.[405] En otras culturas se seleccionaba para el sacrificio a las personas con anormalidades físicas. Una forma no inusual de sacrificio era la matanza del cerdo. Esto enviaba un mensaje a los dioses, cuya respuesta, se creía, dependía del estado del hígado del animal. (El hígado es el órgano más sangriento del cuerpo y la sangre se asocia con frecuencia con la fuerza vital).

Si bien podemos afirmar que la Gran Diosa, el Toro y las piedras sagradas constituyen las ideas centrales más antiguas de muchas religiones, a este núcleo le siguió una segunda constelación de creencias que estaban bien establecidas antes de que surgieran las grandes doctrinas religiosas aún dominantes en el mundo contemporáneo. El sacrificio fue el aspecto más asombroso de este segundo conjunto de ideas.

En su forma más básica, un sacrificio es dos cosas: un regalo y un vínculo entre el hombre y el mundo espiritual. El sacrificio es un intento de coaccionar a los dioses para que actúen como nosotros queremos que lo hagan, o bien un intento de apaciguarlos, de calmar su ira o de obtener su perdón. Esto es algo bastante fácil de entender. Sin embargo, lo que requiere una explicación más completa es la forma real que adopta el sacrificio y la que adoptó en el pasado. ¿Por qué razón debían matarse animales o seres humanos? ¿Por qué había que derramar esa sangre? ¿Cómo puede arraigar y generalizarse una práctica tan cruel? ¿Consideraban los antiguos que el sacrificio era cruel?

El sacrificio se originó en una época en la que el hombre veía todo lo que le rodeaba (incluso las rocas, los ríos y las montañas) como una forma de vida. En la India el pelo se consideraba sagrado porque continuaba creciendo después de que las personas hubieran muerto y, por tanto, se concluyó que tenía vida propia.[406] Los arios védicos pensaban que el fuego encendido era un ser vivo que devoraba las ofrendas.[407] Quizá más importante todavía es el hecho de que el sacrificio se remonte a una era en la que los ritmos

del mundo se observaban pero no eran comprendidos. Fueros estos ritmos, la noción misma de periodicidad, lo que sirvió de base para la religión, que trataba a estos patrones como expresión de fuerzas misteriosas.

Con el desarrollo de las primeras grandes civilizaciones en diversas partes del mundo, como Sumeria, Egipto y la India, el simbolismo nuclear de la Gran Diosa, el Toro y las piedras sagradas se propagó y evolucionó adoptando muchas formas diferentes. Entre los dioses indios antiguos, por ejemplo, aparece Indra, a quién constantemente se compara con un toro.[408] En Irán el sacrificio de toros era frecuente.[409] En varios lugares de África y Asia también se veneraban distintos dioses toro. En la religión acadia de la antigua Mesopotamia el toro era un símbolo del poder, y en Tel Khafaje (cerca de la actual Bagdad) se descubrió la imagen de un toro junto a la de la «Diosa Madre».[410] Al principal dios de la antigua religión fenicia se le conocía como *shor* («toro») y como *El* («toro misericordioso»). Según Mircea Eliade, «el toro y la Gran Diosa son uno de los elementos que vinculan todas las religiones proto-históricas de Europa, África y Asia».[411] Entre las tribus dravídicas del centro de la India, se desarrolló la costumbre de que el heredero de un hombre que acababa de morir debía, en un lapso de cuatro días, colocar junto a su tumba una enorme piedra de alrededor de tres metros de alto. La piedra, se creía, «retendría en la tierra» el alma del muerto.[412] En muchas culturas del Pacífico, las piedras representan dioses, héroes o «los espíritus petrificados de los ancestros». Los khasis de Assam ceían que los alineamientos circulares o cromlechs eran piedras «mujer» que representaban a la Gran Diosa del clan, mientras que los menhires eran la variedad «masculina».

El sacrificio también puede haber empezado de una forma menos cruel en un momento en el que la dieta del hombre estaba compuesta principalmente por grano y comer carne era un acontecimiento relativamente raro. Es posible que se venerara a los animales y que comer uno fuera un modo de apropiarse de los poderes del dios. Esto se infiere de la palabra griega *thusia* que posee tres significados que se solapan entre sí: violencia, movimiento excitado; humo; y sacrificio.[413] Sin embargo, la siembra y la cosecha son los hechos centrales del drama agrícola y

por ello aparecen invariablemente asociados al ritual.[414] En muchas culturas, por ejemplo, las primeras semillas no se destinan a la siembra sino que se arrojan junto a los surcos como una ofrenda a los dioses.[415] Con la misma lógica, los pocos últimos frutos que quedaban nunca se arrancaban del árbol, se dejaban siempre unos cuantos mechones de pelo en las ovejas, y los granjeros, cuando bebían agua de un pozo, devolvían algunas gotas «para que no se secara».[416]

Aquí tenemos ya el concepto de abnegación, de sacrificar parte de lo que le corresponde a uno, con el objetivo de alimentar o propiciar a los dioses. En otros lugares (y ésta es una práctica que se extiende desde Noruega hasta los Balcanes) con las últimas espigas de trigo se construían figuras humanas, que en ocasiones se arrojaban al siguiente campo que iba a cosecharse o bien se conservaban hasta el año siguiente, cuando se quemaban y luego se tiraban las cenizas al terreno antes de la siembra para garantizar su fertilidad.[417] Los registros muestran que en ciertos pueblos de América central y septentrional, así como en algunas partes de África, unas pocas islas del Pacífico y cierto número de tribus dravídicas indias, se ofrecían sacrificios humanos para la cosecha.[418] Aparte de los khonds, el proceso aparece claramente entre los aztecas, en México, donde se decapitaba a una joven en el templo del dios del maíz en una ceremonia que tenía lugar cuando el cultivo había alcanzado la madurez. Sólo después de que se realizara la ceremonia podía recogerse y comerse el maíz (antes de ella, era sagrado y no podía tocarse). Es posible imaginar las razones por las cuales el sacrificio, que empezó preservando unas cuantas espigas de trigo, se fue volviendo cada vez más complicado y, aparentemente, más cruel. Cada vez que la cosecha fracasaba y llegaba el hambre, los pueblos primitivos habrían imaginado que los dioses estaban descontentos y no les eran favorables, lo que les habría llevado a redoblar sus esfuerzos y añadir a sus costumbres más dosis de abnegación en un intento de reparar el desequilibrio.[419]

Después del sacrificio, la siguiente adición importante al núcleo de creencias básicas que estamos examinando es el concepto de «dios de los cielos», la más difundida de todas las nuevas ideas que

habían surgido desde principios del Neolítico. Esto tampoco es muy difícil de entender, aunque muchos estudiosos modernos minimizan hoy este aspecto. De día, el aparente movimiento del sol es claramente visible, de forma constante «muere» y «renace», y su papel en las estaciones y en el crecimiento de las cosas tuvo que haber sido tan obvio como misterioso para todos. De noche, la multitud de estrellas y el aún más curioso comportamiento de la luna, que crece y mengua, desaparece y reaparece, su vínculo con las mareas y el ciclo de la mujer, debió de haberla hecho parecer, si cabe, todavía más misteriosa. En Mesopotamia (donde había tres mil trescientos nombres de dioses), la palabra sumeria para divinidad, *dingir*, significaba «brillante, reluciente», y lo mismo ocurría en el acadio. Dieus, dios del cielo luminoso, era una divinidad común a todas las tribus arias.[420] El dios indio Dyaus, el romano Júpiter y el griego Zeus evolucionaron todos a partir de una primitiva divinidad celeste, y en varias lengua la palabra que designa la luz es también la palabra que designa la divinidad. En la India, en tiempos védicos, el dios del cielo más importante era Varuna, y en Grecia Urano *era* el cielo.[421] Su lugar sería finalmente ocupado por Zeus, que es probablemente la misma palabra que Dieus y Dyaus, las cuales significan «brillo», «resplandor» y «día». La existencia de dioses celestiales es la responsable del concepto de «ascensión». En distintas lengua antiguas el verbo «morir» estaba asociado a escalar montañas o a irse a las colinas.[422] Estudios etnológicos han mostrado que, en todo el mundo, el cielo, en tanto morada de los dioses, es un lugar que queda «arriba», al que se llega mediante una cuerda, un árbol o una escalera, y encontramos muchos ritos de ascensión en las antiguas religiones védicas, mitraicas y tracias.[423] El concepto de ascensión desempeña un papel central en el cristianismo.

El simbolismo lunar parecer estar asociado con nociones primitivas acerca del tiempo (véase Génesis 1,
14-19).
[424] La forma que la luna adopta en cuarto creciente indujo a los pueblos antiguos a ver en ella un eco de los cuernos del toro, por lo que al igual que el sol se la comparó en ocasiones con esta divinidad. Por último, la muerte y renacimiento constantes de la luna hizo que, como el sol, se la asociara con la fertilidad. La

existencia del ciclo menstrual convenció a algunos pueblos primitivos de que la luna era «la patrona de las mujeres» y, en ciertos casos, «la primera hembra».[425]

Los dioses del cielo también desempeñaban una importante función en otra idea central, la de una vida después de la muerte. Sabemos que desde tiempos paleolíticos el hombre primitivo tenía una rudimentaria noción de la «otra vida» porque incluso entonces algunas personas eran enterradas en tumbas junto a aquellas cosas que, se imaginaba, podría necesitar en el otro mundo. Al observar el mundo que le rodeaba, el hombre primitivo debió de encontrar muchísimos hechos que demostraban la existencia de esa otra vida, del morir y el renacer. La luna y el sol continuamente estaban apareciendo y desapareciendo. Muchos árboles perdían sus hojas cada año, pero luego éstas volvían a crecer con la llegada de la primavera. La noción de otra vida implica, es claro, la idea de una existencia después de la muerte, lo que dio origen a otra idea fundamental adicional, «el concepto más básico» de la humanidad, en palabras del historiador S.
G. Brandon:
el alma. El alma, sostiene este estudioso, es una idea relativamente moderna (en comparación con la noción de «otra vida») e incluso hoy está lejos de ser universal (aunque su colega E.
B. Tylor
piensa que es posible encontrarla en el núcleo de todas las religiones).[426] Una creencia muy común es que sólo seres humanos muy especiales tienen alma. Algunos pueblos primitivos atribuyen un alma al hombre pero se la niegan a las mujeres, otros creen lo contrario. En Groenlandia existía la creencia de que únicamente las mujeres que morían durante el parto tenían alma y disfrutaban de la otra vida a partir de entonces. Para distintos pueblos el alma reside en diferentes partes del cuerpo o relacionadas con él: los ojos, el pelo, la sombra, el estómago, la sangre, el hígado, el aliento y, por encima de todo, el corazón. Para algunos pueblos primitivos, el alma abandonaba el cuerpo por la parte superior de la cabeza, y éste es el motivo por el que la trepanación siempre ha sido un ritual religioso bastante común.[427] Por su parte, el alma hindú no es el corazón sino que es del «tamaño de un pulgar» en el momento de la muerte, y vive *en* el

corazón. El *Rig Veda* reconoce al alma como «una luz en el corazón». Los gnósticos y los antiguos griegos consideraban el alma como la «chispa» o el «fuego» de la vida.[428]

Con todo, existía también un sentimiento generalizado de que el alma es una versión alternativa del yo.[429] Antropólogos como Tylor consideran que esto se remonta a la forma en que el hombre primitivo experimentaba los sueños, al hecho de que «en el sueño parecía posible abandonar el propio cuerpo y partir de viaje y, en ocasiones, encontrar a aquellos que estaban muertos».[430] Al reflexionar sobre estas experiencias, los pueblos primitivos podrían haber concluido de forma natural que existía una especie de yo interior o alma que moraba dentro del cuerpo durante la vida, por las noches el alma dejaba temporalmente el cuerpo y, tras la muerte, lo abandonaba definitivamente.[431]

Para los antiguos egipcios, había otras dos entidades que existían además del cuerpo, el *ka* y el *ba*. «La primera era considerada como una especie de doble de la persona viva y actuaba como su genio protector: se la representaba con un signo jeroglífico de dos brazos extendiéndose en un gesto protector». Al morir una persona, era necesario proporcionar suministros al *ka* y la tumba recibía el nombre de *het ka*, «casa de la muerte».[432] «Desconocemos de qué sustancia creían que estaba compuesto».[433] El *ba*, la segunda entidad, aparece descrita usualmente como el «alma» en las obras modernas sobre la antigua cultura egipcia, y se la representaba como un ave con cabeza humana. Podemos tener casi la certeza de que con ello se pretendía sugerir la idea de libertad de movimiento, de no estar atado a las limitaciones físicas impuestas por el cuerpo. En las ilustraciones del *Libro de los muertos*, compuesto hacia el año 1450 a. C., se representa con frecuencia al *ba* posado sobre la puerta de la tumba, o bien observando el fatídico momento en que, tras la muerte, se pesa el corazón del difunto. «Pero el concepto era de algún modo vago y el *ba* no parece haber sido considerado como el yo esencial o como el principio que anima la vida».[434]

Los egipcios concebían al individuo como un organismo psicofísico, «sin que ninguna de sus partes constitutivas fuera más importante que la otra». Los complejos rituales funerarios practicados en Egipto durante tres milenios reflejan el hecho de que

se esperaba que una persona se «reconstituyera» después de la muerte. Ello explica el largo proceso de embalsamamiento para prevenir la descomposición del cuerpo y la subsiguiente ceremonia de la «apertura de la boca», cuyo objetivo era revivir la capacidad del cuerpo para alimentarse. «La otra vida nunca era una cosa etérea para la imaginación egipcia, como ocurría en cambio en otros lugares, y apenas el hombre pudo dejar por escrito sus pensamientos encontramos la idea de que el ser humano es más que carne y sangre».[435]

En Mesopotamia la situación era diferente. Los habitantes de esta región creían que los dioses habían negado la inmortalidad a los humanos y que era eso, precisamente, lo que los hacía humanos. Además, aunque consideraban también que el hombre era un organismo psicofísico, a diferencia de los egipcios, pensaban que el componente psíquico era una única entidad. Ésta recibía el nombre de *napitsu*, término que en un principio significaba «garganta», y luego se amplió para denotar «aliento», «vida» y «alma». El *napitsu*, no obstante, no era considerado como el yo interior más esencial, sino como un principio vital que animaba a los organismos vivos, y lo que le sucedía después de la muerte no es claro. Aunque no creían en que la inmortalidad fuera posible, los antiguos habitantes de Mesopotamia sí creían en alguna forma de supervivencia *post mortem*, una contradicción en términos en cierto sentido.[436] La muerte, creían, provocaba un cambio terrible en la persona, la transformaba en un *etimmu*. «El *etimmu* necesitaba ser alimentado mediante ofrendas fúnebres, y tenía el poder de atormentar a los vivos si se le descuidaba… entre los demonios más temidos de Mesopotamia se encontraban los *etimmus* de aquellos cuya muerte se desconocía y no habían sido objeto de los ritos funerarios adecuados. Con todo, incluso estando bien aprovisionado, la otra vida era lúgubre. Los muertos moraban en *kur-un-gi-a*, la tierra de la que no se regresa, donde el polvo era su alimento y la arcilla su sustancia… donde no veían la luz y vivían en la oscuridad».[437]

Los orígenes de la religión hindú son muchísimo más problemáticos que los de cualquier otra de las grandes religiones. Después de que sir William Jones, un juez británico que vivió y trabajó en la India a

finales del siglo XVIII, llamara la atención sobre las similitudes entre el sánscrito y varias lenguas europeas, los estudiosos han propuesto la hipótesis de que existió un antiguo idioma proto-europeo a partir del cual todos los demás se habrían desarrollado y un pueblo proto-indoario que habría hablado esa «proto-lengua» y habría contribuido a su difusión. En su versión más cuidada, esta teoría propone que este pueblo habría sido el primero en domesticar el caballo, un avance que les habría ayudado a desplazarse y les habría otorgado un gran poder sobre otros.

Debido a su relación con el caballo, los proto-indo-arios, en opinión de muchos, habrían llegado desde las estepas que hay entre el mar Negro y el Caspio, entre el Caspio y el mar de Aral, o de otros lugares de Asia central. Las investigaciones más recientes sitúan su hogar en la cultura abashevo, en el bajo Volga, y en la cultura sintashta-arkaim, en el sur de los Urales. Desde allí, según Asko Parpola, un profesor finlandés de indología, «el caballo doméstico y la lengua
indo-aria
parecen haber entrado al sur de Asia en la cultura funeraria gandhara del norte de Pakistán hacia 1600 a. C».. Se considera que el aspecto más importante de su migración estuvo en el noroeste de la India, en el valle del Indo, donde las grandes civilizaciones de Harappa y MohenjoDaro sufrieron un misterioso declive hacia el segundo milenio a. C., del que se responsabiliza a los indo-arios. Se cree que fueron los indoarios los que compusieron el *Rig Veda*. Su lugar de origen y su migración, se afirma, están reflejados en el hecho de que la lengua fino-ugria posee cierto número de palabras tomadas en préstamo a lo que luego se convertiría en sánscrito, que las tribus Andronovo de las estepas tengan una cultura similar a la que se describe en el *Rig Veda*, y que dejaron un rastro de nombres, principalmente de ríos (palabras que se sabe son muy estables), a medida que se desplazaban por Asia central. También habrían introducido el carro (y por tanto el caballo) en India, y asimismo el hierro, los cuales también aparecen mencionados en el *Rig Veda*. [438] Por último, el ambiente del *Rig Veda* es, en general, pastoril, no urbano, lo que significa que fue escrito antes de que los indo-arios llegaran al mundo fundamentalmente urbano del valle del Indo.

Esta visión ha sido severamente criticada en los últimos años, en

especial por académicos indios que sostienen que esta teoría «migracionista» es «racista», una idea de estudiosos occidentales que no pueden creer que la India produjera todo el *Rig Veda* sola. Los investigadores indios afirman que no hay en realidad pruebas que demuestren que los indo-arios llegaran desde fuera y señalan que el centro del *Rig Veda* corresponde al actual Punjab. Tradicionalmente, esto planteaba un inconveniente, porque el nombre Punjab se basa en el sánscrito *panca-ap*, que significa «cinco ríos», mientras que el *Rig Veda* se refiere a un área de «siete ríos», siendo el Sarasvati el más majestuoso de todos.[439] Durante muchos años nadie consiguió identificar a cuál de los ríos actuales podía corresponder el Sarasvati, por lo que empezó a ser considerado por algunos como una especie de entidad «celestial». No obstante, en 1989 los arqueólogos descubrieron el lecho hoy seco de lo que en otro tiempo fue un río gigantesco que, en algunos puntos, había llegado a tener casi diez kilómetros de ancho, un hecho que sería luego confirmado por fotografías tomadas por satélite.[440] A lo largo de las orillas de este lecho seco (y de un gran afluente, lo que eleva a siete el total de ríos de Punjab) se han localizado no menos de trescientos yacimientos arqueológicos. Esto confirmaría, al menos para los indigenistas, no sólo que el área del *Rig Veda* estaba dentro de la India, sino también el derrumbe de la civilización del valle del Indo, un acontecimiento al que habría contribuido la desecación de los ríos.[441] Estos autores también llaman la atención a recientes investigaciones sobre los sucesos astronómicos que aparecen en el *Rig Veda*, los cuales, dicen, confirman que estos textos son muy anteriores a
1900-1200
a. C., el lapso temporal a los que tradicionalmente se los vincula. Los investigadores sostienen que la astronomía y los cálculos matemáticos involucrados demuestran que los indo-arios eran originarios del noroeste de la India, que es el lugar donde empezaron los idiomas indoeuropeos, y que las matemáticas indias estaban mucho más avanzadas que las de cualquier otro lugar. Aunque el debate está lejos de llegar todavía a una conclusión definitiva (hay graves vacíos tanto en la teoría migracionista como en la indigenista), lo cierto es que la matemática india *era* muy sólida y que, como hemos comentado en el capítulo anterior, una

escritura muy antigua, quizá la más antigua hasta ahora hallada, fue descubierta hace muy poco en la India.

En el pensamiento védico, la vida del hombre se dividía en dos etapas. Su existencia terrenal era considerada la más deseable. Los himnos del *Rig Veda* hablan de gente que vive la vida plenamente y valoran la buena salud, la comida y la bebida, los lujos materiales, los niños.[442] Pero hay también una existencia *post mortem*, cuya calidad depende, hasta cierto punto, de la piedad que uno haya demostrado aquí en la tierra. Con todo, estas dos etapas eran definitivas: no había en absoluto ninguna idea de que el alma pudiera retornar a la tierra para vivir de nuevo, eso fue una invención posterior. En una primera fase, cuando los cuerpos védicos se enterraban, se creía que los muertos vivían en un inframundo presidido por Yama, el dios de la muerte.[443] A los muertos se los enterraba con pertenencias personales e incluso con comida, aunque no es claro qué parte de la persona era la que consideraban que sobrevivía.[444] Los indo-arios pensaban que un individuo se componía de tres entidades: el cuerpo, el *asu* y el *manas*. El *asu* era básicamente el «principio vital», equivalente a la *psyque* de los griegos, y el *manas* era la sede de la mente, la voluntad y las emociones, equivalente al *thymos* griego. Al parecer carecían de una palabra para (y de la idea de) el alma como «yo esencial». Las razones por las que luego dejaron los enterramientos y pasaron a cremar a sus muertos tampoco son claras.

De la creencia en la existencia de las almas, es fácil pasar a la creencia en un lugar al que éstas puedan ir después de la muerte. Lo que nos lleva a preguntarnos dónde surgió toda una constelación de ideas asociadas: la otra vida, la resurrección, el cielo y el infierno.

Lo primero que es importante anotar es que el cielo, el infierno y el alma inmortal fueron ideas tardías en el mundo antiguo.[445] El concepto moderno de alma inmortal es una idea griega, que debe mucho a Pitágoras. Antes de ello, la mayoría de civilizaciones antiguas pensaban que el hombre tenía dos tipos de alma. Por un lado, estaba el «alma libre», que representaba la personalidad individual. Por otro, había cierto número de «almas corporales» que dotaban al cuerpo de vida y conciencia.[446] Para los antiguos

griegos, por ejemplo, la naturaleza humana estaba compuesta por tres entidades: el cuerpo; la *psyque*, definida como el principio vital y situada en la cabeza; y el *thymos*, la «mente» o «conciencia», localizado en los *phrenes* o pulmones.[447] Durante la vida, el *thymos* era considerado la más importante de estas entidades, pero no sobrevivía a la muerte. La *psyque*, por su parte, se convertía en el *eidolon*, una forma fantasmal del cuerpo.

La distinción no sobrevivió más allá del siglo VI a. C., cuando la *psyque* empezó a ocupar el lugar de ambos y a ser considerada el yo esencial, la sede de la conciencia y el principio vital. Píndaro pensaba que la *psyque* tenía un origen divino y que, por tanto, era inmortal.[448] Al desarrollo de la idea de un alma inmortal propuesta por Pitágoras contribuyeron a continuación Parménides y Empédocles, otros filósofos griegos de Italia meridional y Sicilia. A estos pensadores se los vincula con una secta mística y puritana conocida como los órficos, que en ocasiones eran «vegetarianos fanaticios». Esto parece haber formado parte de una rebelión contra el sacrifico y la secta usaba drogas psicotrópicas: hachís, cáñamo, cannabis (aunque las investigaciones al respecto son muy polémicas). Se dice que estas ideas y prácticas provenían de los escitas, cuya patria estaba al norte del mar Negro (y Homero la visitó). Éstos disponían de un curioso culto alrededor de cierto número de individuos que padecían una enfermedad crónica, posiblemente hemocromatosis, quizá causada por los ricos depósitos de hierro de la región. Esta afección conduce a la impotencia total y al eunucoidismo. Hay varios relatos sobre travestismo en la zona y estos individuos quizá dirigieran ceremonias funerarias en Escitia que involucraban el uso de drogas para producir éxtasis.[449] ¿Es posible que este culto sirviera de base al orfismo y que los trances y alucinaciones provocados por el uso de drogas fueran el mecanismo que condujo a los griegos a concebir la idea del alma y, en relación con ella, la de la reencarnación? Pitágoras, Empédocles y Platón creían en la reencarnación y en la metempsicosis: la idea de que las almas pueden volver al mundo dentro de otros animales e, incluso, de plantas. Los órficos creían que la forma real que adoptaba el alma al reencarnarse era una especie de castigo por algún «pecado original».[450] Tanto Sócrates como Platón compartían la idea de Píndaro sobre el origen divino del alma y fue en este período

cuando se consolidó la concepción de que el alma era más valiosa que el cuerpo. Es importante señalar que ésta no era la opinión mayoritaria de los atenienses, que fundamentalmente creían que las almas eran algo desagradable y hostil para los vivos. Muchos griegos no creían que hubiera una vida después de la muerte.

Para los griegos que sí creían en algún tipo de vida después de la muerte, los muertos iban directamente al inframundo que en la *Ilíada* custodia el perro Cerbero. El alma sólo podía llegar a este «lugar carente de alegría» cruzando el río Estigio. El inframundo recibía el nombre de Hades, palabra que deriva de un término que significa invisible, no visto.[451] Al parecer la muerte se consideraba algo inevitable. Atenea le dice a Telémaco, el hijo de Odiseo, que «la muerte es común a todos los hombres, y ni siquiera los dioses pueden evitársela al hombre que aman…».[452] Sin embargo, en las últimas secciones de la *Odisea* hay un cambio. Por ejemplo, Proteo le dice a Menelao que él será enviado «a los Campos Elíseos en los confines de la tierra». El nombre Elíseo es anterior a los griegos y, por tanto, esta idea tiene que haber nacido en otro lugar. Por la época en que Hesíodo compone su *Los trabajos y los días* (finales del siglo VIII a. C.), escuchamos hablar de la Isla de los Bienaventurados, a la que se envía a muchos héroes cuando han terminado su vida en la tierra. Aproximadamente en la misma época, encontramos por primera vez poemas épicos que mencionan a Caronte, el barquero de los muertos. En el siglo V a. C., empezó la costumbre griega de enterrar a los muertos con un *óbolo*, una pequeña moneda para que el fallecido pagara a Caronte.[453] Hacia el año 432 a. C., en un monumento oficial para conmemorar una guerra, se dice que las almas de los atenienses muertos son recibidas por el *aither*, «el aire superior», aunque sus cuerpos permanecerán en la tierra. En Platón y en muchas tragedias griegas descubrimos que los atenienses no parecen haber creído en la existencia de recompensas y castigos después de la muerte. «De hecho, no parecen haber esperado gran cosa en realidad. “Tras la muerte todos los hombres son tierra y sombra: nada va a la nada”». (Esto lo dice un personaje en una obra de Eurípides). En el *Fedón* platónico, Simmias revela su temor de que al morir su alma se disperse «y éste sea su fin».[454]

El origen del paraíso, o de la palabra al menos, está mejor

documentado. Proviene de una antigua palabra meda compuesta por *pari*, que significa «alrededor», y *daeza*, que significa «muro». (Los medos eran una civilización establecida en Irán hacia el siglo VI a. C.). La palabra *paridaeza* significó diversas cosas, viñedo, arboleda de palmas datileras, el lugar en el que se hacían los ladrillos; y en algún momento llegó incluso a designar el «barrio chino» de Samos. Sin embargo, su significado actual probablemente esté más relacionado con su aplicación a los cotos de caza reales o, simplemente, a los suntuosos jardines umbríos que eran privilegio de la aristocracia. Esto pudo vincularse a la creencia, que examinaremos a continuación, de que sólo los reyes y los aristócratas irán al paraíso, mientras que todos los demás lo harán al infierno. En los escritos sobre Pitágoras hay algunos indicios de que su idea de la otra vida y del alma inmortal estaba reservada a la aristocracia, por lo que esta concepción quizá haya sido una forma de preservar los privilegios de la clase alta en una época en que empezaba a verse marginada a medida que aumentaba la importancia de las ciudades (y los mercaderes).

Entre los israelitas, la idea de alma nunca se desarrolló de un modo complejo. El Dios de Israel creó a Adán a partir de *’adamah*, el barro, y luego infundió en él «el aliento de la vida» para que se convirtiera en un *nephesh*, o «alma viviente».[455] Este término es similar a la palabra acadia *napistu*, y se lo asocia con la sangre, la «sustancia de la vida», que se va con la muerte.[456] Los hebreos nunca tuvieron una palabra para el «yo esencial» que sobrevive a la muerte. No debemos olvidar que todo el libro de Job de las Escrituras hebreas trata del problema de la fe y el sufrimiento y las desigualdades en una vida en la que no hay ningún más allá (todas las recompensas que su Dios promete a los judíos son terrenales). Incluso con la llegada del mesianismo judío, el concepto de alma sigue ausente. Había el concepto de Sheol, pero éste se asemeja más a la palabra «tumba» que a la idea de Hades, como en ocasiones se lo traduce. «El Sheol estaba localizado en las honduras de la tierra (Salmos 63,10), estaba repleto de gusanos y polvo (Isaías 14:11) y era imposible escapar de él (Job 7,9-10)». Fue sólo después del exilio en Babilonia cuando surgieron las secciones buena y mala del Sheol, y empieza a asociárselo con la Gehenna, un valle al sur de Jerusalén en el que inicialmente se creía que tendrían lugar los

castigos del Juicio Final. Poco tiempo después, se convirtió en el nombre del infierno de fuego.[457]

El último y acaso más importante aspecto de esta constelación de creencias fundamentales es el simple hecho de que, hacia la época en que surgieron las primeras grandes civilizaciones, los dioses principales cambiaron de sexo, cuando se relegó a la Gran Diosa y a un montón de diosas menores y dioses con atributos masculinos tomaron su lugar. Una vez más, no es muy difícil entender por qué ocurrió esta transformación. Las sociedades predominantemente agrícolas, agrupadas alrededor del hogar, eran por lo menos igualitarias y muy probablemente matriarcales, con la madre como centro de muchas actividades. Por su parte, la vida en las ciudades estaba más dominada por los hombres, como hemos comentado en el capítulo precedente. Una mayor necesidad de ejércitos permanentes favoreció a los hombres, que podían dejar el hogar. También los favoreció el desarrollo de oficios especializados: mientras que las mujeres se quedaban en casa para cuidar de la prole, los hombres podían convertirse en alfareros, herreros, soldados, escribas y, especialmente, sacerdotes. El desempeñar distintas funciones amplió sus intereses de una manera que estaba vedada a las amas de casa, y les hizo sentir una necesidad más apremiante de participar en política. En tales circunstancias, era natural que los líderes también fueran hombres, y por tanto los reyes pasaron a tener más relieve que las reinas. El efecto que este cambio ha tenido en la historia de la humanidad es incalculable. La primera vez que se llamó la atención sobre este cambio fue en el siglo XIX, en la obra de Johann Jakob Bachofen *Derecho materno*.

El análisis de las religiones antiguas puede parecer en ocasiones una especie de numerología. Hay tantas, y son tan variadas entre sí, que pueden adaptarse prácticamente a cualquier teoría. No obstante, hasta donde las religiones del mundo pueden reducirse a elementos fundamentales, esos elementos son: una creencia en la Gran Diosa, en el Toro y en los principales dioses celestiales (el sol y la luna), en las piedras sagradas, en la eficacia del sacrificio, en otra vida y en algún tipo de alma que sobrevive a la muerte y vive en algún lugar bendito. Estos elementos describen incluso muchas

de las religiones que existen hoy en algunas de las zonas menos desarrolladas del mundo. Entre las grandes civilizaciones, sin embargo, este catálogo es imposible de aplicar y la razón para este estado de cosas es, sin discusión, uno de los grandes misterios de la historia de las ideas. Durante el período comprendido entre los años 750 y los años 350 a. C. el mundo experimentó una extraordinaria transformación. En ese lapso de tiempo, un período relativamente corto, surgieron la mayoría de las grandes fes religiosas del mundo.

El primer hombre que señaló este hecho fue el filósofo alemán Karl Jaspers en 1949, en su libro *Origen y meta de la historia*. Jaspers denominó a este período la «Era Axial» y lo describió como una época en la que «nos encontramos con la línea divisoria más profunda de la historia. El hombre, como lo entendemos hoy, nació entonces… Los más extraordinarios acontecimientos se concentran en este período. Confucio y
Lao-tse
vivían en China, todas las escuelas de filosofía china aparecieron entonces, incluidas las de
Mo-ti,
Chuang-tse,
Leh-tsu
y muchas otras más; la India produjo los Upanishads y Buda y, al igual que China, recorrió todo el espectro de posibilidades filosóficas del escepticismo, al materialismo, a la sofística y el nihilismo; en Irán, Zaratustra enseñó una sugerente visión del mundo como una lucha entre el bien y el mal; en Palestina, aparecen los profetas, desde Elías y a través de Isaías y Jeremías hasta el Deutero-Isaías; Grecia es testigo de la aparición de Homero, los filósofos —Parménides, Heráclito y Platón—, de las tragedias, de Tucídides y Arquímedes. Todo lo que implican estos nombres se desarrolló durante estos pocos siglos casi de manera simultánea en China, India y Occidente, sin que ninguna de estas regiones conociera lo que ocurría en las otras».[458]

Jaspers consideraba que el hombre, de algún modo, se hizo «más humano» en esta época. El filósofo pensaba que en esta época habían aparecido la reflexión y la filosofía, que había tenido lugar un «gran avance espiritual» y que entre los chinos, indios, iraníes, judíos y griegos habían creado la psicología moderna en la que la

relación del hombre con Dios asume la forma de un individuo que busca una meta «interior» y no ya la de una serie de relaciones con una serie de dioses situados «allá afuera», en los cielos, en el paisaje que nos rodea o entre nuestros ancestros. No todas las fes que surgen en este período son, en sentido estricto, monoteístas, pero todas sí se centran en un individuo, bien sea este hombre (siempre un hombre) un dios, una persona a través de la cual habla Dios o alguien con una visión o concepción particular de la vida que resulta atractiva para un gran número de personas. Podría decirse que éste es el cambio más trascendental de la historia de las ideas.

Empezaremos con la religión de Israel no porque sea la primera (no lo es, como veremos) sino porque, como afirma Grant Allen, «el peculiar logro de Israel es el haber *desarrollado a Dios*».[459] En el caso de Israel, esta evolución resulta especialmente clara.

El nombre del dios judío, Yahveh, el cual le fue revelado a Moisés, parece ser originario de Mesopotamia. Esto es algo que sabemos hace relativamente poco tiempo, desde el descubrimiento en el decenio de 1930 de un conjunto de textos en arcilla en Nuzu, un yacimiento situado entre la moderna Bagdad y Nimrud, en Irak. Escritos en el siglo XV o XIV a. C., estos textos no se refieren a ningún individuo bíblico por su nombre pero sí esbozan una serie de leyes y describen una sociedad en la que es posible reconocer aquella a la que huyó Jacob, el hijo de Isaac, tras haber engañado a su padre para que le bendijera en lugar de a su hermano Esaú (una sociedad que la Biblia sitúa en Mesopotamia). Por ejemplo, en la Biblia Jacob compra a su hermano Esaú su «primogenitura». Las tablillas de Nuzu manifiestan con claridad que los derechos de herencia son negociables. El abuelo de Jacob, Abraham, aunque nacido en Uruk, pasó luego un tiempo en Haran, al norte de Mesopotamia. Esta área en general era un territorio en el que se encontraban diversos pueblos, el más importante de los cuales lo conformaban los amoritas, los arameos y los hurritas. El nombre de Yahveh aparece con frecuencia entre los nombres amoritas.[460]

Sin embargo, hasta un período relativamente tardío de la historia judía, los israelitas tuvieron un número «considerable» de divinidades. «Pues cuantas son tus ciudades, otros tantos son tus

dioses, Judá», dice el profeta Jeremías, que escribe en el siglo VI a. C.[461] Cuando la religión israelita aparece por primera vez, en las escrituras hebreas, encontramos no menos de tres formas principales de culto: el culto de los *teraphim* o dioses familiares, el culto de las piedras sagradas y el culto de ciertos grandes dioses, en parte nativos, en parte quizá tomados de otras culturas. Algunos de estos dioses tienen forma de animales, otros de dioses celestiales, el sol en particular. En la Biblia hay muchas referencias a estos dioses. Por ejemplo, cuando Jacob huye de Labán, nos enteramos de que Raquel roba los *teraphim* de su padre: cuando el enfurecido jefe finalmente atrapa a los fugitivos, una de sus primeras preguntas es por qué han robado sus dioses.[462] Oseas se refiere a los *teraphim* como «maderos», mientras que Zacarías los rechaza como «ídolos que dicen falsedades a la gente».[463] Es claro que los *teraphim* eran conservados en cada hogar con reverencia y cuidado, que las familias les ofrecían sacrificios cada cierto tiempo y que se les consultaba en todo momento de duda o dificultad mediante «un sacerdote doméstico "vestido con un efod". En todo ello los israelitas se diferenciaban muy poco de los pueblos que les rodeaban».[464]

El culto de las piedras también desempeñó un papel importante en la primitiva religión semítica. Para los antiguos hebreos una piedra sagrada era un
«Beth-el»,
un lugar en el que moran los dioses.[465] La leyenda del sueño de Jacob nos proporciona un ejemplo en el que la piedra sagrada es ungida y se le promete como ofrenda el pago de un diezmo. En otros lugares las mujeres rezaban a piedras en forma fálica para que se las bendijera con hijos.[466] En Deuteronomio y en el segundo libro de Samuel, encontramos referencias a Yahveh como roca. Las referencias a otros grandes dioses son igualmente numerosas. Los nombres de Baal y Moloch se emplean como términos generales en las Escrituras hebreas y se aplican principalmente a dioses locales de la región semítica y, en ocasiones, a piedras sagradas. En Dan y Bethel se adoraba a un dios con forma de toro joven en la época en que los israelitas levantaron un «becerro de oro» en el desierto durante el Éxodo.[467] Grant Allen afirma explícitamente que en un principio Yahveh fue adorado en forma de toro joven. En otras

palabras, la religión israelita fue politeísta durante siglos, y la adoración de Baal, Moloch, el toro y la serpiente se desarrolló de forma paralela al culto de Yahveh «sin que existiera una rivalidad consciente».[468] Pero luego todo esto empezó a cambiar, y las consecuencias para la humanidad fueron tremendas.

Este cambio tuvo dos vertientes. La primera es que el Yahveh original era un dios de la prosperidad, la fecundidad y la fertilidad. En la Biblia, Yahveh promete a Abraham «te multiplicaré sobremanera», «serás padre de una muchedumbre de pueblos», «te haré fecundo sobremanera». Y dice lo mismo a Isaac.[469] Una de las costumbres judías más famosas, la circuncisión, es obviamente un rito de fertilidad relativo al principio masculino y una confirmación del predominio alcanzado por los dioses masculinos sobre los femeninos.

El Yahveh primitivo era también un dios de la luz y el fuego. La historia de la zarza ardiente es bastante conocida, pero, además, hay que contar con que Zacarías dice «Yahveh hará relámpagos», mientras que Isaías lo describe de la siguiente forma: «La luz de Israel vendrá a ser fuego, y su Santo, llama… Sus labios llenos están de furor, su lengua es como fuego que devora».[470] De esto a la idea de que Yahveh es «un fuego devorador, un Dios celoso» sólo hay un paso.[471] El judaísmo primitivo también incorporó diversos aspectos del culto a la luna. Por ejemplo, el sábado (*shabbatum*, el «día de luna llena» en Babilonia) era originalmente el funesto día dedicado al maligno dios Kewan o Saturno, en el que nadie deseaba realizar trabajos de ningún tipo. Las implicaciones de la división del mes lunar en cuatro semanas de siete días, cada uno dedicado a uno de los dioses de los siete planetas, son evidentes.

Cuando se los examina con atención, los versículos bíblicos que vinculan el judaísmo primitivo con religiones paganas todavía más antiguas, y manifiestan todas las creencias nucleares que hemos identificado, resultan clarísimos. Lejos de ser una presencia etérea, omnipotente y omnisciente, el Dios de las antiguas Escrituras hebreas vivía en un arca. De otro modo, ¿cómo se explica que ésta fuera considerada sacrosanta o que los filisteos se desesperaran por capturarla? Con todo, hay dos cosas que es necesario explicar ahora: por qué Yahveh se convirtió en un único dios y por qué en uno celoso, intolerante respecto a las demás deidades.

En primer lugar, tenemos las circunstancias particulares de los israelitas en Palestina.[472] Eran una tribu pequeña, rodeada de enemigos poderosos. Constantemente estaban luchando, y vivían siempre amenazados. El arca de Yahveh (el altar portátil), en su estancia en Shiloh, parece haber servido como punto de encuentro del patriotismo hebreo. Con el becerro de oro (es decir, el toro) en su interior, el arca iba siempre delante del ejército hebreo. Por tanto, había un solo dios en el arca, y aunque Salomón (siglo X a. C.) construyó templos dedicados a otros dioses hebreos, que existieron durante siglos, Yahveh se convirtió de este modo en la deidad principal.[473] Durante generaciones los dos pequeños reinos israelitas mantuvieron una precaria independencia frente a los grandes imperios de Egipto y Mesopotamia. Sin embargo, a comienzos del siglo VIII a. C., este delicado equilibrio se rompió y los judíos fueron derrotados en la batalla, primero por los asirios y luego por los babilonios. La existencia misma de Israel estaba en juego y, en respuesta a ello, «estalló un éxtasis de entusiasmo» por Yahveh. Fue así como surgió la «Edad de los Profetas», a la que debemos las primeras obras maestras de la literatura hebrea, concebidas para mover a los pecadores israelitas a actuar en conformidad con los deseos de su dios, Yahveh, que hacia el final de este período se había convertido en supremo.

Hay dos cuestiones relevantes aquí, una que consideraremos a continuación y otra que dejaremos para un capítulo posterior. En primer lugar, el mensaje e impacto de los profetas; en segundo lugar, la compilación de las Escrituras hebreas, que en lugar de ser una colección de palabras inspiradas por Dios son, como todos los textos sagrados, documentos claramente producidos por seres humanos con objetivos específicos.[474]

«Profeta» es una palabra de origen griego que designaba a quien hablaba ante la sagrada cueva del oráculo.[475] Los profetas hebreos desempeñaron un papel que ha sido considerado único en la historia de la humanidad, pero deben su destacado lugar no tanto a sus profecías mismas, como a sus atronadoras y repetidas denuncias de la maldad e hipocresía de la gente y a su predicción del terrible destino al que les conduciría este continuo alejamiento de Dios. Los profetas se oponían al sacrificio, la idolatría y al clero tradicional, no tanto por principio como por el hecho de que «los hombres

realizaban los ademanes formales necesarios para honrar a Dios sin que sus acciones cotidianas evidenciaran en realidad el amor a Dios que otorga significado al sacrificio».[476] La principal preocupación de los profetas era la espiritualidad interior de Israel. Su propósito era alejar el culto de Yahveh de la idolatría (el ídolo en el arca) de tal forma que los fieles meditaran mejor en su propia conducta, en sus sentimientos y sus defectos. Este concentrarse en la vida interior sugiere que los profetas tenían en mente una religión urbana y se enfrentaban a los problemas que planteaba una vida en común más estrecha. Esto quizá explique por qué razón, en su esfuerzo por conmover a los israelitas y elevar su moral, los profetas forjaron la idea de revelación.[477]

No se sabe con certeza cuándo surgió exactamente la profecía extática en Israel. Moisés no sólo hablaba con Dios y obraba milagros, sino que ejecutaba actos de magia (convertía varas en serpientes, por ejemplo). Los primeros profetas vestían ropas de mago, conocemos el «manto carismático» de Elías («el más grande realizador de milagros desde Moisés») que luego hereda Eliseo.[478] Según el libro de los Reyes (Reyes, I, 18,19 y ss.), la profecía era una práctica común entre los cananitas, por lo que los israelitas probablemente tomaron la idea de ellos.[479] La característica central y dominante de la profecía israelita era su insistencia en el «espíritu interior» de la religión. «Lo que da a la profecía israelita su tono moral característico casi desde el principio, sino desde el principio mismo, es el carácter moral que distingue su religión. Los profetas ocupan un lugar destacado en la historia porque Israel ocupa un lugar destacado en la historia… La religión es por naturaleza moral sólo cuando los dioses son considerados morales, y esto difícilmente era la regla entre las creencias antiguas. La diferencia la puso Israel gracias a la naturaleza moral del Dios que se había revelado por sí mismo».[480] Los profetas también introdujeron cierto grado de racionalidad en la religión. Como ha señalado Paul Johnson, si *hay* un poder sobrenatural, ¿por qué iba a manifestarse únicamente en ciertas rocas, ríos, planetas o animales sagrados? ¿Por qué iba este poder a expresarse sólo en una colección arbitraria de dioses? ¿No es la idea de un dios de poderes limitados una contradicción en términos? «Dios no sólo es más grande, sino infinitamente más grande y, por tanto, la idea de

representarlo es absurda y la de intentar crear una imagen suya, insultante».[481]

Aunque los distintos profetas eran de caracteres y orígenes muy diferentes, les une su condena de lo que consideraban era la corrupción moral de Israel, su alejamiento de Yahveh y el excesivo celo con que los israelitas, y en especial sus sacerdotes, se entregaban a sacrificios vacíos. Todos estaban de acuerdo en que, debido a la corrupción generalizada, el momento del castigo estaba cerca, pero que Israel finalmente se salvaría por una «pequeña porción» que sobreviviría. Es casi seguro que todo esto era reflejo de un período de grandes cambios sociales y políticos que experimentó Israel al dejar de ser una sociedad tribal para convertirse en un estado con un rey y una corte poderosos en el que los sacerdotes recibían un salario y, por tanto, dependían de la casa real, y en el que estaba surgiendo una nueva clase de mercaderes ricos que tenía la disposición y la capacidad para comprar privilegios para sí y sus descendientes, y para la cual, era muy probable, la religión ocupara un lugar secundario. Y todo ello en una época en que las amenazas procedentes del exterior eran especialmente graves.

Los primeros profetas, Elías y Eliseo, introdujeron la idea de conciencia individual. Elías criticaba la casa real porque algunos de sus miembros eran corruptos y veneraban a Baal.[482] Dios le hablaba, según expresión famosa, «en el susurro de una brisa suave». Amós se sentía horrorizado por la corrupción que veía a su alrededor y la prostitución en el templo, un vestigio de los antiguos ritos de fertilidad.[483] Fue él quien desarrolló el concepto de «elección», esto es, que Israel había sido escogido por Yahveh para ser su pueblo elegido y que les protegería y proveería si respetaban su alianza con él y le veneraban a él y sólo a él. Para Amós, Israel había traicionado su sagrado matrimonio con Yahveh, y éste intervendría en la historia para «saldar cuentas».[484] Oseas refinó aún más la idea de alianza. Creía que Yahveh era el señor de toda la historia y tenía «designios irresistibles» para todo el mundo. También él se oponía a una realeza corrupta y al culto del templo, y explícitamente califica de idolatría la veneración de toros sagrados que ha sido instituida en los santuarios reales (Reyes, I, 12,
25-39);

asimismo, fue él quien concibió la idea de un mesías que redimiría a Israel.[485] Fue Oseas el primero que introdujo la religión del corazón, separada del templo. Esto sería reforzado cuando Jerusalén sobreviviera al asedio del rey asirio Sennacherib en el año 701 a. C. Los israelitas triunfaron gracias a la peste bubónica, transmitida por los ratones, pero para ellos esto sólo confirmaba que su destino estaba vinculado a Yahveh y su propia conducta moral.[486]

Isaías, sin discusión el mayor artífice de la palabra y el escritor más hábil y conmovedor de todos los profetas (y, de hecho, de todo el canon hebreo), empezó su misión según su propio relato en el año en que falleció el rey Ozías, hacia 740 a. C. La tradición le considera sobrino del rey Amasías de Judá y bien relacionado con los políticos de su época.[487] Sin embargo, Isaías salió para estar con la gente y tuvo un considerable número de seguidores, una popularidad que perduró, como lo certifica el hecho de que, entre los textos descubiertos en Qumran después de la segunda guerra mundial se encontrara un rollo de piel de siete metros de largo con todo el texto hebreo de Isaías en cincuenta columnas. Debido a la presión que ejerció sobre el rey Ezequías, el monarca de la época, el Templo de Jerusalén volvió al culto de Yahveh, se cerraron los santuarios de las provincias y las ceremonias públicas se centralizaron en la capital.[488] Isaías acusó a Judá de ser una tierra de desenfreno y lujo irresponsable, una sociedad sensual sin preocupación alguna por el espíritu divino o humano.[489] Explícitamente condenó el monopolio de la tierra que había traído «semejante mal fruto a Judá».[490] Isaías orientó la religión de los israelitas hacia una nueva espiritualidad y una nueva interioridad, todavía más separada del lugar y la ocasión de lo que había imaginado Oseas, cada vez más dirigida a una religión de la conciencia, en la que la única forma de alcanzar la justicia social es que los hombres se vuelvan sobre sí mismos. Los hombres y las mujeres, era el mensaje de Isaías, debían abandonar la búsqueda de la riqueza y dejar de considerarla el principal objetivo de su vida. «¡Ay, los que juntáis casa con casa, y campo a campo anexionáis, hasta ocupar todo el sitio y quedaros solos en medio del país!».[491]

Sin embargo, junto a la crítica, el discurso de Isaías incluye otro elemento igualmente importante. Aunque en su religión el sacrificio no es suficiente, el arrepentimiento, en cambio, siempre es posible.

El Señor es indulgente y, si la gente se arrepiente, Isaías prevé una época de paz, en la que los hombres y las mujeres «forjarán de sus espadas azadones y de sus lanzas podaderas. No levantará espada nación contra nación, ni se ejercitarán más en la guerra». Como muchos estudiosos han señalado, ésta es la primera vez que se da a la historia una condición lineal. Dios da a la historia una dirección, y en este punto Isaías introduce una idea aún más radical: «He aquí que una doncella está encinta y va a dar a luz un hijo y le pondrá por nombre Emmanuel». Este hijo especial traerá consigo la era de paz: «Serán vecinos el lobo y el cordero, y el leopardo se echará con el cabrito, el novillo y el cachorro pacerán juntos, y un niño pequeño los conducirá». Pero también será un gran gobernante: «Porque una criatura nos ha nacido, un hijo se nos ha dado. Estará el señorío sobre su hombre y se llamará su nombre "Maravilla de Consejero", "Dios Fuerte", "Siempre Padre", "Príncipe de Paz"». Los cristianos dan más valor a este pasaje que los judíos. Mateo veía en él una profecía que anunciaba la llegada de Jesús; los judíos no interpretan a Isaías en términos mesiánicos.[492] Ante todo, el interés central del libro de Isaías es el alma individual, aunque éste no sea el término adecuado. Según Isaías, cada uno de nosotros tiene «el susurro de una brisa suave» de la conciencia, y es eso lo que distingue al judaísmo. Los judíos no tenían una creencia verdadera en la otra vida, y por ello el concepto más cercano a la idea del alma era la conciencia.

En los días anteriores a la caída definitiva de Jerusalén, encontramos a Jeremías, que no podía ser más diferente de Isaías. Igualmente crítico con la clase dirigente, igualmente franco y directo, pero quizá mucho más mordaz, Jeremías se convirtió en un marginado y se le prohibió entrar al Templo e incluso acercarse a él. Probablemente era alguien tan inestable como impopular: su familia se volvió en su contra y ninguna mujer quiso casarse con él.[493] (Tuvo, sin embargo, un secretario. Cuando otros se marcharon al exilio, Jeremías permaneció durante un tiempo en Mizpah, un pequeño poblado al norte de Jerusalén). Con todo, sus escritos se conservaron, ya que la catástrofe que había profetizado se hizo realidad. En el año 597 a. C. y de nuevo en 586 a. C., los babilonios asediaron Jerusalén, y después del segundo sitio el Templo y las murallas de la ciudad fueron destruidos y se prendió fuego a la

mayor parte del resto de la ciudad. Jeremías estaba entre aquellos que huyeron, pero miles de israelitas fueron deportados y llevados al exilio en Babilonia. Aunque traumática, la experiencia del exilio resultaría también ser vigorizante para la transformación del judaísmo.

Los israelitas permanecieron exiliados en Babilonia del año 586 a. C. hasta 539 a. C. Allí descubrieron que sus captores practicaban el zoroastrismo, la principal creencia de Oriente Próximo antes de la llegada del islam. Los orígenes de esta fe son extraños. Según la tradición, Zaratustra realizó su primera conversión «doscientos cincuenta y ocho años antes de Alejandro», lo que situaría sus inicios hacia 588 a. C. y, por tanto, en el centro mismo de la Era Axial. No obstante, esto no puede ser correcto. Una razón para ello es que el lenguaje de las escrituras zoroástricas, los Gathas, los himnos litúrgicos que conforman el *Avesta*, el canon zoroástrico, es muy similar al sánscrito más antiguo, el lenguaje de los Vedas, los textos sagrados de la religión hindú. Los dos idiomas son tan cercanos que son «poco más que dialectos de la misma lengua» y, por tanto, no debe haber muchos siglos que los separen de su origen común.[494] Dado que los Vedas fueron compuestos entre 1900 y 1200 a. C., por lo menos, los Gathas no deben de ser mucho más jóvenes.

Sin embargo, mientras los Vedas están ambientados aún en la edad heroica, y en ellos aparecen muchos dioses que con frecuencia se comportan «de la misma forma que los humanos» y, en ocasiones, con gran crueldad, el zoroastrismo es muy diferente.[495] El zoroastrismo tiene un posible origen en el tercer milenio a. C. con la migración de los pueblos que los arqueólogos, prehistoriadores y filólogos conocen como indo-arios. Como hemos mencionado antes, existe un gran debate sobre el lugar de origen de estas gentes: la región entre el mar Negro y el mar Caspio, la región entre el mar Caspio y el mar de Aral, las tierras del río Oxus, al norte de Persia, el denominado complejo BMAC (Complejo Arqueológico Bactriano Margiano, situado básicamente al norte de Afganistán) e, incluso, el valle del Indo. Al parecer, lo más seguro es que los indo-arios se hayan dividido en dos grupos, uno marcharía

hacia el este y daría origen a la religión védica, que evolucionaría para convertirse en hinduismo; y otro se habría dirigido al oeste y habría dado origen al zoroastrismo.

Ciertos aspectos del zoroastrismo parecen haberse desarrollado a partir del culto de Mitra. La primera noticia que tenemos de Mitra, de quien se dice que nació de una roca y al que a menudo se vincula con el sacrificio del toro, es una inscripción encontrada en Boghazköy, en el este de Anatolia, realizada en el siglo XIV a. C. La inscripción conmemora un tratado entre los hititas (a quienes ya encontramos en un capítulo anterior) y los mitanni (una tribu con jefes arios, al otro lado del Éufrates, en lo que hoy es Siria), y menciona algunas de las deidades que luego aparecen en el *Rig Veda*, las escrituras hindúes. Entre estas deidades se encuentran Mitra, Varuna e Indra.[496] Mitra, es importante señalarlo, es la antigua palabra persa para contrato, lo que resulta interesante al menos por tres razones. Una es especulativa: la idea de un dios del contrato evoca la idea israelita de la alianza, la alianza es, fundamentalmente, un contrato con dios, ¿es posible que éste sea el origen de esta idea? Una segunda razón es que un dios del contrato sugiere una cultura urbana o en proceso de urbanización, con una clase mercantil en crecimiento. Pero una tercera razón, y acaso la más importante, es que la idea de contrato supone la noción de juego limpio y, por tanto, la de justicia.[497] He aquí entonces que, por primera vez, estamos ante un dios que representa un concepto abstracto, y éste fue el logro de Zaratustra, que rompió con la tradición de un panteón de dioses.

Alrededor del lugar de nacimiento de Zaratustra hay diversas tradiciones, algunas sostienen que nació en Rhages, el antiguo pueblo de Ravy, actualmente en las afueras de Teherán, otras lo sitúan en Afganistán o, incluso, en lugares tan alejados como Kazajistán. Con todo, para cuando hubo alcanzado la treintena, Zaratustra se había abierto camino hasta la corte del rey Gushtasp, el gobernante de una tribu del norte, posiblemente el antiguo yacimiento del noroeste de Kabul conocido como Balkh. Allí consiguió convencer al rey y a su pueblo y sus creencias se convirtieron en la religión oficial.

La importancia (y el misterio) del zoroastrismo reside, en parte, en que emplea conceptos abstractos como dioses y, en parte, en sus

demás características, algunas de las cuales hallan eco en el budismo y el confucianismo, y otras parecen haber contribuido al judaísmo y, por tanto, al cristianismo y al islam. Según Friedrich Nietzsche, Zaratustra fue el origen de «el error más profundo de la historia humana, a saber, la invención de la moralidad».[498] Zaratustra imaginó tres tipos de alma: el *urvany*, la parte del individuo que sobrevive a la muerte corporal; el *fravashi*, que «vive en la tierra desde el momento de su muerte»; y el *daena*, la conciencia.[499] En cualquier caso, es muy probable que el zoroastrismo haya sido el conjunto de ideas fundamental a partir del cual tomaron forma las principales religiones del mundo que conocemos hoy.

La sociedad a la cual Zaratustra expuso sus ideas era un pueblo que veneraba el fuego y rendía culto a los dioses ancestrales de la tierra y el cielo, así como a una multitud de *daevas*, espíritus y demonios.[500] Quienes practicaban el zoroastrismo creían que Zaratustra había recibido una revelación directa del único dios verdadero, Ahura Mazda. Al aceptar la revelación, Zaratustra habría imitado el acto primordial de dios: la elección del bien. Éste es un aspecto crucial del zoroastrismo: el hombre ha sido invitado a seguir el camino del Señor, pero él es libre de hacerlo o no, porque no es un esclavo o un sirviente.[501] Ahura Mazda fue también el padre de una pareja de gemelos, Spenta Mainyu, el Buen Espíritu, y Angra Mainyu, el Espíritu Destructivo. Estos gemelos eligieron, respectivamente, el *Asha*, la justicia, y el *Druj*, el engaño.[502]

Zaratustra se refirió a sí mismo en diversas ocasiones como un «salvador» y esto contribuyó a dar forma a su idea del cielo y del alma. En la religión de su época, en la que Zaratustra creció, se creía que sólo los sacerdotes y los aristócratas tenían almas inmortales y que por ello eran los únicos que podían ir al cielo, mientras que los laicos eran enviados al infierno.[503] Zaratustra desafió todas estas ideas. Condenó el sacrifico de ganado, que consideraba una costumbre cruel, y denunció el culto sacerdotal del haoma, que quizá haya sido una planta alucinógena relacionada con el soma que mencionan las escrituras hindúes, y posiblemente cannabis o cáñamo, que según Herodoto los nómadas de las estepas empleaban en sus rituales.[504] Por otro lado, hay algunos indicios de que el zoroastrismo fue una religión extática y de que incluso

Zaratustra usó el *bhang* (cáñamo).[505] El nombre del paraíso de la nueva religión fue *Garo Demana*, o «Casa de la Canción», y existen antiguos relatos sobre chamanes que alcanzaban el éxtasis tras cantar durante largos períodos de tiempo. El zoroastrismo consideraba que en teoría la Casa de la Canción estaba abierta para todo el mundo, pero que en realidad sólo los justos podrían acceder a ella. El camino al más allá pasaba por el puente Cinvat donde los justos y los malvados se separaban, los pecadores condenados a permanecer eternamente en la Casa del Mal.[506] La idea de un río que divide este mundo del otro está presente en muchas fes, mientras que la idea de un juicio se convirtió en una de las principales características del judaísmo, el cristianismo y el islam. De hecho, la vida después de la muerte, la resurrección, el juicio, el cielo y el paraíso, así como el infierno y el demonio, son todas ideas inauguradas por el zoroastrismo.[507] Un verso de los Gathas dice que el alma permanece cerca del cuerpo del difunto tras la muerte, pero que tres días después se levanta un viento. Para el justo se trata de un viento perfumado que transporta con rapidez el alma a «las luces sin comienzo, el paraíso», pero para los demás se trata de un gélido viento del norte que se lleva al pecador a la región de las tinieblas.[508] Adviértase el lapso de tres días.

Los babilonios habían conducido a los israelitas al cautiverio en el año 586 a. C. bajo Nabuconodosor. Sin embargo, en 539 a. C., Babilonia cayó bajo el rey Ciro de Persia, que también había derrotado a los medos y a los lidios. Él y sus seguidores difundieron el zoroastrismo por todo Oriente Próximo. Ciro liberó a los judíos y les permitió regresar a su tierra natal. No es casualidad, por tanto, que sea uno de los dos únicos reyes extranjeros que las Escrituras hebreas tratan con respeto (el otro es Abimélek, en Génesis, 21). Tampoco es casualidad que el judaísmo y, por tanto, el cristianismo y el islam compartan tantas características con el zoroastrismo.

Buda no era un dios y tampoco fue en realidad un profeta. Pero la forma de vida que defendió *fue* consecuencia de su descontento frente al desarrollo de una nueva clase mercantil en las ciudades, caracterizada por el materialismo y la codicia, y también frente al clero local, con su obsesión por los sacrificios y la tradición. Su

respuesta a todo ello fue pedir a los hombres que miraran en su interior en búsqueda de un propósito más alto en la vida. En esto, las condiciones de vida en la India de los siglos VI y V a. C. eran semejantes a las de Israel.

Siddharta Gautama era, según se cuenta, un pesimista, inclinado por instinto a mirar siempre los aspectos más lúgubres de la existencia. En todo caso, las ideas sociales y religiosas estaban cambiando radicalmente en la India en la época en que vivió. Hinduismo es una palabra de origen musulmán para designar la religión tradicional de la India y sólo surge hasta
1200 d. C.,
cuando los invasores islámicos quisieron distinguir la fe india de la suya. (Hindú, de hecho, es el nombre persa de la India, véase el capítulo 33). Tradicionalmente el hinduismo se ha descrito más como una forma de vida que como una forma de pensamiento.[509] Como religión, carece de fundador, de profeta, de credo y de estructura eclesiástica. De hecho, los hindúes hablan de «enseñanzas eternas» o de «leyes eternas». El primer testimonio que tenemos de estas creencias nos lo proporcionaron las excavaciones de Harappa y Mohenjo-Daro, las capitales gemelas de esta civilización a orillas del río Indo, separadas unos seiscientos cincuenta kilómetros la una de la otra y con una antigüedad de entre 2300 y 1750 años a. C. Al parecer, uno de sus ritos centrales era, como hoy, un ritual de purificación, y había lugares especiales para realizar las abluciones ceremoniales.[510] Además, se han encontrado muchas figurillas de diosas madre, que la representan embarazada o con pechos prominentes. Cada aldea tenía su propia diosa, personificación del principio femenino, aunque también había un dios masculino con cuernos y tres rostros conocidos como *Trimurti*, del que luego encontramos ecos en Brahma, Vishnu y Shiva. También se descubrieron símbolos de la fertilidad, en particular el *lingam* y el *yoni*, que representan, de nuevo, los órganos sexuales masculinos y femeninos. Además de la purificación, los hombres santos de Harappa y el valle del Indo practicaban el yoga y la renuncia al mundo.

El primer cambio que experimentó el hinduismo ocurrió hacia 1700 a. C., cuando la India fue invadida por los pueblos arios. Los arios llegaron procedentes de Irán, como sugiere su nombre, pero su

origen exacto es aún hoy uno de los grandes misterios de la arqueología.[*] El impacto de los arios sobre la India fue enorme. Y todavía en nuestros días los indios del norte son más altos y pálidos que sus compatriotas dravídicos del sur del subcontinente. La lengua aria evolu-

Al desarrollarse, el *Veda* postuló un alma del mundo. Ésta es una entidad mística, diferente de todo lo demás: se la imagina como un sacrificio y como una forma de cuerpo, que proporciona orden al mundo. Mediante el sacrificio es cómo el creador hizo que el mundo existiera, e incluso la existencia misma de los dioses depende de sacrificios continuos. La boca del alma del mundo la componen los sacerdotes (llamados brahmanes para reflejar su relación con la fuente fundamental, Brahma: antes de que los Vedas fueran puestos por escrito era responsabilidad de los brahmanes memorizarlos y preservarlos de padres a hijos); los gobernantes son sus brazos; las piernas las conforman las clases mercantiles (terratenientes, granjeros, prestamistas y mercaderes) y los pies, los artesanos y campesinos. Para empezar, aunque las cuatro clases hayan terminado siendo hereditarias en un principio, no lo eran, y es probable que este cambio haya sido dirigido por los brahmanes, ya que la tarea de memorizar los Vedas era mucho más fácil si los padres empezaban a enseñarlos a sus hijos desde temprana edad. Además, eran los brahmanes quienes sabían cómo realizar los complicados ritos sacrificiales mediante los cuales se mantenía la existencia del mundo.[511] Los reyes y los nobles patrocinaban los sacrificios y los terratenientes criaban a los animales que serían sacrificados. Por tanto, tres de las cuatro clases estaban personalmente interesadas en que se mantuviera el *statu quo*.

Ésta, digamos, era la tradición. Sin embargo, para la época de Gautama la India estaba experimentado un profundo cambio social y espiritual. Los pueblos y las ciudades estaban creciendo y la asociación del rey y el templo se desmoronaba a medida que los comerciantes y la economía de mercado minaban el *statu quo*. Una nueva clase urbana estaba emergiendo, tenía grandes ambiciones y se mostraba impaciente con las viejas costumbres. La nueva tecnología de la Edad del Hierro desempeñó aquí un importante papel, ya que ayudó a los granjeros a despejar áreas de denso bosque.[512] Esto aumentó las tierras disponibles para cultivo y

transformó la economía, que pasó de estar dominada por la ganadería a ser fundamentalmente agrícola. Esto no sólo contribuyó al crecimiento de la población, sino que cambió también la actitud hacia el sacrificio, que pasó a ser considerado como algo cada vez más inapropiado.

Kapilavatthu, donde vivía Gautama, tipificaba estos cambios. Y en todo caso, poco después de su nacimiento, hubo una rebelión religiosa en la India. Insatisfechos con la antigua fe védica, los sabios de la época empezaron a componer una nueva serie de textos que hacían circular en secreto entre ellos. Estos nuevos textos llegarían a ser conocidos como los Upanishads, nombre derivado de un término sánscrito, *apani-sad*, que significa «sentarse cerca», y que reflejaba la manera heterodoxa en que habían nacidos estos versos nuevos y reinterpretados. En cierto modo, los Upanishads tienen ciertas similitudes con las enseñanzas de los profetas israelíes, ya que proporcionaban a los antiguos Vedas un aspecto más espiritual e interiorizado.[513] Mediante las disciplinas de los Upanishads, un practicante descubría que Brahma estaba presente en el núcleo de su propio ser. «La salvación no residía en el sacrificio sino en comprender que la realidad eterna y absoluta que es incluso superior a los dioses era idéntica al yo (*atman*) más profundo de cada uno». En los Upanishads, la salvación no es sólo salvación del pecado, sino de la misma condición humana.[514] Esto realmente marcaba el comienzo de la religión que hoy denominamos hinduismo, y las semejanzas con el judaísmo predicado por los profetas son evidentes.

De dónde surgió la idea de reencarnación no está tan claro. Sin embargo, en el
As'valayana-Grkyasutra
, uno de los Vedas, aparece la idea de que «el ojo debe entrar en el sol, el alma en el viento; ir al cielo e ir a la tierra según el destino; o ir al agua, si eso es lo que se os ha asignado, o morar con tus miembros en las plantas».[515] Aunque primitivo, este pasaje anuncia en muchos sentidos la idea, presente en los Upanishads, de que, tras la cremación, los muertos seguirán, según haya sido su vida aquí en la tierra, «el camino de Dios» (*devayana*), que conduce a Brahma, o «el camino de los padres» (*pitrayana*), que conduce a través de la oscuridad y la penumbra a la morada de los ancestros y

luego, una vez más, a la tierra para vivir un nuevo ciclo.[516] Fue en los Upanishads donde aparecieron las doctrinas hermanas del *samsara* y el *karma*. *Samsara* es el renacer, *karma* es la fuerza vital pero su carácter determina la forma que asumirá alguien en su próxima encarnación. El sujeto de ambos procesos era el *atman*, el alma, una palabra derivada de *an*, respirar, lo que significa que también para los hindúes el alma era el equivalente del principio vital.[517] Para ser uno con Brahma y lograr el *moksa*, y alcanzar «el camino de los dioses», la salvación, el *atman* tiene que vencer al *avidya*, una profunda ignorancia, el aspecto más relevante de la cual es el *maya*, el tomar el mundo fenoménico por la realidad y considerar al yo una entidad separada. El solapamiento entre el hinduismo, por un lado, y Platón, por el otro, es aquí evidente y se acentuará aún más.

Éste es el contexto en el que surgió Siddharta Gautama, el Buda. Su vida no está tan bien documentada como la de los profetas israelitas, digamos, o la de Jesús. Se escribieron biografías, pero la más antigua fue redactada en el siglo III d. C., y aunque se basaba en un relato anterior, escrito cerca de cien años después de su muerte en 483 a. C., ese texto se ha perdido y no podemos hacernos una idea de la fidelidad de las narraciones existentes. Con todo, parece ser que Gautama tenía veintinueve años cuando, *c*. 530 a. C., repentinamente abandonó a su esposa, a su hijo y a su acomodada familia y emprendió un viaje en búsqueda de iluminación. Se dice que subió furtivamente para ver por última vez a su mujer e hijo mientras dormían, pero que luego se marchó sin siquiera decir adiós. Parte de él, al menos, no lamentaba la partida: había apodado a su hijo Rahula, lo que significa «grilletes», y el bebé sin duda simbolizaba el hecho de que Gautama se sentía atado a una forma de vida que le parecía aborrecible. Anhelaba una vida más espiritual y pura, y por ello hizo lo que muchos hombres santos hacían en la época: dio la espalda a su familia y sus posesiones, se puso el vestido amarillo de un itinerante y vivió mendigando, lo que en la India de la época era un modo de vida aceptado.

Durante seis años escuchó lo que otros sabios tenían que decir, pero su mundo no cambió hasta que una noche él mismo entró en trance. «Todo el cosmos se regocijó, la tierra se balanceó, del firmamento cayeron flores, una brisa perfumada sopló y los dioses

de los distintos cielos se regocijaron… Había una nueva esperanza de liberarse del sufrimiento y de alcanzar el nirvana, el fin del dolor. Gautama se había convertido en Buda, el Iluminado».[518] Buda «creía» en los dioses que le eran familiares. Pero compartía con los profetas israelitas la idea de que la realidad última yace más allá de estos dioses. Según su experiencia de ellos o la forma en que los entendía de acuerdo con el hinduismo, aquellos dioses también estaban atrapados en las vicisitudes del dolor y el cambio, en el ciclo del nacimiento y el renacimiento. En cambio, Gautama creía que toda vida era *dukkha*, sufrimiento, cambio constante, y que el *dharma*, «la verdad sobre la vida recta», lo llevaba al *nirvana*, la realidad última, la liberación del dolor.[519] Lo que comprendió Buda fue, de hecho, que este estado no tenía nada que ver con los dioses, que se encontraba «más allá de ellos». El estado de *nirvana* era natural para la humanidad, la gente sólo necesitaba saber cómo mirar. Gautama afirmaba que no había «inventado» este acercamiento, sino que lo había «descubierto», y que, por tanto, otras personas también podían hacerlo si miraban en su interior. Como ocurría con los israelitas de la era de los profetas, la verdad estaba *dentro*. Específicamente, Buda creía que el primer paso del hombre era comprender que algo estaba mal. En el mundo pagano esta comprensión ha dado lugar a ideas sobre el cielo y el paraíso, pero lo que pensaba Buda era que podemos liberarnos del *dukkha* aquí en la tierra al «vivir una vida de compasión por todos los seres vivos, hablar y actuar con dulzura, bondad y cuidado y abstenerse de todo aquello que como las drogas nubla el entendimiento».[520] El Buda no posee una noción como la del cielo. Pensaba que tales cuestiones eran «inapropiadas». Pensaba que el lenguaje estaba mal equipado para describir estas ideas, que sólo podían experimentarse.

Sin embargo, como veremos, el budismo sí desarrolló una noción de salvación muy similar a la del cristianismo (tan similar que en el pasado algunos misioneros pensaron que el budismo era una falsificación creada por el demonio). El budismo desarrolló un concepto (y una palabra, *parimucyeran*) para describir el estar liberado de los males de la vida, y tres nombres para el salvador, *Avalokitesvara*, *Tara* y *Amitabha*, todos los cuales pertenecen a la misma familia.

Por lo general, a los griegos se les conoce por su racionalismo, pero esto tiende a encubrir el hecho de que Platón
(427-346
a. C.), uno de sus más grandes pensadores, era también un místico convencido. Sus principales influencias fueron Sócrates, que había cuestionado los antiguos mitos y festividades de la religión tradicional, y Pitágoras, que, como hemos visto, tenía claras ideas sobre el alma y, además, quizá haya sido influido por ideas provenientes de la India, que le habrían llegado a través de Egipto y Persia.

Pitágoras creía que las almas eran dioses caídos y deshonrados que estaban presas en el cuerpo «como en una tumba y condenadas al ciclo perpetuo del renacer».[521] Pitágoras y los órficos pensaban que el alma sólo podía liberarse a través de la purificación ritual, pero Platón fue mucho más allá. Para él existía otro nivel de realidad, el ámbito inalterable de lo divino, situado fuera del alcance de los sentidos. Aceptaba que el alma era una divinidad caída, pero creía que podía liberarse y recuperar su estatus divino a través de su propia forma de purificación: la razón. Platón pensaba que, en este plano inmutable, existían realidades eternas (formas o ideas, según las denominaba) más plenas, permanentes y eficaces que cualquier cosa que pudiera hallarse en la tierra; estas realidades sólo podían captarse y comprenderse en la mente. Para Platón había una forma ideal para cada una de las ideas generales que tenemos, digamos, la justicia o el amor. Las formas más importantes eran la Belleza y el Bien. No se ocupó mucho de dios o de la naturaleza de dios. El mundo de las formas era inmutable y estático y estas formas no estaban «allí fuera», como ocurría con los dioses tradicionales, y únicamente podían encontrarse dentro del ser.[522]

Sus propias ideas, esbozadas en *El banquete* y otros textos, mostraban, por ejemplo, cómo el amor de un cuerpo hermoso en particular puede «purificarse y transformarse» en contemplación extática (*theoria*) de la Belleza ideal. Platón pensaba que las formas ideales estaban de algún modo escondidas en la mente y que la misión del pensamiento era descubrir y revelar estas formas, que podían ser recordadas o aprendidas si se las consideraba durante el tiempo necesario. Debemos recordar que los seres humanos eran divinidades caídas (una idea que resucitaría el cristianismo en la

Edad Media) y que, por tanto, lo divino ya estaba en ellos en cierto sentido y sólo se necesitaba que la razón, en tanto captación intuitiva del ámbito eterno interior, pudiera «tocarlo». Platón no empleó la palabra *nirvana* pero el patrón general de sus creencias es bastante similar al del Buda, ya que también aquí se invita al hombre a buscar en su interior. Al igual que para Zaratustra, para Platón el objeto de la vida espiritual era concentrarse en entidades abstractas. Algunos han considerado esto el nacimiento mismo de la idea de abstracción.

Las ideas de Aristóteles
(384-322
a. C.) no eran menos místicas, incluso a pesar de que era un científico y filósofo natural mucho más realista (un aspecto de su pensamiento que examinaremos en el próximo capítulo). Aunque se consideraba a sí mismo un racionalista, Aristóteles comprendió que existía una base emocional para las creencias religiosas. Ésta es la razón por la que, por ejemplo, el teatro griego y en particular las tragedias empezó su andadura como parte de festividades religiosas: la tragedia dramática era para Aristóteles una forma de purificación (que denominaba *katharsis*) por medio de la cual es posible experimentar y controlar emociones como el terror y la piedad. Mientras Platón había propuesto la existencia de un único ámbito divino, al que accedemos a través de la contemplación, Aristóteles pensaba que había una jerarquía de realidades en la cima de la cual se encontraba el Motor Inmóvil, inmortal, inmutable, esencialmente pensamiento puro, si bien era al mismo tiempo el pensador *y* el pensamiento.[523] El Motor Inmóvil era la causa de todo cambio y transformación en el universo, que emanan de una única fuente. En este esquema, los humanos son seres privilegiados ya que el alma humana tiene el don del intelecto, una entidad divina, que lo coloca por encima de los animales y de las plantas. El objeto del pensamiento, para Aristóteles, era la inmortalidad, un tipo de salvación. Al igual que en Platón, el pensamiento es en sí mismo una forma de purificación, pero también aquí la *theoria*, contemplación, no consiste sólo en razonamiento lógico sino en «una intuición disciplinada que da como resultado una autotrascendencia extática».[524]

Confucio (Kongfuzi,
551-479
a. C.) fue, de lejos, el menos místico de todos los profetas, maestros religiosos y filósofos morales que emergieron durante la Era Axial. Era profundamente religioso en un sentido tradicional y se mostraba reverente hacia el cielo y el omnipresente mundo espiritual, pero no sentía ningún entusiasmo por lo sobrenatural y todo indica que no creyó en un dios personal o en alguna otra vida. El credo que desarrolló era en realidad una adaptación de ideas y prácticas tradicionales, bastante mundano y pensado para dar cuenta de los problemas de su propia época. Dicho esto, es importante anotar que existen extrañas similitudes entre las enseñanzas de Confucio, Buda, Platón y los profetas israelitas, similitudes que son consecuencia de contextos sociales y políticos semejantes.

Para la época en que nació Confucio, los chinos eran ya un pueblo antiguo. Desde mediados del segundo milenios a. C., la dinastía Shang se había consolidado y, de acuerdo con la información que nos proporcionan las excavaciones arqueológicas, la sociedad china estaba conformada por un rey supremo, una alta clase dirigente de familias relacionadas y, al nivel más bajo, por un pueblo atado a la tierra. Se trataba de una sociedad muy violenta, caracterizada, según un historiador, por «el sacrificio, la guerra y la caza». Como ya vimos en el caso de las antiguas ideas hindúes, el sacrificio se encontraba en la base de todas las creencias de la antigua China. «La caza proporcionaba animales sacrificiales, la guerra, cautivos sacrificiales».[525] De hecho, la misma guerra era considerada una actividad religiosa y antes de entrar en batalla se realizaba un ritual de adivinación, se rezaban oraciones y se hacían juramentos.

En la antigua China había dos clases de deidades: los ancestros y los dioses celestiales. Todo el mundo veneraba a sus ancestros, cuyas almas, se creía, animaban a los seres humanos. La aristocracia, por su parte, veneraba también a Shand Di, el dios supremo que gobernaba desde las alturas, junto a los dioses del sol, la luna, las estrellas, la lluvia y el trueno. Shang Di era considerado el ancestro fundador de la raza y todas las familias nobles remontaban su ascendencia hasta él.[526] Había tres clases de

funcionarios religiosos: los *shih,* o sacerdotes-escribas, que tenían la tarea de registrar e interpretar los acontecimientos significativos, a los que el gobierno consideraba presagios; los *chu,* o «invocadores», eruditos encargados de componer las oraciones empleados en las ceremonias sacrificiales, que luego se convirtieron en «maestros del ritual», dedicados a garantizar la preservación de la forma correcta de sacrificio (al igual que los brahmanes en la India de Buda); el tercer grupo lo conformaban los expertos en adivinación, los *wu,* cuya misión era comunicarse con los espíritus ancestrales, usualmente mediante los denominados «huesos-oráculo».[527] Aunque esta práctica, conocida como escapulomancia, no fue descubierta hasta finales del siglo XIX, desde entonces se han encontrado más de cien mil huesos. El *wu* aplicaba una punta de metal ardiente a los omoplatos (*scapulae*) de distintos animales y luego interpretaba las fracturas resultantes como un consejo enviado por los ancestros. El alma se representaba en estos huesos bien fuera mediante un *kuei,* un hombre con una cabeza grande, o mediante una cigarra, que se convertiría en el símbolo de la inmortalidad y el renacimiento. Hacia la época de Confucio, se había desarrollado la idea de que todo lo existente es producto de dos principios eternos y alternativos, el *yin* y el *yang,* y de que dentro de cada persona hay dos almas, el alma *yin* y el alma *yang,* ésta derivada del cielo, la otra de la tierra.[528] El *yin* se identificaba con el *kuie*, en otras palabras, el cuerpo; el *yang* era el principio vital y la personalidad. La meta de la filosofía china era reconciliar los dos.

Confucio nació cerca de Shantung en una época de gran guerra pero también de enormes cambios sociales, y ambos procesos determinaron su formación. Las ciudades estaban creciendo (según cierta fuentes, algunas alcanzaron los cien mil habitantes), se introdujo la acuñación y el progreso comercial fue tan pronunciado que ciertas áreas empezaron a adquirir fama como productoras de determinados artículos (Shantung por la seda y la laca, Szechuan por el hierro). Una característica particular de China era la clase conocida como *shih* (la entonación es diferente a la de los *shih,* los sacerdotes-escribas mencionados antes): la conformaban familias de linaje noble que habían descendido por la escala social para convertirse en ciudadanos comunes. No eran mercaderes sino

estudiosos, sujetos educados que habían perdido su antiguo estatus y distinción. A esta clase pertenecía Confucio.

Siendo lo suficientemente brillante como para estudiar en una escuela para la aristocracia, su primer trabajo fue un empleo en los graneros estatales. A los diecinueve años se casó, pero poco se sabe sobre su mujer y su familia.[529] Una de sus grandes influencias fue Zi Zhaan, el primer ministro de Cheng, que murió en el año 522 a. C., cuando Confucio tenía veintinueve años. Zi Zhaan introdujo el primer código jurídico en China, texto que ordenó se inscribiera en bronce y se exhibiera al público de tal forma que todos tuvieran ocasión de conocer las leyes que se esperaba que obedecieran.[530] Una última influencia la constituyó el extendido escepticismo de los chinos hacia la religión. Habían padecido tantas guerras que nadie creía ya en el poder de los dioses y la ayuda de los reyes, y como resultado de ello muchos templos (que tradicionalmente se encuentran entre los edificios más destacados de las ciudades) fueron destruidos. El hecho de que las oraciones y los sacrificios hubieran fracasado de forma tan deprimente creó las condiciones para el surgimiento del racionalismo, del que Confucio es el mejor fruto.

Tanto él como sus seguidores más importantes, Motzu (*c.* 480-390 a. C.) y Mengtzu (Mencio, 372-289 a. C.), eran miembros de un influyente grupo de pensadores, el denominado «cien escuelas» (una gran cantidad). Los conocimientos de Confucio poco a poco le granjearon una reputación y se le otorgó un empleo gubernamental, así como a varios de sus estudiantes. Sin embargo, renunció y se dedicó a recorrer los caminos durante diez años, después de los cuales fundó una escuela en la que aceptó estudiantes de todas las clases sociales y en la que pudo transmitir sus ideas de forma más eficaz. Su principal interés era la vida ética y el problema de cómo pueden los hombres vivir juntos. Esta preocupación refleja el hecho de que China se estaba transformando en una sociedad urbana. Como el Buda, Platón y Aristóteles, Confucio fue más allá de los dioses y enseñó que la respuesta para una vida ética reside *dentro* del hombre mismo y que el orden y armonía universales sólo pueden alcanzarse si la gente desarrolla un

sentido de la comunidad y del deber más amplio que supere los intereses egoístas individuales y familiares.[531] Confucio pensaba que el estudio y el aprendizaje eran el camino más seguro hacia la armonía y el orden y que en el tipo de sociedad que él quería los sabios eran los aristócratas naturales.

En su pensamiento podemos identificar tres elementos clave. El primero era el *tao*, el camino, un concepto que nunca definió con total claridad (al igual que Platón creía que la intuición desempeñaba un papel en ello). Con todo, el carácter chino *tao* significa originalmente sendero o camino, la vía hacia un destino. Confucio quería entonces subrayar que existía un camino que uno *debía* seguir en la vida para alcanzar la sabiduría, la armonía y la «conducta recta». Creía que intuitivamente sabemos cuál es ese camino, pero que a menudo por razones egoístas y estrechez de miras pretendemos que en realidad no. El segundo concepto era el *jen*. Éste era una forma de bondad (de nuevo encontramos aquí un eco de las formas ideales de Platón), la más alta perfección, por lo general únicamente al alcance de los héroes míticos. Confucio pensaba que el cielo (una palabra que usaba con frecuencia en lugar del dios antropomorfo) creaba previamente la naturaleza de cada individuo, pero que, y esto es lo importante, pese a esta predestinación el hombre puede seguir trabajando su naturaleza para mejorarse a sí mismo: puede *cultivar* la moralidad, el trabajo duro, el amor por los demás, el esfuerzo constante por ser bueno.[532] Cada uno debía ser (como también dijo Buda) delicado, cortés, siempre considerado, de acuerdo con el *li*, las costumbres de la sociedad educada. Esta armonía interior de la mente, creía, podía verse favorecida por el estudio de la música. El tercer concepto era el *I*, la rectitud o justicia. Confucio fue lo bastante cauteloso como para tampoco definir esta idea con precisión, pero afirmó que los hombres podían aprender a reconocer la justicia a partir de sus experiencias cotidianas (como Platón dijo que podíamos reconocer la Belleza y la Bondad), y que ésta debía siempre ser su guía.

La religión taoísta es en muchos sentidos el opuesto del confucianismo, no obstante lo cual tiene muchos puntos en común con Aristóteles y el Buda. Algunos creen que el fundador del taoísmo, Laotzu, era algo más viejo pero contemporáneo de Confucio. Otros sostienen en cambio que nunca existió: las palabras

lao tzu significan «hombre viejo» y quienes descreen que haya sido un sujeto real aseguran que el libro *Lao tzu*, la obra china más traducida, es una antología de varios autores. Cualquiera que sea la verdad, la cuestión es que mientras el confucianismo busca la perfección de los hombres y las mujeres en el mundo, el taoísmo es un alejarse del mundo: la meta del taoísta es trascender la (limitada) condición humana en un esfuerzo por alcanzar la inmortalidad, la salvación, la unión perpetua de los diversos elementos del alma. En la base de estas ideas hay una búsqueda de libertad: del mundo, del cuerpo, de la mente, de la naturaleza. El taoísmo fomentó las denominadas «artes místicas»: la alquimia, el yoga, las drogas e incluso la levitación. Su principal preocupación era también el *tao*, el camino, aunque este nombre no es del todo correcto ya que se trata de algo que el lenguaje no puede describir de forma apropiada (como ocurre con el *nirvana* en el budismo). El *tao* se concibe aquí como el responsable tanto de la creación del universo como de que continúe existiendo (al igual que el sacrificio primordial en los Vedas). El camino sólo puede aprenderse mediante la intuición. La sumisión es preferible a la acción, la ignorancia al conocimiento. El *tao* es la suma de todas las cosas que cambian y este flujo incesante de lo viviente es su idea unificadora. El taoísmo se opone a la idea misma de civilización; su concepción de Dios, es que era fundamentalmente incognoscible, «excepto por *vía negativa*, a través de todo lo que no es».[533] Pensar que uno puede mejorar su naturaleza es una blasfemia. El deseo es el infierno.[534] Dios no puede ser entendido, sólo experimentado. «El objetivo es ser como una gota de agua en el océano, pleno y uno con una entidad significativa más grande». Laotzu habla de sabios que han alcanzado la inmortalidad y, como los héroes griegos, habitan las islas de los Bienaventurados. Posteriormente estas ideas fueron ridiculizadas por Zhuangtzu, un gran racionalista.[535]

En todos los casos que hemos estudiado, tenemos un cambio —centrado hacia el siglo VI a. C., pero con un margen de ciento cincuenta años hacia delante y hacia atrás— en el que el hombre se aleja de un panteón compuesto por muchos «pequeños» dioses tradicionales y vuelve su mirada sobre sí mismo: se hace hincapié

en el hombre mismo, en su psicología, en su conciencia y sentido moral, en su intuición y su individualidad. Ahora que las grandes ciudades eran un fenómeno cotidiano, los hombres y las mujeres estaban más preocupados por los problemas que planteaba el vivir juntos de forma tan cercana y comprendieron que los dioses tradicionales del mundo agrícola resultaban inapropiados para esta tarea. Esto no sólo supuso un gran divorcio respecto del pasado que separó la antigüedad tardía de la antigüedad «profunda», sino que marcó la primera división que, en los siglos venideros, separaría a Oriente de Occidente. La solución israelita destaca por encima de todos los nuevos sistema éticos de la Era Axial. Éstos, como veremos, desarrollaron la idea de un único Dios verdadero y de que la historia tenía una dirección, mientras que para los griegos, y en particular para los seguidores del budismo, el confucianismo y el taoísmo, los dioses tenían una relación diferente con los hombres en comparación con Occidente. En Oriente las nociones de lo divino y lo humano se acercaron mucho más entre sí, y prueba de ello es que las religiones orientales están por lo general más inclinadas al misticismo que las occidentales. A diferencia de lo que ocurre en Oriente, en Occidente el anhelo de ser divino es sacrílego.

Capítulo 6

LOS ORÍGENES DE LA CIENCIA, LA FILOSOFÍA Y LAS HUMANIDADES

Cuando Allan Bloom, profesor de la Universidad de Chicago, publicó su libro *The Closing of the American Mind* (traducido al castellano como *El cierre de la mente moderna*), no se le ocurrió que estaba a punto de convertirse en una celebridad negativa. Indignado por el descenso del nivel intelectual que veía en todas partes a su alrededor, propuso de forma beligerante su idea de que el estudio de «la alta cultura» tenía que ser el principal objetivo de la educación. Ante todo, sostenía, debíamos prestar atención a la antigua Grecia, ya que ella proporcionaba «los modelos para los logros modernos». Bloom creía que de quienes más teníamos que aprender era de los filósofos y poetas del mundo clásico, pues las grandes cuestiones que ellos habían planteado por primera vez no habían cambiado con el paso de los años. Sus obras, decía, todavía tenían la capacidad de enseñarnos y de transformarnos, de conmovernos y de «hacernos sabios».[536]

Su libro desató una tormentosa polémica. Se convirtió en un éxito de ventas a uno y otro lado del Atlántico y él mismo se volvió un hombre rico y famoso. Al mismo tiempo, sin embargo, fue vilipendiado. Más o menos un año después de la aparición del libro, durante un congreso académico convocado en Chapel Hill, en el campus de la Universidad de Carolina del Norte, para discutir el futuro de la educación liberal, «un ponente tras otro» arremetió contra Bloom y otros que como él defendían una visión conservadora del mundo de la cultura. Según el *New York Times*, estos profesores consideraban que el libro de Bloom era un intento de endilgarle «las elitistas opiniones de unos machos europeos blancos muertos» a una generación de estudiantes que vivían en un mundo muy diferente, en el que las preocupaciones de las pequeñas

ciudades-estado de hace 2500 años hacía mucho tiempo que había quedado obsoletas.

Aunque estas «guerras culturales» ya no sean tan agitadas como lo fueron en otra época, aún sigue siendo necesario subrayar por qué es tan importante lo ocurrido en un pequeño país europeo hace miles de años. H. D. F. Kitto inicia su libro *Los griegos* con estas palabras: «Pido al lector que, por el momento, acepte la siguiente declaración como una exposición de los hechos razonable: en una parte del mundo que durante siglos había alcanzado un altísimo grado de civilización, surgió gradualmente un grupo de personas, no muy numeroso, no muy poderoso, no muy bien organizado, que tenían una concepción absolutamente nueva del sentido de la vida humana y que por primera vez demostró para qué estaba hecha la mente del hombre».[537] O como afirma sir Peter Hall en un capítulo sobre la antigua Atenas titulado «La fuente original»: «La cuestión clave con Atenas es que fue la primera. Y fue la primera no en un sentido restringido: fue la primera en muchísimas de las cosas que, desde entonces, en verdad cuentan para la civilización occidental y lo que ésta significa. En el siglo V a. C. Atenas nos dio la democracia, en una forma más pura que conocemos… Nos dio la filosofía, incluida la filosofía política, en una forma tan desarrollada, que difícilmente alguien pudo añadir algo a ella durante más de un milenio. Nos dio la primera historia sistemática escrita en el mundo. Sistematizó el conocimiento médico y científico de la época, y por primera vez empezó a fundarlo en generalizaciones realizadas a partir de observaciones empíricas. Nos dio la primera poesía lírica y luego la comedia y la tragedia, todo ello también con un grado tan extraordinario de sofisticación y madurez, que parecieran haber estado germinando bajo el sol griego durante centenares de años. Nos dejó el primer arte naturalista; por primera vez, los seres humanos captaron y registraron para siempre el soplo del viento y las cualidades de una sonrisa. Sin ayuda de nadie inventaron los principios y las normas de la arquitectura…».[538]

Una nueva concepción del sentido de la vida humana. La fuente original. La primera en tantas de las cosas que en verdad cuentan para nosotros. *Ésa* es la razón por la que Grecia es tan importante, aun hoy. Es cierto que los antiguos griegos llevan muertos muchos

tiempo, y también que una abrumadora mayoría de ellos eran blancos y, sí, para los estándares actuales, imperdonablemente hombres, pero la cuestión es que al descubrir lo que el historiador (y bibliotecario del Congreso estadounidense) Daniel Boorstin denomina «maravilloso instrumento interior», esto es, el valeroso cerebro humano y sus capacidades de observación y razonamiento, lo que nos han dejado los griegos supera con creces la herencia de cualquier grupo humano comparable. El legado más grandioso que nuestro mundo conoce.[539]

Este legado tiene dos características principales. Una es que los griegos fueron los primeros que en verdad entendieron que el mundo era cognoscible, que era posible conocer mediante la observación sistemática y sin la ayuda de los dioses, que el mundo y el universo poseen un orden ajeno por completo al de los mitos de nuestros ancestros. Y otra, que hay una diferencia entre la naturaleza, que funciona siguiendo leyes inmutables, y los asuntos humanos, que carecen de una ordenación semejante, pero en los cuales es posible imponer o acordar un orden que puede adoptar distintas formas y, por tanto, es modificable. En comparación con la idea de que el mundo sólo puede conocerse a través de Dios o en relación con él, o con la idea de que no puede conocerse en absoluto, esto representa una enorme transformación.

Los primeros cultivadores parecen haberse establecido en Tesalónica, al norte de Grecia, hacia el año 6500 a. C. Se cree que la lengua griega no llegó a esa zona antes de 2500 a. C., posiblemente traída por invasores de tipo ario procedentes de las estepas rusas. (En otras palabras, un pueblo similar al que invadió el norte de la India aproximadamente en la misma época). Hasta 2000 a. C., por lo menos, los prósperos pueblos griegos todavía no se habían fortificado, aunque para entonces las dagas de bronce comenzaron a alargase y convertirse en espadas.[540]

Grecia es un país muy fragmentado, compuesto por muchas islas y penínsulas, un hecho que quizá haya impulsado allí el desarrollo de la ciudad-estado. El linaje real y la cultura del héroe aristocrática, que en Homero constituyen la norma política universal, habían desaparecido de la mayoría de las ciudades

griegas en los albores de la historia (aproximadamente hacia 700 a. C.). La experiencia de Atenas nos muestra por qué, y cómo, se abolió la monarquía.[541] La primera limitación impuesta a las prerrogativas reales ocurrió cuando los nobles eligieron a un jefe de guerra independiente, el arconte, debido a que el rey-sacerdote de la época no era un guerrero. A lo que siguió la promoción del arconte por encima del rey. Según la tradición, el primer arconte fue Medón, que ocupó el cargo de forma vitalicia y a quien sucedió su familia. El rey perdió poder, pero continuó siendo el principal sacerdote de la ciudad. Las tareas judiciales se separaron: mientras que el arconte pasó a ocuparse de los litigios por la propiedad, el rey se encargó de los casos relacionados con la religión y los homicidios. Un proceso que tiene cierta similitud con el que estaba teniendo lugar en Mesopotamia.[542]

La guerra fue también el trasfondo de un conjunto de relatos que desempeñaron un papel central en la autoconciencia griega, y que constituyen las primeras obras maestras de la literatura occidental. Éstas tratan de la expedición aquea (esto es, micénica) a Troya, una ciudad de Asia Menor (hoy Turquía). Con frecuencia se describe las dos grandes epopeyas de Homero, la *Ilíada* y la *Odisea*, como la literatura más antigua, la «fuente primordial» de la que desciende toda la literatura europea, el «portal» hacia nuevas formas de pensamiento. Entre ambas constan de cerca de veintiocho mil versos y antes de su aparición, y centenares de años después de ella, «no hay nada que se parezca así sea remotamente a este espectacular logro». Grecia reconoció el genio de Homero desde un principio. Los atenienses se referían a sus libros de la misma forma en que los cristianos devotos de nuestros días se refieren a la Biblia o los musulmanes al Corán. Sócrates citó versos de la *Ilíada* en el juicio en que sería condenado a muerte.[543]

Algo que es importante anotar sobre estas obras maestras es lo diferentes que son de los primeros relatos bíblicos, que según la mayoría de los estudiosos actuales fueron compuestos más o menos en la misma época. La Biblia hebrea, como veremos en el siguiente capítulo, es el fruto de muchas manos preocupadas por un mismo tema: la historia de los israelitas y lo que ésta revela sobre el plan de Dios. Se trata de una historia de hombres mortales, comunes y corrientes, de gente humilde y ordinaria que busca comprender la

voluntad divina. Otras naciones, otros pueblos, tienen y veneran a otros dioses, lo que significa que están equivocados: no merecen compasión (y no la reciben). En contraste con ello, las epopeyas de Homero no se ocupan tanto del destino de la gente común y corriente como del de los héroes y de los mismos dioses, figuras que de un modo u otro atesoran dotes excepcionales. Pero sus relatos no son historias verdaderas. En este sentido, son más parecidas a las novelas modernas que toman un episodio y lo examinan en detalle para conocer lo que revela sobre la naturaleza humana. En palabras de Horacio, Homero empieza zambulléndose, *in medias res*. Sin embargo, los dioses de Homero no son «inescrutables». De hecho, son demasiado humanos, y tienen problemas y debilidades humanas. No menos significativo es el hecho de que los enemigos de los héroes homéricos son también héroes, dotados de su propia dignidad y honor y tratados en ocasiones con simpatía. Al componer sus epopeyas, Homero aprovechó una enorme cantidad de poemas y cantos que se habían estado transmitiendo oralmente durante generaciones. Estas composiciones se basaban en mitos y *mythos*, la palabra griega de la que deriva nuestra expresión, significa en realidad «palabra», en el sentido de «última palabra», una declaración final. El término se opone en esto a *logos*, que también significa «palabra» pero en el sentido de una verdad o afirmación que puede ser argumentada e incluso cambiada. A diferencia de los *logoi*, que se escribían en prosa, los mitos se escribían en verso.

Las historias de Homero son en cierto sentido las primeras narraciones «modernas». Sus personajes se desarrollan plenamente y parecen en verdad vivos, tienen puntos débiles y fuertes y poseen diferentes motivos y emociones; valientes en un momento, pueden mostrarse vacilantes en el siguiente, más parecidos a la gente real que a los dioses. Las mujeres son tratadas con igual simpatía que los hombres (y de forma igualmente completa): por ejemplo, en Helena vemos cómo la belleza puede ser tanto una maldición como una bendición. Ante todo, a medida que el relato va desarrollándose, Odiseo aprende (su carácter evoluciona) y ello lo hace más interesante que los dioses y lo eleva por encima de ellos. Odiseo se muestra como alguien dotado de pensamiento racional, independiente de los dioses.

El mismo proceso de razonamiento que encuentra su primera expresión en Homero se produjo en la vida comunitaria, lo que tuvo trascendentales consecuencias para la humanidad. Y al igual que en la *Ilíada* y la *Odisea*, la guerra desempeñó un papel.

Una de las invenciones que surgieron en esta parte del mundo, entre los lidios, como hemos visto, fueron las monedas. El invento se difundió con rapidez entre los griegos y el creciente uso del dinero hizo que aumentara la riqueza y que más hombres pudieran adquirir tierras. Estas tierras necesitaban que se las defendiera y en el siglo VII a. C. aparecieron, en conjunción con las nuevas armas, un nuevo tipo de guerrero y un nuevo tipo de guerra. Me refiero al surgimiento de la infantería «hoplita», dotada de cascos, lanzas y escudos de bronce (*hoplon* significa en griego «escudo»). Hasta la aparición de los hoplitas, los combates habían sido una cuestión básicamente individual, con ellos, sin embargo, surgieron las formaciones: los hombres avanzaban (principalmente en los valles, ya fuera para atacar o defender los cultivos que había en ellos) de manera disciplinada, en formaciones de ocho filas, en las que el lado derecho de cada hombre estaba protegido por el escudo de su compañero. Sí caía, el hombre que se encontraba a sus espaldas en la siguiente fila ocupaba su lugar.[544] El que más hombres compartieran la experiencia militar tuvo dos consecuencias. En primer lugar, el poder se le escapó a las viejas aristocracias; y en segundo lugar, se abrió una gran brecha entre ricos y pobres. (Los hoplitas tenían que costearse su propia armadura, por lo que provenían mayoritariamente de familias de campesinos ricos o de ingresos medios).

Esta brecha se abrió porque la tierra en Ática era pobre en lo que al cultivo de cereales se refiere. Por tanto, en los años de malas cosechas, los granjeros más pobres tenían que pedir prestado a sus vecinos más ricos. Con la invención de las monedas, sin embargo, en vez de pedir prestado un *saco* de grano para luego pagar un saco de grano a la antigua usanza, al granjero se le prestaba ahora el *precio* del saco. Por lo general, los préstamos se hacían cuando el grano era escaso y, por tanto, relativamente caro, y los pagos cuando el grano era abundante y barato. Esto fue la causa de que la deuda creciera y en Ática las leyes permitían que los acreedores detuvieran a los deudores insolventes y los esclavizaran junto con

sus familias. Esta «ley del hombre rico» ya era bastante mala, pero la difusión de la escritura la hizo aún peor. Bajo la supervisión de Dracón, las leyes fueron puestas por escrito y ello animó a la gente a hacerlas cumplir. La «ley draconiana», se dijo, estaba escrita con sangre.[545]

El descontento se propagó, tanto que los atenienses tomaron una decisión que para nosotros sería inconcebible: nombraron un tirano como mediador. Originalmente, cuando la palabra empezó a usarse en Oriente Próximo, tirano no era una expresión peyorativa. Era un título informal, equivalente a «jefe». Usualmente el tirano surgía tras una guerra, momento en que su principal función era la de distribuir equitativamente las tierras del enemigo entre las tropas vencedoras. En Atenas se eligió a Solón como tirano debido a que tenía una amplia experiencia. Descendiente lejano de los reyes, Solón era además autor de poemas en los que criticaba a los ricos por su codicia. Tomó posesión del cargo en el año 594 o 592 a. C. y su primera medida fue la abolición de la esclavitud por deudas y la cancelación de todas las deudas pendientes. Por otro lado, prohibió la exportación de todos los productos agrícolas, con excepción del aceite de oliva, en el que los atenienses nadaban, argumentando que los grandes terratenientes no podían vender sus productos en mercados ricos mientras en Atenas sus compatriotas padecían hambre. Su siguiente paso fue cambiar la constitución. Hasta su llegada al poder, Atenas había estado gobernada por un sistema tripartito. Para esta época, había nueve arcontes en lo más alto; luego venía el consejo de los mejores hombres, o *aristoi*, que se reunía para discutir todas las cuestiones de importancia; y por último la asamblea popular (*ekklesia*, palabra de la que deriva «iglesia»). Solón transformó la asamblea, en la que se permitió que participaran también los comerciantes y no sólo los terratenientes, y redujo de forma considerable los requisitos para ser elegido arconte. Más aún, estableció que los arcontes tenían que informar a la asamblea de su año en el cargo y que únicamente aquellos cuya labor fuera considerada exitosa podían ser elegidos para el consejo de los mejores hombres. De esta forma, el sistema resultaba mucho más justo y abierto que en el pasado, y el poder de la asamblea aumentó de forma notable. (Esto de algún modo es una simplificación excesiva de la democracia ateniense, pero al menos

deja muy claro que lo que en el siglo XXI llamamos democracia es en realidad una oligarquía electiva.[546])

Sin embargo, es imposible entender plenamente la democracia ateniense sin un mayor conocimiento de lo que era la *polis*, y sin tener en cuenta lo pequeños que eran los estados griegos de acuerdo con nuestros estándares. Tanto Platón como Aristóteles creían que la *polis* perfecta debía tener alrededor de cinco mil ciudadanos y, de hecho, muy pocas ciudades superaban en la época los veinte mil. «Ciudadanos» significa en este contexto hombres libres, y por lo tanto estas cifras no incluyen a las mujeres, los niños, los extranjeros y los esclavos. Peter Jones calcula que en 431 a. C. la población total de Atenas era de 325 000 habitantes y que para 317 a. C. era de 185 000. En general, las *poleis* griegas eran aproximadamente del tamaño de un condado inglés pequeño y la *polis* debía mucho a la geografía del país, pero también algo a la naturaleza griega misma. Aunque el término significaba originalmente «ciudadela», al final vendría a designar «la vida comunal en su conjunto, la política, la cultura, la moral…».[547] Los griegos llegarían a considerar la *polis* como una forma de vida que permitía a cada individuo vivir la vida plenamente y realizar su verdadero potencial. Y se esforzaron por no olvidar para qué estaba hecha la política.[548]

Clístenes introdujo la democracia en Atenas en el año 507 a. C., y para la época de Pericles (*c.* 495-429) —la que se considera la edad de oro ateniense— el poder de la asamblea era supremo, y por buenos motivos. Aunque no carecía de enemigos, Pericles era uno de los mejores generales griegos, un orador excelente y un líder excepcional. Instauró el pago por parte del estado a los jurados y a los miembros del concejo, terminó las murallas de la ciudad, que la hicieron impenetrable, y se interesó de forma especial por las cuestiones filosóficas, artísticas y científicas (algo inusual en un militar, aunque característico del ideal ateniense). Fue amigo, entre otros, de Protágoras, Anaxágoras y Fidias, a quienes pronto volveremos a encontrar, mientras que Sócrates tuvo una estrecha relación tanto con Alcibíades, el pupilo

de Pericles, como con Aspasia, su esposa morganática. Pericles reconstruyó el Partenón, lo que no sólo proporcionó empleo a incontables artesanos sino que contribuyó a dar un impulso inicial a la edad dorada de Atenas.

Para esta época, la asamblea incluía a todo hombre adulto que no hubiera sido privado del derecho al voto por algún delito grave. Ésta era ahora el único cuerpo legislativo y poseía un control absoluto de la administración y la judicatura; se reunía una vez al mes, y cualquier ciudadano podía pronunciarse en ella y realizar propuestas. Sin embargo, con asambleas de cinco mil o más ciudadanos, surgió la necesidad de un comité que preparara los asuntos. Este consejo fue denominado la *boule* y, compuesto por quinientos ciudadanos, apenas era menos numeroso; los miembros de la *boule* no eran elegidos sino seleccionados al azar para evitar que surgiera una identidad corporativa que habría podido corromper y distorsionar el funcionamiento de la asamblea. No había abogados profesionales. «Se preservó el principio de que el hombre agraviado debía dirigirse directamente a sus conciudadanos para reclamar justicia».[549] El jurado estaba conformado por una selección de ciudadanos pertenecientes a la asamblea y, según la importancia del caso, podía tener entre 101 y 1001 miembros. No había apelaciones. Si el delito no tenía una pena específica, el acusador, en caso de ganar el pleito, podía proponer una, mientras que el acusado sugería otra. Después de ello, el jurado escogía entre las dos. «Para los atenienses, la responsabilidad de tomar decisiones propias, actuar de acuerdo con ellas y aceptar sus consecuencias era un parte fundamental de la vida de un hombre libre».[550]

Dadas las dimensiones de Atenas, su democracia fue un logro extraordinario y único. No a todos les gustaba (Platón, de hecho, la condenó) y su funcionamiento era diferente del de las democracias parlamentarias de nuestros días. (Repitamos el argumento de Peter Jones: las democracias modernas son oligarquías electivas). Y ésta es una de las razones por la que otra idea griega, la retórica, no sobrevivió. Retórica era una forma de hablar, discutir y persuadir, que era esencial en una democracia de grandes asambleas que carecían de micrófonos y en las que era necesario convencer a los demás durante el debate. La retórica desarrolló sus propias reglas y fomentó espectaculares exhibiciones de elocuencia y mnemotecnia,

lo que ejerció una profunda influencia sobre la evolución de la literatura clásica. En las oligarquías electivas, en cambio, la etiqueta política está más interiorizada (y es más cínica) y ello hace que la retórica carezca de verdadero espacio: para los oídos modernos, cualquier ejercicio retórico suena forzado y artificial.

Si la política, la democracia, es la idea griega más famosa que ha llegado hasta nosotros, la sigue de cerca la ciencia (*scientia* significaba originalmente conocimiento). Por lo general, se cree que este ámbito de la actividad humana, sin duda mucho más provechoso, nació en Jonia, que entonces abarcaba la franja occidental de Asia Menor (la moderna Turquía) y las islas ubicadas frente a ella. Según Erwin Schrödinger, hay tres razones principales por las que la ciencia haya empezado allí. En primer lugar, la región no pertenecía a ningún estado poderoso, que normalmente se muestran hostiles hacia el pensamiento libre. En segundo lugar, Jonia era un pueblo de marineros, ubicado entre Oriente y Occidente, y con sólidos vínculos comerciales. El intercambio mercantil ha sido siempre el principal motor del intercambio de ideas, que con frecuencia surgen de la necesidad de resolver problemas prácticos (tal es el caso, por ejemplo, de la navegación, los medios de transporte, el suministro de agua, las técnicas artesanales). En tercer lugar, la región no estaba «infestada de sacerdotes»; no había, como en Babilonia o Egipto, una casta sacerdotal hereditaria y privilegiada con un interés personal en el mantenimiento del *statu quo*.[551] Al comparar los orígenes de la ciencia en la antigua Grecia y la antigua China, Geoffrey Lloyd y Nathan Sivin sostienen que los filósofos y científicos griegos gozaron de menos patrocinio que sus contemporáneos chinos, a quienes el emperador empleaba y que a menudo tenían que encargarse de visitar el calendario, el cual era un asunto de estado. Esto tuvo como consecuencia que los científicos chinos fueran mucho más circunspectos en sus opiniones y menos dados a adoptar nuevos conceptos que sus colegas griegos: tenían mucho más que perder, y rara vez discutían como lo hacían éstos. En lugar de ello, los pensadores chinos invariablemente incorporaban las nuevas ideas en teorías existentes, con lo que producían una «cascada» de

significados; de esta forma las nociones nuevas nunca tenían que enfrentarse abiertamente a las antiguas.[552] En Grecia, por su parte, lo que había era una «competencia de sabiduría», bastante similar a la que encontramos en las pruebas deportivas (el deporte mismo era una forma de sabiduría).[553] Lloyd asegura que encontramos muchísimas más afirmaciones en primera persona del singular en la ciencia griega que en la china, mucho más egotismo, los científicos griegos se referían con más frecuencia a sus errores e incertidumbres y se criticaban más a menudo.[554] Los griegos se burlaban ridiculizando a los científicos y ello también les resultó útil.[555]

Lo que los jonios comprendieron era que el mundo era algo que podía ser conocido, si uno se tomaba la molestia de observarlo de forma adecuada. No era el patio de recreo de unos dioses que actuaban de forma arbitraria según se sintieran en el momento, animados por las pasiones suscitadas por el amor, la ira o el deseo de venganza. Este descubrimiento dejó asombrados a los jonios: se trataba, como subrayó Schrödinger, de algo «completamente nuevo».[556] Los babilonios y los egipcios sabían mucho sobre las órbitas de los cuerpos celestes, pero las consideraban un secreto religioso.

Encontramos al primer científico verdadero, Tales de Mileto, una ciudad de la costa jónica, en el siglo VI a. C. No obstante, «ciencia» es una palabra moderna que sólo empezó a ser empleada con el significado que le damos actualmente a principios del siglo XIX: los antiguos griegos no la entendían de la misma manera. Para ellos no había límites entre la ciencia y los demás campos del conocimiento, y de hecho fueron quienes formularon las preguntas que dieron origen tanto a la ciencia como a la filosofía.[557] Tales no fue el primer personaje de la antigüedad que especuló sobre el origen y la naturaleza del universo, pero fue el primero «que expresó sus ideas en términos lógicos y no en términos mitológicos».[558] Como era mercader, había viajado a Egipto y había aprendido sobre la marcha suficientes matemáticas y astronomía babilónica para poder predecir un eclipse total de sol en el año 585 a. C., eclipse que ocurrió a su debido momento el día correspondiente a nuestro 29 de mayo. (Dos siglos más tarde, Aristóteles consideraría que este acontecimiento marcaba el inicio

de la filosofía griega).[559] Sin embargo, Tales es recordado más a menudo por una pregunta que formuló: ¿*de qué está hecho el mundo*? La repuesta que ofreció —*de agua*— era incorrecta, pero el hecho mismo de plantear una cuestión tan fundamental para la ciencia y la filosofía era toda una innovación. Su respuesta también era nueva porque sugería que el mundo no consistía en una innumerable cantidad de cosas (un hecho obvio a simple vista) sino que, por debajo de esta apariencia de multiplicidad, estaba formado por un único elemento. En otras palabras, para Tales el universo no era sólo racional, y por tanto cognoscible, sino también simple.[560] Hasta este momento, se pensaba que el mundo había sido hecho por los dioses y que su propósito sólo podía conocerse de forma indirecta, a través de mitos, o, en el caso de los judíos, que no podía conocerse en absoluto. Este cambio marcó un hito en la historia del pensamiento (aunque, es importante señalarlo, en un principio afectó únicamente a un grupo muy reducido de personas).

El sucesor inmediato de Tales, fue otro jonio, Anaximandro, quien arguyó que la realidad física última del universo no podía ser una sustancia tangible (una idea que no estaba tan lejos de la verdad, como se descubriría mucho más tarde). Anaximandro sustituyó el agua por un «algo indefinido» sin propiedades químicas tal como nosotros las concebimos, aunque propuso lo que denominó «oposiciones»: la calidez y la frialdad, la humedad y la sequedad, por ejemplo. Esto puede considerarse un paso adelante hacia el concepto de la «materia» en general. Anaximandro también tenía una teoría de la evolución. Rechazaba la idea de que los seres humanos derivaban indirectamente de los dioses y los titanes (los hijos de Urano, una familia de gigantes) y pensaba que todas las criaturas vivas se habían originado en un principio en el agua, «cubiertas con conchas llenas de púas». Luego, al secarse parte del mar, algunas de estas criaturas salieron a la tierra, donde sus conchas se rompieron para dar origen a nuevos tipos de animales. En este sentido, Anaximandro creía que «en un principio el hombre había sido un pez».[561] Nuevamente estamos ante un hito histórico e intelectual cuya trascendencia es difícil de exagerar: el rechazo de los dioses y de los mitos como forma de explicarlo todo y los comienzos de la observación como base de la razón. El que el hombre descendiera de otros animales y no de los dioses suponía,

como podemos imaginar, una enorme ruptura con la mentalidad pasada.

Para Anaxímenes, un tercer jonio, el *aer* era la sustancia primera, que cambiaba de formas interesantes. Era una especie de vapor cuya densidad variaba. «Cuando es más uniforme», afirmaba, «resulta invisible para el ojo… Los vientos soplan cuando el *aer* es denso, y se mueve bajo presión. Cuando se vuelve todavía más denso, se forman las nubes, y así se convierte en agua. El granizo aparece cuando el agua que cae de las nubes se solidifica, la nieve cuando se solidifica en condiciones de mayor humedad».[562] Este razonamiento no estaba muy equivocado, y conduciría un centenar de años después a la teoría atómica de Demócrito.

Sin embargo, antes de Demócrito, tenemos a Pitágoras, otro jonio. Pitágoras creció en Samos, una isla al norte de Mileto, frente a la costa turca, pero emigró a Crotón, en la Italia griega, porque, se cuenta, el rey pirata Polícrates, a pesar de atraer a artistas y poetas a la isla y construir unas impresionantes fortificaciones, mantenía una corte disoluta que Pitágoras, un hombre profundamente religioso (por no decir, místico), detestaba. Durante toda su vida, Pitágoras fue un alma paradójica. Alimentó un gran número de supersticiones, como, por ejemplo, la de que no se debe atizar el fuego con un cuchillo porque se lo puede herir y éste buscar luego venganza. Sin embargo, su fama descansa en el teorema que lleva su nombre. Este inolvidable teorema en particular (sobre cómo obtener un ángulo recto) no fue una pura abstracción: obtener un ángulo recto era esencial para la construcción. Este interés en las matemáticas evolucionó en una fascinación por la música y los números. Fue Pitágoras quien descubrió que al detener la cuerda de una lira en los tres cuartos, los dos tercios o la mitad de su longitud, se obtienen un cuarto, un quinto y un octavo de su nota, y que estas notas, ordenadas de manera apropiada, «pueden conmovernos hasta las lágrimas».[563] Este fenómeno le convenció de que los números guardaban el secreto del universo, que el número, antes que el agua o cualquier otra sustancia, era el «elemento» básico. Esta preocupación mística por la armonía convenció a Pitágoras y sus seguidores de que había una belleza en los números, y esto condujo, entre otras cosas, a la idea de lo que denominamos «números cuadrados», aquellos que pueden representarse mediante cuadrados:

Pero esta fascinación también llevó al filósofo a lo que hoy llamaríamos numerología, la creencia en el significado místico de los números. Un callejón sin salida muy elaborado.

Los pitagóricos también sabían que la tierra era un esfera y fueron probablemente los primeros en llegar a esta conclusión a partir de la sombra que proyecta la tierra durante los eclipses de la luna (de la que sabían también que no emitía luz propia). Pensaban que la tierra siempre ofrece la misma cara al «Fuego Central» del universo (que no era el sol) de la misma forma en que la luna presenta siempre una misma cara a la tierra. Por esa razón, imaginaban que la mitad de la tierra era inhabitable. Fue el variable brillo de Mercurio y Venus lo que convenció a Heráclito (bastante cercano a los últimos pitagóricos) de que su distancia respecto de la tierra no era siempre la misma. Sus órbitas añadían complejidad a los cielos y confirmaban que los planetas eran «errantes» (que es el significado original de la palabra planeta).[564]

La búsqueda de la sustancia de la que estaba hecho el universo continuó con dos «atomistas»: Leucipo de Mileto (activo *c*. 440 a. C.) y Demócrito de Abdera (activo *c*. 410 a. C.).[565] Ellos sostenían que el mundo estaba compuesto por «una infinidad» de diminutos átomos que se movían de forma aleatoria en «un vacío infinito». Estos átomos, corpúsculos sólidos demasiado pequeños para ser vistos, tenían toda clase de formas y sus «movimientos, colisiones y configuraciones transitorias» eran la causa de la enorme variedad de sustancias y de fenómenos que conocemos. En otras palabras, la realidad es una especie de maquinaria sin vida en la que todo lo que ocurre es el resultado del movimiento, según su naturaleza, de unos átomos de materia inerte. «No hay mente ni divinidad que pueda penetrar en este mundo… No hay aquí espacio para el propósito o la libertad».[566]

Anaxágoras de Clazomene estaba parcialmente convencido de los argumentos de los atomistas. Creía que tenía que existir alguna partícula fundamental: «¿Cómo puede el pelo surgir de lo que no es pelo y la carne de lo que no es carne?».[567] Pero también sentía que

ninguna de las formas de la materia que nos resultan conocidas, el pelo o la carne, digamos, era lo bastante pura, que todo estaba hecho de una mezcla producto del «caos primordial». Anaxágoras reservó un lugar especial para la mente, que consideraba también una sustancia: la mente no podía haber surgido de algo que no fuera mente. La mente era lo único puro, en el sentido de que no se mezclaba ni era producto de mezcla alguna. En el año 468 o 467 a. C., un inmenso meteorito cayó a la tierra en la península de Gallipoli y esto parece haberle dado a Anaxágoras nuevas ideas sobre los cielos. Propuso que el sol era «una masa semejante de piedra incandescente», «más grande que el Peloponeso», y que lo mismo ocurría con las estrellas que estaban tan lejos que no alcanzábamos a sentir su calor. Por otro lado, pensaba que la luna estaba hecha del mismo material que la tierra y que tenía también «planicies y terrenos accidentados».[568]

Los argumentos de los atomistas estaban sorprendentemente cerca de la verdad, como se confirmaría experimentalmente más de dos mil años después. (Como teoría el atomismo era, según la expresión de Schrödinger, la más bella de todas las «bellas durmientes».[569]) Sin embargo, como acaso era inevitable, no todos sus contemporáneos aceptaron sus ideas. Empédocles de Agrigento (activo *c.* 450 a. C.), que vivió aproximadamente en el mismo período que Leucipo, estableció que había cuatro elementos (o «raíces» como los denominó) de todas las cosas materiales: el fuego, la tierra, el aire y el agua (presentados en su atuendo mitológico como Zeus, Hera, Aidoneo y Nestis). De estas cuatro raíces, escribió Empédocles, «brotan todas las cosas que fueron, que son y que serán, los árboles y los hombres y las mujeres, las bestias y las aves y los peces criados en el agua, y también los dioses de larga vida, poderosos en sus prerrogativas… Pues existen sólo estas cosas y uniéndose una a otro asumen distintas formas». Pero también pensaba que estos ingredientes materiales por sí solos no podían explicar todo el movimiento y el cambio, y por esta razón introdujo dos principios inmateriales adicionales: el amor y el conflicto, que «inducen a las cuatro raíces a reunirse y a separarse».[570]

Como siempre, es mejor no convertir el positivismo jónico en más de lo que en realidad fue. La reputación de Pitágoras alcanzó tal extremo que se le atribuyeron muchos logros e ideas de los que

no fue responsable, y es posible que incluso su famoso teorema sea obra de seguidores posteriores. Hay quien compara a estos primeros «científicos» con una «flotilla» de pequeños barcos con rumbos de todo tipo y a los que sólo unía su fascinación por los mares inexplorados.

En la *Ilíada* y la *Odisea* las plagas se atribuyen a la intervención divina (una idea que más de mil años después resucitaría el cristianismo medieval), sin embargo, al narrar las batallas Homero nos ofrece una cuidadosa descripción del tratamiento de las heridas que evidencia de forma clara que ya entonces había al respecto un saber especializado. Asclepio, a quien el poeta se refiere como un gran sanador, fue luego deificado al estilo griego y se estableció un culto en su honor. Los arqueólogos han hallado al menos un centenar de templos dedicados a él a los que los enfermos acudían en gran número en búsqueda de una cura para sus males.[571]

En los siglos V y IV a. C. se desarrolló una tradición nueva y más secular asociada al nombre de Hipócrates de Cos (*c.* 460-377 a. C.), que fue un meticuloso observador. (Celso consideraba que Hipócrates era el hombre que había separado la medicina de la filosofía.[572]) Uno de sus tratados se ocupa de los efectos del clima y el medioambiente en la salud física y psicológica, otro, titulado *La enfermedad sagrada*, era una investigación sobre la epilepsia. Hipócrates descontaba la intervención de los dioses y atribuía este padecimiento a «causas naturales… los hombres piensan que es divina porque no la entienden… todas las enfermedades son igualmente divinas, y todas son humanas; todas tienen sus causas antecedentes». Su propia teoría era que la epilepsia era provocada por una obstrucción (causada por la flema) de las venas del cerebro.

Probablemente bajo la influencia de Empédocles, la escuela de Hipócrates adoptó la teoría de los cuatro humores: la flema, la sangre, la bilis amarilla y la bilis negra «que reflejan en el cuerpo los cuatro elementos [o "raíces"] del cosmos, el fuego, el aire, el agua y la tierra, y cada uno de los cuales está vinculado a las cualidades básicas de lo caliente, lo seco, lo frío y lo húmedo. La flema, por ejemplo, es fría y su cantidad aumenta con el invierno y,

por tanto, en esa época del año son más comunes las enfermedades flemáticas. El equilibrio de estos cuatro humores en el cuerpo es necesario para la buena salud, y es su desequilibrio lo que provoca el dolor; los temperamentos difieren según el humor predominante (flemático, sanguíneo, colérico y melancólico)». Purgar el cuerpo mediante sangrías o laxantes, por ejemplo, era la forma correcta de restaurar el equilibrio perdido y, con él, la salud.[573] Como señala el historiador Andrew Burn: «Esta teoría ejercería una influencia absolutamente nociva sobre la medicina durante dos mil años; siguiendo sus postulados era posible explicar cualquier cosa, y ello obstaculizó el desarrollo de investigaciones basadas en la observación». (El método de Hipócrates para tratar la dislocación de la mandíbula todavía se empleaba en Francia en el siglo XIX.[574]) Hipócrates también enseñó que una observación atenta de los síntomas era una parte fundamental de la medicina y que debían examinarse el cuerpo, la postura, la respiración, el sueño, la orina y las heces, los esputos, si el paciente tiene tos o no, si estornuda, tiene flatulencias o lesiones de algún tipo, y así sucesivamente. Los tratamientos no sólo implicaban determinada dieta, sino que podían incluir baños y masajes, y se empleaban muchas hierbas medicinales, entre ellas eméticos, para inducir al vómito, y expectorantes, para provocar tos. Con todo, es muy probable que Hipócrates sea aún más famoso por su juramento, que fue adoptado por su escuela. Entre las principales características del juramento estaban la de colocar al paciente siempre en primer lugar, la de nunca administrar venenos ni practicar abortos, y la de no usar la propia posición de autoridad para seducir «a hombre o mujer, sean libres o esclavos». El juramento ampara la confidencialidad del pacientecliente con tanto detalle que ha servido para conferir un alto estatus a los doctores durante la mayor parte de la historia.

No se necesita una gran imaginación para entender lo escandaloso que todo esto debe de haber sido para una gente que creía que los cuerpos celestes y los vientos eran dioses o, al menos, agentes de los dioses. Se tomaron medidas contra estos intelectuales «de avanzada», los hombres religiosos intentaron impugnarlos y es famosa la manera en que Aristófanes los satirizó en *Las nubes*. Sin embargo, las nuevas ideas formaban parte de una cultura que estaba evolucionando en las *poleis* griegas. Geoffrey Lloyd señala,

por ejemplo, que la palabra que se empleaba en los tribunales atenienses para designar a los testigos era también la raíz de la palabra que los primeros científicos utilizaron para referirse a las «pruebas» (piénsese en los distintos significados de la palabra «testimonio»), y que el término para «interrogatorio» sufrió una adaptación similar para pasar a describir el proceso de comprobación de una hipótesis.[575]

El nacimiento de la reflexión en Jonia, lo que algunos estudiosos modernos denominan el positivismo jónico o la ilustración jónica, ocurrió de forma dual: ciencia y filosofía. Podemos considerar a Tales, Anaximandro y Anaxímenes como los primeros filósofos así como los primeros científicos. Tanto la ciencia como la filosofía provienen de la idea de que existía un *kosmos* que era lógico, parte de un orden natural que podía, dado el tiempo necesario, ser entendido. Geoffrey Lloyd y Nathan Sivin afirman que los filósofos griegos inventaron el concepto mismo de naturaleza «para subrayar su superioridad sobre los poetas y los líderes religiosos».[576]

Tales, y sus seguidores inmediatos habían buscado respuestas a sus preguntas mediante la observación, pero fue Parménides, nacido hacia el año 515 a. C. en Elea, (la actual Velia) en Italia meridional, entonces parte de la *Magna Graecia*, quien inventó el primer método «filosófico» en el sentido en que entendemos actualmente el término. Es difícil valorar sus logros porque lo único que conservamos de su obra son unos ciento sesenta versos de un poema, *Sobre la naturaleza*. Sin embargo, sabemos que fue un gran escéptico, en particular respecto de la unidad de la realidad y de la observación como método para entenderla. En lugar de ello, Parménides prefería resolver las cosas a través de procesos mentales, es decir, mediante el pensamiento puro, lo que denominaba el *noema*. Al creer que ésta era una alternativa viable a la observación científica, creó una división en la vida mental que se ha mantenido hasta nuestros días.[577]

Parménides vendría a ser conocido como sofista. Para empezar, este término significa básicamente hombre sabio (*sophos*) o amante de la sabiduría (*philo-sophos*), sin embargo el término moderno, filósofo, oculta el carácter práctico de los sofistas en la Grecia

antigua. Como señala el estudioso de los clásicos Michael Grant, los sofistas fueron la primera forma de educación superior (en el mundo occidental al menos) al convertirse en maestros que viajaban de un lado a otro impartiendo clases a cambio de unos honorarios. Las materias que enseñaban eran muy variadas, y abarcaban la retórica (de tal forma que sus discípulos pudieran expresarse en las discusiones políticas de la asamblea, una cualidad especialmente admirada en Grecia), la matemática, la lógica, la gramática, la política y la astronomía. Debido a que viajaban por todas partes y tenían muchos estudiantes diferentes en circunstancias también muy diferentes, los sofistas se volvieron expertos en defender puntos de vista distintos y ello hizo que, con el tiempo, la validez de su método fuera puesta en duda. Y su constante insistencia en la diferencia entre *physis*, la naturaleza, y *nomos*, las leyes griegas, no les ayudó precisamente. (Les interesaba hacer hincapié en esta distinción porque al contrario de las leyes de la naturaleza, que son por definición inflexibles, las leyes humanas podían ser modificadas por personas con la formación adecuada, esto es, los mismos estudiantes a los que enseñaban y de los cuales dependían sus ingresos). De esta forma, la sofistería, que había empezado siendo el amor de la sabiduría y el conocimiento, pasó a representar «un razonamiento astuto diseñado para poner malos argumentos bajo una buena luz».[578]

El más famosos de los sofistas griegos fue Protágoras, nacido en Abdera, Tracia, hacia el año 490 o 485 a. C., y muerto después de 421 o 411 a. C. Su escepticismo le llevó a dudar incluso de los dioses. «No sé nada de los dioses, tampoco si existen o no, o cuáles son sus formas».[579] (Xenófanes también fue un escéptico: cuestionó el hecho de que los dioses tuvieran forma humana, pues los mismos razonamientos usados para defender esta idea podían usarse para concluir que los caballos veneraban a dioses con forma equina. Por otro lado, pensaba que había tantas posibilidades de que existiera un solo dios como de que existieran muchos.[580]) No obstante, Protágoras es quizá más recordado por otra declaración, la de que «el hombre es la medida de todas las cosas: de las que son en cuanto son, y de las que no son en cuanto que no son».

Fue así como nació la filosofía, pero existen tres grandes filósofos griegos cuyos nombre todos conocemos: Sócrates, Platón y

Aristóteles. En su libro sobre Protágoras, Platón nos muestra a Sócrates (*c.*
470-399
a. C.) burlándose de los sofistas, a quienes considera más interesados en pirotecnias verbales que en el saber auténtico. Sin embargo, al igual que Parménides y Protágoras, Sócrates se apartó de la observación científica y se concentró más en el conocimiento que podía alcanzarse mediante el razonamiento puro. No obstante, no escribió ningún libro, y lo que sabemos de él se debe fundamentalmente a las obras de Platón y de Aristófanes, quien realizo un retrato poco halagüeño de él en dos de sus comedias. Sócrates es recordado principalmente por tres razones: en primer lugar, por su convicción de que hay una «norma absoluta» eterna e inmutable de lo que es bueno y correcto, y la creencia de que toda la naturaleza tiene un propósito, que es comprender esa «norma»; en segundo lugar, por su idea de que para descubrir esa norma el paso fundamental es conocerse a sí mismo; y por último, por el denominado «método socrático» de cuestionarlo y examinarlo todo y a todos («una vida sin examen no merece ser vivida»). Sócrates hacía algo más que jugar con juegos de palabras; creía que los dioses le habían encomendado la misión de hacer que la gente pensara y por eso le planteaba acertijos y juegos *mentales* para conseguir que sus contemporáneos reflexionaran y cuestionaran todo lo que daban por hecho. Su objetivo era contribuir a que la gente llevara una vida buena y satisfactoria, pero la picardía de su método lo conduciría finalmente a ser acusado y juzgado por burlarse de la democracia y la moral pública, corromper a los jóvenes y enseñarles a desobedecer a sus padres. Cuando se le declaró culpable, la ley le permitía escoger su pena. Es seguro que si hubiera elegido el exilio se le habría concedido. Pero, siempre polémico, sostuvo que lo que realmente se merecía era una pensión vitalicia como benefactor de la sociedad, pero que accedía a pagar una multa. El jurado se sintió insultado y le mandó suicidarse (por una mayoría mucho más amplia que la que le había hallado culpable). Tras un intervalo en el que, según Platón, habló con elocuencia del alma, bebió la cicuta al atardecer.[581]

Platón, nacido *c*. 429 a. C., quería en un principio ser poeta pero hacia el año 407 conoció a Sócrates e inspirado por este maestro decidió dedicar su vida a la filosofía. Viajó mucho por Italia meridional y Sicilia, y se dice que tuvo diversas aventuras, en una de las cuales habría sido detenido en Aegina y sólo se lo liberó después de que se pagara un rescate. Al regresar a Atenas fundó, aproximadamente a un kilómetro de la ciudad, desde la puerta de Dipilón, su famosa Academia, llamada así en honor del héroe Academo, cuya tumba quedaba cerca. (Atenas contaba con cuatro escuelas destacadas: la Academia, el Liceo, la Estoa, hogar de los estoicos, y el Jardín de Epicuro). Aparte de defender y difundir las ideas de Sócrates, Platón es un claro ejemplo de todas las ventajas y debilidades de la aproximación al mundo desde el «pensamiento puro». Sus intereses abarcaban una fantástica variedad de ámbitos, y a diferencia de su maestro, escribió muchos libros. En el *Fedón*, defendió su teoría de la inmortalidad del alma (teoría que expusimos en el capítulo anterior); en el *Timeo* (un astrónomo) expuso su famosa concepción sobre los orígenes de la vida, que cuenta con el mito del continente imaginario de la Atlántida y de cómo los atenienses derrotaron el intento de invasión de una potencia marítima que adoraba al toro. Platón luego recae en su conocido intuicionismo místico cuando afirma que Timeo presenta a Dios como la causa eficaz e inteligente del mundo entero y su orden moral, que en ocasiones está gobernado de forma que nos resulta imposible de conocer.[582] Luego encontraremos ecos del *Timeo* en el cristianismo (véase el capítulo 8).

Con gran ingenio, Platón consideró también la matematización de la naturaleza. El cosmos, sostuvo, era la creación de un artesano benevolente, un dios racional, el Demiurgo, la personificación de la razón. Para Platón fue él quien creó el orden a partir del caos, un orden que el filósofo (apropiándose de la idea de Empédocles sobre las cuatro raíces —tierra, agua, fuego y aire— y bajo la influencia de Pitágoras) consideraba reducible a triángulos. Los triángulos eran, decía, la entidad básica del mundo. Esta «atomización geométrica» explicaba tanto la estabilidad como el cambio. En la época de Platón ya se sabía que existen sólo cinco cuerpos geométricos regulares: el tetraedro, el octaedro, el icosaedro (formado por veinte triángulos equiláteros), el cubo y el dodecaedro

(formado por doce pentágonos). Platón relacionó cada uno de éstos con las raíces: fuego = tetraedro; aire = octaedro; agua = icosaedro; tierra (la raíz más estable) = cubo. El dodecaedro, afirmó, se identificaba con el cosmos en su conjunto. Lo que es importante aquí no es la escurridiza manera en la que Platón liga las cinco formas con las cuatro raíces y luego añade el cosmos para cuadrar las cuentas, sino la propuesta de que cada uno de estos cuerpos (los «sólidos platónicos») podía descomponerse en triángulos y resucitar de distintas maneras para producir diferentes sustancias, una propuesta que desarrolla y afina la idea de que, pese a las apariencias, el universo está hecho de un material básico, responsable a la vez de la estabilidad y el cambio. Una noción que no es muy diferente de la que tenemos en nuestros días.[583]

No obstante, el núcleo de la doctrina platónica, y su aspecto más influyente (aunque también más místico), lo constituye su teoría de las «ideas». Esta palabra, que en realidad significa «formas», fue empleada por primera vez por Demócrito para referirse a los átomos, pero Platón le dio un giro completamente nuevo. Al parecer, Platón creía que estaba ampliando los postulados de Sócrates y los pitagóricos: Sócrates había argumentado que la virtud existía por sí misma, independientemente de la gente virtuosa; los pitagóricos, por su parte, habían revelado el orden abstracto del mundo, el diseño matemático del universo. A estas nociones, Platón añadió su propia contribución, cuyo primer y más destacado aspecto está relacionado con la idea de belleza. Este filósofo pensaba que era posible avanzar de la contemplación de un cuerpo bello y de otro y de otro, a la noción de que existía, *en otro ámbito*, la belleza ideal, la idea en su forma más pura. A través del estudio, el autoconocimiento, la intuición y el amor, el iniciado podía acceder a la esencia pura de la Belleza (y de otras formas, como la Bondad y la Verdad). Para Platón, el mundo de lo existente estaba dividido en cuatro niveles: el de las sombras, el de los objetos perceptibles, el de los objetos matemáticos y el de las ideas. De la misma forma, creía que había cuatro estadios del conocimiento: la ilusión, la creencia, el conocimiento matemático y la dialéctica (por la que entendía el examen, la discusión, el estudio, la crítica), que llegado el momento permitía acceder a «el supremo mundo de las ideas».[584]

Esta ambiciosa teoría abarcaba incluso la política, y Platón intentó imaginar cómo sería la ciudad ideal. En la *República*, Platón rechazó las que consideraba cuatro formas «impuras» de gobierno (la timocracia, la oligarquía, la democracia y la tiranía) y en su lugar imaginó un sistema cuya meta específica era la de formar los gobernantes ideales. Para empezar, los hombres debían ser libres de desarrollarse por sí mismos como Sócrates había indicado, y por tanto las mujeres y los niños serían comunes. Ello liberaría a los hombres para que siguieran un estricto sistema de educación: gimnasia (desde los diecisiete hasta los veinte años); teoría de los números (de los veinte a los treinta años); y por último, teoría de las ideas (de los treinta a los treinta y cinco años). Aquellos que se graduaran en este sistema estarían en condiciones de ocupar cargos públicos entre los treinta y cinco y los cincuenta años, edad a la cual se retirarían para dedicarse a sus estudios.[585] En *Las leyes*, Platón desarrolló sus teorías aún más. También aquí, imaginó una especie de comunismo primitivo de las posesiones, las mujeres y los hijos. Sin embargo, en esta obra su principal objetivo era establecer cómo proteger al individuo de «las tumultuosas atracciones de sus instintos» y, por tanto, proliferan en ella las regulaciones. La educación, fuertemente inclinada hacia las matemáticas, era prerrogativa del estado. La libertad prácticamente desaparecía: mujeres inspectores podían entrar en los hogares de los jóvenes a voluntad. La pederastia quedaba proscrita (lo que constituía una gran innovación), al igual que los viajes al extranjero de todos los menores de cincuenta años. Al mismo tiempo, la religión era obligatoria, los descreídos serían encerrados en una «casa correccional» durante cinco años hasta que entraran en razón. A quienes se juzgara incorregibles se los condenaría a muerte.[586]

Para el lector moderno, el intuicionismo místico de Platón es tan exasperante como impresionante es la coherencia y amplitud de sus intereses. Sus escritos abarcan todos los ámbitos, desde la psicología y la escatología hasta la ética y la política. Su importancia reside especialmente en la influencia que ejercieron, en particular en Filón y los Padres de la Iglesia, que en Alejandría, en el siglo I d. C., intentaron conciliar el Antiguo Testamento y Platón en una nueva sabiduría que, pensaban, el cristianismo habría «completado» (un tema sobre el que volveremos en el capítulo 8). La intuición de

Platón, sobre los mundos ocultos, la inmortalidad del alma, y su idea de que el alma es una sustancia separada, serían desarrolladas por los neoplatónicos cristianos siglos después.[587] No obstante, esa misma intuición irritaría a filósofos posteriores, como Karl Popper, que consideran que su perspectiva inherentemente anticientífica hizo tanto mal como bien. Volveremos sobre esta cuestión en la conclusión del libro.

«Aristóteles es el coloso al que debemos las obras que iluminarían y ensombrecerían el pensamiento europeo de los siguientes dos mil años».[588] Y, como anota también Daniel Boorstin, «¿quién habría podido adivinar que el discípulo más famoso de Platón se convertiría (según las palabras atribuidas a Platón mismo) "el potro que patearía a su madre"?».

Aristóteles
(384-322
a. C.) era un hombre muy práctico que tenía muy poco tiempo para los aspectos más místicos e intuitivos de las doctrinas platónicas. Y tampoco estaba especialmente enamorado del énfasis matemático de la Academia (sobre cuya entrada, dice la leyenda, había una inscripción que decía que sólo los geómetras podían entrar). Provenía de una familia de médicos y su padre, Nicómaco, había sido el doctor personal del rey Amintas de Macedonia, padre de Filipo de Macedonia y abuelo de Alejandro Magno. Tras quedar huérfano, Aristóteles fue enviado a Atenas para que se educara, llegó a la ciudad en el año 367 a. C., a la edad de diecisiete años. Ingresó en la Academia de Platón, pero durante toda su vida fue un forastero. Como era un «meteco» (extranjero residente) no podía poseer propiedades en Atenas.[589] Permaneció en la Academia durante más de veinte años (no había que pagar ningún tipo de matrícula y un estudioso podía permanecer en ella tanto tiempo como quisiera con la condición de que se mantuviera a sí mismo), y sólo se fue tras la muerte de Platón en 347 a. C. Sin embargo, la fortuna le sonrió, pues por esa época Filipo de Macedonia estaba buscando un tutor para su hijo, Alejandro. «Fue un encuentro que habría debido de tener más consecuencias de las que realmente tuvo: el filósofo más influyente de la historia de Occidente en

estrecho contacto con el futuro conquistador de una vasta porción de Oriente Próximo, el imperio más grande de Occidente antes de Roma». De hecho, Aristóteles salió más beneficiado de ello que Alejandro Magno. Bertrand Russell pensaba que el joven Alejandro «debía de haberse aburrido con el viejo pedante al que su padre había puesto a su lado para mantenerlo alejado de posibles travesuras».[590] El filósofo, por su parte, fue recompensado doblemente por los macedonios. Le pagaron muy bien (murió siendo un hombre rico) y le ayudaron en sus investigaciones en historia natural, ya que consiguió que los guardabosques etiquetaran a los animales salvajes de la zona y pudo seguir sus movimientos. Además, en Macedonia, Aristóteles se hizo amigo del general Antípatros, una amistad que más tarde resultaría decisiva.

Después de que Alejandro ascendiera al trono de Macedonia en el año 336 a. C., Aristóteles regresó a Atenas. Habían pasado más de diez años desde la muerte de Platón y la Academia había cambiado mucho. Pero para entonces Aristóteles era lo suficientemente rico como para fundar su propio centro de enseñanza en el Liceo, una arboleda y un gimnasio a aproximadamente un kilómetro del Ágora de Atenas. Allí Aristóteles adoptó la costumbre de caminar por el paseo (*peripatos*) público hablando de filosofía con sus estudiantes «hasta que llegaba el momento de sus fricciones con aceite». Como la Academia, el Liceo tenía cierto número de salones de lectura, pero también contaba con una biblioteca: según la tradición, fue Aristóteles quien por primera vez reunió la primera colección de libros ordenada de forma sistemática. (Es posible que creyera que cualquier conocimiento podía organizarse en un todo coherente, si bien la actual organización de sus obras fue realizada por los romanos en el siglo I d. C.). En las mañanas, Aristóteles impartía conferencias para aquéllos dedicados al estudio, pero en las tardes cualquiera era bienvenido. El día culminaba en los *symposia*, o cenas festivas, que se desarrollaban de acuerdo a unas reglas que Aristóteles mismo había establecido.[591] Estas cenas eran una institución ateniense, el equivalente de los clubes de épocas posteriores. Había reglas y modas que dictaban incluso la forma adecuada de disponer los divanes o de servir el vino.

Aristóteles pasó más de una década en el Liceo. Durante ese tiempo escribió e impartió clases sobre un vastísimo repertorio de

materias, no menos impresionante en amplitud que el de Platón: desde la lógica y la política hasta la poesía y la biología. Su intento de clasificarlo todo, y de considerar cuanto podía, también lo convirtieron en nuestro primer enciclopedista. La ironía es que sus obras «publicadas» (como las llamaríamos nosotros) no sobrevivieron. Lo que conservamos son sus clases matutinas, ampliadas y anotadas por sus estudiantes.[592] Aristóteles se vio obligado a abandonar Atenas en el verano de 323 a. C., cuando llegó la noticia de que Alejandro había muerto. La asamblea ateniense declaró de inmediato la guerra a Antípatros, el antiguo amigo y mecenas del filósofo, que para entonces era el general que controlaba Macedonia. A Aristóteles, el «meteco», se le consideraba un macedonio y, por tanto, se convirtió de inmediato en un sujeto sospechoso y tuvo que huir a Calcis, un bastión macedonio. Esto, al menos, consiguió evitar, como el mismo filósofo observó con acierto, que los atenienses «pecaran por segunda vez contra la filosofía».[593] Murió un año después, a la edad de sesenta y tres años, todavía en Calcis.

Bertrand Russell pensaba que Aristóteles había sido «el primer [filósofo] que escribió como un profesor… un maestro profesional y no un profeta inspirado». Aristóteles sustituyó el misticismo de Platón por un sentido común lleno de perspicacia.[594] El contraste más destacado con la actitud platónica lo encontramos en sus ideas políticas. En lugar del esbozo intuitivo de una mancomunidad ideal propuesto por Platón, las teorías aristotélicas se fundaban en una investigación sólida: por ejemplo, en las descripciones elaboradas por su ayudante de 158 sistemas políticos diferentes de todo el mundo mediterráneo, desde Marsella hasta Chipre. Su indagación le convenció de que la ciudad ideal no existía y de que no podía existir. Ninguna constitución era perfecta, y los gobiernos estaban destinados a diferenciarse debido «al clima, las condiciones geográficas y los precedentes históricos». Por su parte, él prefería una forma de democracia abierta sólo a hombres educados.[595]

Su clasificación del mundo natural, aunque imaginativa, actuó como una camisa de fuerza para generaciones posteriores, en especial en biología. Aristóteles apoyaba la idea de que había una unidad subyacente en la naturaleza: «Por los hechos observados, desde luego, no parece que la naturaleza sea una sucesión de

episodios, como una mala tragedia» (*Metafísica*).[596] Pero al mismo tiempo pensaba que la naturaleza estaba cambiando constantemente. «En efecto, váyanse a paseo las especies [las formas] pues son música celestial y, si existen, no se relacionan para nada con esta discusión» (*Analíticos segundos*). De hecho, Aristóteles pone a Platón patas arriba. Por ejemplo, para él la existencia de los músicos no depende de alguna idea llamada Música. Las abstracciones no poseen una existencia real como la de los árboles o los animales. Sólo existen en la mente. «No puede haber lo músico si no hay alguien que sea músico» (*Metafísica*).[597]

Si Aristóteles poseía alguna inclinación mística, era su tendencia a ver un propósito en todo; así, por ejemplo, pensaba que todas las especies animales cumplían con un propósito determinado, que existían por una razón lógica: «La naturaleza no hace nada en vano». Pero por lo general se esforzó en ser lógico, y de hecho podría reivindicar el haber sido el fundador de la lógica. La denominó analítica, pero en cualquier caso fue el primero en explicar el razonamiento deductivo, la ciencia de extraer conclusiones a partir de premisas expresadas en silogismos formales. Su idea era que ésta constituía una herramienta básica para la comprensión de cualquier materia.[598] La lógica dirigió sus estudios sobre los animales, y en dos formas. Con la ayuda de los guardabosques macedonios, describió (con meticuloso detalle) y clasificó más de cuatrocientas especies de animales. Por ejemplo:

LAS OCHO «GRANDES CATEGORÍAS» DEL REINO ANIMAL SEGÚN ARISTÓTELES

I. Animales de sangre roja

1	Vivíparos (mamíferos y cetáceos)		
	Dos especies: bípedos y cuadrúpedos		
2-4	Ovíparos:	2	Aves: ocho especies
			3 Reptiles
			4 Peces

II. Animales con sangre blanca

5 con cuerpos blandos (cefalópodos)
10 con cuerpos blandos cubiertos por cáscara (crustáceos)
15 con cuerpos cubiertos con una concha (gasterópodos)
20 insectos (nueve especies) y gusanos.

La lógica (para no mencionar el sentido común) también lo llevó a diseccionar los animales para poder describir su anatomía interna. Esto fortaleció su idea de que la vida formaba una unidad, pues le permitió mostrar que, en su interior, los animales eran muy parecidos entre sí y no muy diferentes del hombre.[599]

Su concepción del ser —lo que existe— también estaba fundada en buena medida en el sentido común. Consideró que tenía diez aspectos: sustancia, cantidad, cualidad, relación, lugar, tiempo, posición, posesión, acción y pasión. El único elemento místico lo encontramos en relación a la sustancia, que poseía dos versiones: *en acto*, «cuando su forma se realizaba»; y *en potencia*, antes de que la realización hubiera acontecido. Cuando un escultor convertía el bronce, su material, en una escultura terminada, «realizaba» la sustancia.[600] Esto también evidencia la obsesión de Aristóteles con el propósito.

Mientras las nociones de cambio y de propósito se aplicaban a los seres humanos y a los animales, con Dios, en su opinión, ocurría lo contrario. En medio de todos los cambios y mutaciones que observaba a su alrededor, Aristóteles postuló la existencia de un *motor inmóvil*: Dios. Dios, decía, era puro pensamiento, pura acción, «sin materia, accidente o desarrollo». Todo en el universo aspiraba a este estado, que para él equivalía a la belleza, inteligencia y armonía verdaderas. Según él, esta armonía era la meta del conocimiento, la idea en la que quizá estaba más cerca de Platón.[601] Aristóteles se refirió a la colección de textos en la que figuran

estas ideas como filosofía «primera» o «primaria». Posteriormente, sin embargo, se colocó este material después de otra colección dedicada a la física y empezó a conocérsele como *Meta ta physika*. Éste es el origen del término «metafísica».[602]

En ninguna otra de sus obras resulta más evidente el sentido común de Aristóteles que en sus tratados de ética. Todos quieren la felicidad, decía, pero es un error buscarla, como hacen la mayoría de los ciudadanos, en el placer, la riqueza o el prestigio. La felicidad, la armonía, la virtud, provienen de una conducta que sea coherente con la verdadera naturaleza humana, en otras palabras, del comportamiento razonable. La felicidad supone el control de las demás pasiones; en la vida, uno debería buscar siempre la mesura, una posición a medio camino entre los excesos opuestos. Como señala Pierre Leveque, posteriormente se acusó a Aristóteles de ser «seco» (escribía, como decía Russell, como un profesor), pero incluso si esto es cierto (recordemos que todo lo que tenemos son sus apuntes), su habilidad para mantenerse cerca de lo real, lo particular y lo sensato supera con creces cualquier inconveniente en este sentido. Para él, los seres humanos tenían el potencial adecuado para ser éticamente buenos siempre que usaran su razón y recibieran una formación adecuada. Una visión radicalmente opuesta a la que desarrollarían los cristianos con san Agustín y la idea de pecado original.

En el teatro trágico, una de las glorias únicas y particulares de Atenas, encontramos las mismas inquietudes y preocupaciones centrales de la filosofía. «Otras ciudades con regímenes democráticos habían desarrollado la comedia, pero la tragedia fue una invención de Atenas sola».[603] A pesar de que hemos perdido la música y la danza que formaban parte esencial de estas representaciones, la poesía trágica es sin duda una de las innovaciones y uno de los logros dramáticos y literarios más decisivos de todos los tiempos, concebida para expresar los pensamientos más profundos de los que son capaces los hombres y las mujeres y, en particular, para examinar y valorar sus relaciones con las potencias divinas.[604]

Aunque para nosotros las obras de Esquilo, Sófocles y Eurípides

—los únicos autores de tragedias de los que conservamos textos— son clásicos, para los atenienses de la antigua Grecia éstas eran algo completamente novedoso, que aprovechaban y reflejaban las nuevas realidades de la democracia, la ciencia y las tácticas militares. La nueva sabiduría había puesto al hombre en un nueva relación tanto con los dioses como con sus semejantes. En la tragedia clásica, la naturaleza humana se opone a la naturaleza de los dioses, y el libre albedrío se contrapone al destino. Aunque en esta confrontación el hombre siempre pierde —y encuentra la muerte o el destierro por haber desafiado o ignorado a los dioses y haber cedido a la *hubris*, su arrogante confianza en sí mismo—, la tragedia utiliza la muerte como un medio para concentrar la mente e incitar al pensamiento y la reflexión en torno a lo que la ha provocado. Si bien es difícil discernir los vínculos entre las tragedias y la situación política de la época, éstos existen. El drama ateniense representa una era en la evolución de la autoconciencia humana: ¿es acaso su confianza en sí misma, tal y como se manifiesta en el progreso científico, filosófico, político y jurídico, una forma de arrogancia? ¿Cuál es el verdadero lugar de los dioses entre todos estos nuevos conocimientos?

El desarrollo del teatro ateniense fue consecuencia directa de un prolongado período de prosperidad. Sabemos que Atenas vivió entonces una época próspera porque fue en ese tiempo cuando se plantaron muchos olivos. Dado que los olivos no producen frutos durante cerca de treinta años, el que se los plantara constituye un indicio de que la gente veía el futuro, al menos, con cierto optimismo. El aumento de las exportaciones de aceite de oliva impulsó el desarrollo de la cerámica, necesaria para su transporte. Hacia el año 535 a. C. la decoración de los jarrones experimentó una transformación decisiva con la invención de nuevas técnicas. Hasta entonces, lo que se hacía era pintar figuras negras sobre los recipientes y grabar los detalles. Pero para esta época se empieza a cubrir toda la superficie de negro y dejar el rojo natural de la arcilla para las figuras. Esto permitió a los artesanos griegos conseguir una variedad y un realismo mucho mayores.[605] Pero la prosperidad que había traído consigo el comercio internacional de aceite de oliva alcanzó también a los campesinos, y fueron sus rituales, que incluían canciones corales y danzas mímicas, celebrados en honor

de Dionisos, el dios del vino, cuya sangre se derramaba en beneficio de los seres humanos, los que proporcionaron los cimientos del teatro griego. En el culto de Dionisos, se sacrificaba una cabra y el ritual mismo se conocía como *trag-odia*, la canción de la cabra. Por tanto, hay un vinculo directo entre el sacrificio y la tragedia: este primitivo ritual sobrevive en nuestra forma teatral más impactante. En un principio, la *trag-odia* era una celebración puramente religiosa, con un único celebrante, el Respondiente, que narraba el Nacimiento del Divino Niño y «los planes de sus enemigos». Entre un episodio y otro, un coro cantaba y bailaba (su función era subrayar las cuestiones planteadas por el Respondiente para que las considerara el público en general).[606] Las innovaciones proliferan poco tiempo después. Se empieza a utilizar relatos sobre otros dioses además de Dionisos, y se introduce el diálogo, que normalmente tiene lugar entre el Respondiente y el líder del coro. Hacia 534 a. C., Tespis introdujo un cambio adicional: la voz individual, el solo o *hypokrites*, realizaba ahora entradas sucesivas, cada vez con un atuendo y una máscara diferentes que se cambiaba en una tienda vestuario, o *skēnē* (de donde viene nuestra palabra escena). De esta manera, la voz individual representaba a diferentes personajes, lo que hacía aún más complejo el relato, y sus parlamentos se acompañaban con la música producida por una flauta doble. El coro, que todavía ocupaba el escenario durante la mayor parte del tiempo, cantaba o danzaba según las emociones evocadas por el desarrollo de la historia.

En Atenas se celebraba anualmente un festival en honor de Dionisos, que tenía lugar a la sombra de la Acrópolis y en que la tragedia se terminaría estableciendo como un acontecimiento regular. Se entregaban premios a las mejores obras y las innovaciones técnicas: Tespis fue uno de los primeros ganadores, gracias a su *skēnē*, y también Frínico fue galardonado por la introducción de personajes femeninos (aunque los encargados de representarlos fueran siempre hombres). En su exploración de personajes, tramas y contra-tramas, los dramaturgos dieron lugar a la costumbre de componer tetralogías compuestas de tres tragedias

y una sátira.[607]

El primero de los tres grandes trágicos atenienses fue Esquilo (525/524-456 a. C.), dotado de un lenguaje «rico y penetrante». A él se debe la introducción de un segundo acto, lo que hizo que el diálogo resultará menos artificial y más realista, proporcionando a sus obras una mayor tensión, y supo emplear las posibilidades dramáticas de las dilaciones.[608] Las primeras obras de teatro no tenían el dramatismo, la excitación y las revelaciones que, para nosotros, caracterizan el género. Por lo general, el dilema central de la obra aparecía en un momento muy temprano, y ésta se desarrollaba alrededor de las distintas reacciones de los personajes. Sin embargo, en obras como *Los persas*, Esquilo retrata la presentación del conflicto durante cerca de trescientos versos. Aunque aun así el clímax ocurre antes de que la obra haya llegado a la mitad.[609] Un catálogo de la época refiere setenta y dos tragedias escritas por Esquilo, no obstante sólo siete han llegado hasta nosotros.

Sófocles (*c.*
496-406
a. C.) era hijo de Sofilo, un próspero fabricante de armaduras de Colono, en las afueras de Atenas. Es posible que hubiera estudiado con Esquilo y, además, conoció a Pericles, quien se preocupó por proporcionarle un buen número de cargos importantes: recolector de tributos, general, sacerdote, embajador. Cuando se dedicó a escribir no fue menos afortunado: sus ciento veinte obras recibieron veinticuatro premios. Una vez más, es una auténtica tragedia que sólo siete de ellas hayan sobrevivido.[610] Las tragedias de Sófocles aprovechan y superan los logros de Esquilo gracias a dos innovaciones. La primera fue la introducción de un tercer actor, con lo que las tramas ganaron en complejidad y profundidad. No menos importante, fue que para construir sus argumentos empleara mitos conocidos por todo su público. Ello le permitió desarrollar y refinar la técnica de la «ironía trágica»: el efecto que se consigue cuando los espectadores saben lo que va a ocurrir pero los personajes no. Esto provocaba una gran tensión y estimulaba la reflexión en su público, pues las obras lo colocaban en una posición en la que podía comparar la visión que tienen los seres humanos de sus problemas con la perspectiva de los dioses y del destino, desde la cual todo el

desarrollo de los acontecimientos está establecido de antemano. Esta ambigüedad constituía uno de los atractivos de la tragedia, y podemos percibirla aún hoy. Aristóteles consideraba que *Edipo rey* era la mejor obra de teatro que conocía debido a su tensión dramática y a su preocupación por la relación entre autoconocimiento e ignorancia. De hecho, la influencia de esta obra se extiende hasta nuestros días gracias a Freud y el complejo de Edipo. Sin embargo, el principal tema de Sófocles era que el hombre está con frecuencia atrapado por fuerzas que le superan. Los héroes pueden fracasar.

Eurípides (485/480-406 a. C.), el tercero de los grande trágicos, era mucho más coloquial y estridente. Provenía de una familia de sacerdotes hereditarios y en Atenas fue muchísimo menos afortunado que Sófocles: de sus más de noventa obras sólo unas cuantas ganaron premios. La más famosa es *Medea*, una obra que se ocupaba de un tema nuevo en la tragedia griega: cómo una terrible pasión puede transformar a una mujer buena y conducirla a acciones equivocadas. El objetivo de Eurípides era menos mostrar la diferencia entre la *hubris* y otras emociones que evidenciar la forma en que la personalidad humana puede deteriorarse debido a los deseos de venganza y de castigo, y por ello se interesa más por las maquinaciones y la corrupción de los humanos que por el poder de los dioses, siempre arbitrario y caprichoso. El amor y las víctimas del amor, en especial las mujeres, constituyen una de sus principales preocupaciones. Y como consecuencia de ello, el individuo tiene en sus obras una importancia mucho mayor que en las de otros trágicos, y es así como la psicología empieza ocupar en el escenario el lugar central reservado antes al destino.[611] (Medea no era griega, sino una forastera del mar Negro, por lo que en esta obra pueden encontrarse referencias al comportamiento «bárbaro». Véase al respecto el capítulo 10).

Las obras de Homero y de los grandes trágicos estaban basadas en el mito. Hay en ellas una buena parte de historia real, pero nadie sabe a ciencia cierta cuánta. Sin embargo, también puede atribuirse a los griegos la invención de la historia propiamente dicha, un relato de acontecimientos emancipado del mito, si bien aún bastante

diferente de la disciplina practicada en nuestros días.

A Herodoto (*c.* 480-425 a. C.), por lo general, se le considera «el padre de la historia», aunque es probable que le gustaran demasiado los buenos relatos para ser una fuente absolutamente fiable. Provenía de una familia de poetas de Halicarnaso, actual Bodrum, Turquía, sobre la costa del mar Egeo. Fue él mismo quien se impuso la tarea de escribir sobre las guerras griegas, primero los conflictos entre Atenas y Esparta y luego las invasiones de Grecia por los ejércitos de los reyes persas, Darío I (en el 490 a. C.) y Jerjes I (en el 480-479 a. C.). Herodoto escogió estos enfrentamientos por la sencilla razón de que creía que eran los acontecimientos más importantes que habían ocurrido nunca. Más allá de esta idea básica de escribir historia y no mitos, su obra destaca por tres razones. En primer lugar, su método de investigación (*historia* significaba originalmente «investigación»): viajó durante mucho tiempo para consultar archivos y entrevistar a testigos presenciales donde era posible hacerlo, y consultó estudios geográficos (para verificar los nombres y la forma de los campos de batalla) y fuentes literarias. En segundo lugar, tenemos su perspectiva, adoptada de Homero, en la que se reconoce que *ambos* bandos tienen historias dignas de ser contadas, historias con héroes propios, comandantes habilidosos, armas y tácticas de gran ingenio. Y en tercer lugar, tenemos la obsesión por la *hubris*, algo que compartía con Homero y los trágicos. Herodoto pensaba que todos los hombres «de alto vuelo» poseían una arrogancia que los contaminaba y que enfurecía a los dioses.[612] Esta idea, y su creencia en la intervención divina, invalida muchos de sus argumentos sobre las causas y los resultados de las batallas. Pero esto era algo que compartían en mayor o menor medida todos sus lectores, y su lucido estilo (y su monumental esfuerzo) hicieron que su obra fuera extremadamente popular.

Tucídides (*c.* 460/455-*c.* 400 a. C.) realizó dos innovaciones adicionales. En primer lugar, aunque seleccionó también un tema bélico, eligió un conflicto de su propia época e inventó así la historia contemporánea. Asimismo pensaba que la guerra del Peloponeso

(431-404
a. C., entre Atenas y Esparta) era el acontecimiento más importante jamás ocurrido. Y si bien carecía del talento de Herodoto para las anécdotas, prácticamente no dejó espacio en su relato para los dioses, lo cual constituye su segunda innovación. «A diferencia de Herodoto, al relatar los asuntos militares Tucídides concedía un primerísimo lugar a la inteligencia. La palabra *gnome*, que significa entendimiento o juicio, aparece más de trescientas veces en su libro y los hombres inteligentes, en particular Temístocles, Pericles y Terámenes, son objeto de alabanza una y otra vez a lo largo del relato».[613] Esto le permitió comprender que la guerra tenía dos conjuntos de causas, las causas inmediatas y las causas subyacentes, que identificaba en el temor que Esparta manifestaba ante la expansión ateniense. Una distinción semejante y el hecho de ignorar a los dioses fue un gran avance en el pensamiento político. «Por esta razón Tucídides ha sido considerado también el fundador de la historia política».[614]

De la misma forma en que la prosperidad fue un factor decisivo para el desarrollo del teatro griego, desempeñó un papel similar en la edad dorada del arte clásico. Hacia el año 450 a. C., aproximadamente, Atenas había recuperado de nuevo la seguridad tras un período de guerra. Había logrado esto al colocarse a la cabeza de una confederación en la que las demás ciudades-estado le pagaban tributos a cambio de que su marina las defendiera de cualquier ataque extranjero y, en particular, de los persas. En el año 454 Pericles, el gran general y líder ateniense, reservó un porcentaje de estos tributos para un extenso programa de reconstrucción que resultaba necesario tras los estragos causados por guerras anteriores: su objetivo era convertir a Atenas en un lugar de interés para toda Grecia.[615] La ciudad nunca volvería a ser tan espléndida.

Para finales del siglo VI y comienzos del siglo V, se habían realizado una serie de progresos puramente pragmáticos y técnicos en el ámbito de las artes y la arquitectura: se había inventado el frontón triangular, las metopas cuadradas, varias formas de columnas y cariátides (figuras femeninas que sirven de apoyo a los

frontones), la planificación urbana y la cerámica decorada con figuras rojas que hemos mencionado antes. Y, como ha ocurrido en otras épocas de la historia (el Renacimiento, por ejemplo), encontramos en un mismo lapso de tiempo una concentración de talentos mucho mayor de lo normal: Eufronio, Eutímides, Mirón, Fidias, Policleto, Polignoto, el pintor de Berlín, el de Niobe y el de Aquiles (cuyos verdaderos nombres no conocemos, pero a quienes conocemos por sus obras más destacadas). Este feliz conjunto de circunstancias dio lugar a una edad de oro de las artes, el mundo al que hoy reverenciamos como «clásico». Durante esta época se construyeron el *telesterion* en Eleusis, los templos de Poseidón en Sunion y de Némesis en Ramnunte, el famoso templo y estatua de Zeus en Olimpia, el auriga de bronce de Delfos, el templo de Apolo en Bassae, pero también, y por encima de todos éstos, el Odeón (el original, no el que puede verse en nuestros días) y los templos de Hefestos y de Dionisos en Atenas, para no mencionar la completa remodelación de la sagrada colina de la Acrópolis, a la que hoy conocemos como Partenón. Estos templos, por supuesto, no son una obra de arte cada uno, sino muchas.

El gran templo del Partenón fue construido sobre un emplazamiento que había estado dedicado desde siempre a Atenea, la diosa protectora de la ciudad (su nombre completo era Atenea Polias; el nombre Atenea Partenos significa que había luego sido amalgamada con la antigua diosa virgen de la fertilidad). Su arquitecto, Ictino, y constructor, Calícrates, previeron algunas ilusiones ópticas en su diseño para que el templo resultara aún más sorprendente (por ejemplo, las columnas se inclinan ligeramente hacia adentro y describen una línea convexa, lo que las hace parecer más grandes). Combinaron las robustas columnatas dóricas con frisos jónicos, mucho más finos y elegantes, y dispusieron de esta manera el templo principal y la entrada (los Propileos) para conseguir el máximo efecto visual. El éxito del Partenón, con la estatua del «Efebo de Critio» y el Erectón, y del estilo griego en general acaso pueda ser juzgado por un hecho en particular: constituye, de lejos, el estilo más imitado del mundo entero.

Fidias, el escultor que concibió los altorrelieves de los frisos y las esculturas independientes del templo, fue sólo uno de los tres artistas que dieron fama a la estatuaria ateniense de mediados del

siglo V a. C., siendo los otros Mirón y Policleto. El friso de Fidias (diseñado por él y realizado por otros setenta escultores) tenía originalmente unos ciento sesenta metros, de los cuales sobreviven unos ciento treinta (la mayor parte se conserva en el Museo Británico en Londres). La obra representa el festival más célebre de Atenas, la Gran Panatenea que tenía lugar cada cuatros años y durante la cual se llevaba a la Acrópolis el nuevo vestido de la diosa, tejido por las hijas de los ciudadanos. Los dos frontones del templo muestran el nacimiento de Atenea y su conflicto con Poseidón, el dios del mar, por el control de Ática. Con todo, la obra maestra de Fidias fue la estatua de Atenea Partenos, de más de doce metros de alto y hecha (acaso la primera de su tipo) de oro y marfil (*chryselephantinon*). Como tantas obras de arte, la estatua se ha perdido y sólo la conocemos gracias a las descripciones que nos ofrece Pausanias, varias copias pequeñas y su representación en algunas monedas. Sobre sus hombros, la diosa lucía su milagrosa capa corta, hecha de piel de cabra, su *aegis*. Fidias se representó a sí mismo en el escudo de la diosa (como un hombre calvo), un claro acceso de *hubris* que lo obligó a huir a Olimpia, donde realizó una segunda estatua de oro y marfil, en esta ocasión de Zeus. Ésta sería más tarde llevada a Constantinopla, donde ardió durante un incendio. No obstante, también conocemos su aspecto gracias a monedas y réplicas de menor tamaño. Se dice que su expresión era tan sublime y gentil «que podía consolar la más profunda de las tristezas» y se la consideraba una de las siete maravillas del mundo.[616]

En su momento de mayor esplendor, la estatuaria clásica practica un «realismo ideal» y representa la belleza tal y como *debería* existir. Sus dos formas principales son el desnudo masculino (*kouros*) y la mujer vestida, por lo general, una deidad (*kore*). El desnudo masculino parece haberse originado en Naxos y Paros, islas ricas en piedra caliza y mármol, lo que permitió la creación de imágenes de gran tamaño. La figura femenina se desarrolló en Atenas, pero sólo después de la llegada a la ciudad de los jonios que huían de la invasión persa de 456 a. C.[617] La tradición del *kouros* tiene su origen en el hecho de que, en la antigua Grecia, las pruebas atléticas constituían una forma de culto: al participar en los juegos, los atletas griegos competían en una ceremonia religiosa. La competición, por tanto, tenía un elemento místico y, lo que resulta

más significativo desde un punto de vista artístico, los cuerpos, y en particular los cuerpos de atletas masculinos, eran vistos a la luz de la religión. Un cuerpo desarrollado de forma perfecta era considerado una virtud, un atributo de alguien con poderes semidivinos. Los artistas, por tanto, buscaron representar los cuerpos —los músculos, el pelo, los genitales, los pies, los ojos— de forma tan realista como fuera posible; pero, al mismo tiempo, combinaron las mejores partes de diferentes personas para crear a hombres que, en verdad, parecían poseer una belleza sobrehumana, digna de los dioses. Es evidente que esto debe muchísimo a la teoría platónica de las formas. La más famosa de estas esculturas, el *Discobulos* (lanzador de disco) de Mirón, probablemente formaba parte de un grupo más grande y sólo sobrevive en copias romanas. Esta obra captura con gran belleza al atleta en ese momento de tensión que precede a la acción. En la Atenas racional era una virtud saber controlar las propias pasiones como lo hacían los dioses. Lo mismo ocurría con las estatuas.[618]

La cerámica de figuras rojas parece haber sido introducida en Atenas hacia 530 a. C. El esquema de color, como ya hemos señalado, era exactamente el opuesto del practicado anteriormente: en lugar de representar figuras negras sobre fondo rojo (este color se debía a que la fina arcilla utilizada en Ática para la fabricación de cerámicas era rica en hierro), encontramos ahora figuras rojas sobre fondo negro. Al mismo tiempo, el pincel reemplazó al buril. Ello permitió incluir muchísimos más detalles en las representaciones, lo que se tradujo en una mayor flexibilidad temática, en nuevas poses y planteamientos.[619] Los jarrones griegos eran muy famosos en todo el mundo mediterráneo antiguo: se los decoraba con motivos mitológicos, pero también con escenas sacadas de la vida cotidiana, bodas, funerales, escenas amorosas, competiciones atléticas, personas conversando y demás. Gracias a ellos sabemos qué clase de pendientes se utilizaban en la época, cómo se protegían sus penes los atletas antes del combate, qué instrumentos musicales se tocaban, qué peinados estaban de moda, etc. En el siglo V a. C., el poeta ateniense Critias elaboró una lista con los productos más distinguidos de los diferentes estados: los muebles de Quíos y Mileto, las copas de oro y los bronces decorativos de Etruria, los carros de Tebas, el alfabeto de los

fenicios y, de Atenas, la rueda del alfarero y «el hijo de la arcilla y el horno, la mejor cerámica, la bendición del hogar».[620]

La mejor forma de apreciar el desarrollo de la pintura griega es probablemente estudiando la evolución de los decorados de los jarrones y demás piezas de cerámica desde el estilo «pionero» de Eufronio, pasando luego al pintor de Niobe y hasta llegar al pintor de Berlín y su discípulo, el pintor de Aquiles. Con el paso del tiempo, el dibujo y el asunto resultan cada vez más libres y variados, si bien sus ambientes nunca pierden su delicadeza y sobriedad características. Aunque se trata con frecuencia de objetos muy hermosos, los jarrones griegos son antes documentos que obras de arte. Ningún otro pueblo antiguo nos ha dejado una descripción de sí mismo tan íntima como la que nos proporcionan los decorados de la cerámica griega. Y es posible que estemos ante la primera forma de arte popular.

Sir John Boardman también ha señalado que los griegos tenían una concepción de la experiencia artística muy diferente de la nuestra. El arte de la Grecia clásica posee una uniformidad que nosotros consideraríamos agotadora, «como si todas las ciudades del siglo XXI se compusieran exclusivamente de edificios *art nouveau*». Por otro lado, todo el arte griego alcanzó un altísimo grado de elaboración: no hay nada que pueda ser considerado «de mala calidad o barato» en la experiencia artística griega. Y es muy probable que los temas de la mayor parte del arte público resultaran de sobra conocidos: los relatos mitológicos eran sabidos por todos y, siendo la tasa de alfabetización muy baja, la escultura podría haber servido como una forma de historia omnipresente, anterior a Herodoto.[621]

En el arte clásico, hay dos cosas que van juntas. En primer lugar, tenemos la atenta observación del mundo natural, desde los detalles delicados de la anatomía y la musculatura hasta la disposición de las flores en un ramillete, las expresiones de horror, lujuria o picardía, los movimientos de los perros, los caballos o los músicos, todo ello en representaciones que no carecen tampoco de sentido del humor. Se trata de un arte de gran realismo y sentido práctico, y su evolución pone de manifiesto un creciente dominio de los materiales empleados. Esto es algo que se observa de forma muy clara en la manera en que la escultura se ocupó de los pliegues de

los vestidos. Los escultores griegos se convirtieron en verdaderos maestros de la representación en piedra del vestido, la forma en la que cae ocultando y revelando al mismo tiempo el cuerpo al que cubre. (La figura de una mujer tocando su sandalia en el templo de Atenea Nike, en la Acrópolis, es un ejemplo espléndido de ello). Sin embargo, junto a esta capacidad para la observación y el realismo, los artistas griegos supieron dotar a sus obras de una gran sobriedad y de una serena armonía, sus figuras poseen esa «pasión domeñada» que los griegos tanto valoraban por ser la encarnación de su principal logro: el descubrimiento del intelecto, de la razón, como camino hacia el progreso.[622] En ocasiones, esta contención se interpreta equivocadamente como frialdad emocional, y en siglos posteriores se enfrentará «clasicismo» a «romanticismo» como dos formas opuestas de sensibilidad. No obstante, eso es una concepción errónea de los griegos y el clasicismo. Los griegos distinguían entre *techne*, el conocimiento propio de los artistas, y *sophia*, el conocimiento de los poetas y músicos, pero no eran sujetos desprovistos de pasión. Uno de los dramas de Frínico, *La toma de Mileto*, hizo llorar tanto a los atenienses que tuvo que ser prohibido.[623] Los griegos valoraban la calma porque conocían los extremos a los que puede conducir la pasión. (Platón quería «silenciar» la emoción debido a su capacidad para interferir con el frío pensamiento racional). *Ésta* es la cuestión central del clasicismo.

Muchos dioses de la Grecia clásica eran mujeres, y Atenea, por supuesto, no era la menos importante de ellas. Sin embargo, las ideas alrededor de las mujeres, el sexo y las cuestiones de género eran muy diferentes de las nuestras, y la mujer prácticamente no desempeñaba ninguna función en la vida pública. No eran ciudadanas de pleno derecho, y por lo tanto no participaban de forma directa en política, no tenían propiedades y pertenecían a sus padres hasta que contraían matrimonio, después del cual pasaban a ser propiedad de sus maridos. Si el padre de una mujer moría, ésta se convertía en propiedad de su pariente masculino más cercano. Cuando un hombre salía de noche para asistir a los *symposia* —las elegantes cenas en las que tenían lugar serias conversaciones que hemos mencionado antes a propósito de Aristóteles— su esposa se

quedaba en casa: en tales situaciones la compañía femenina estaba a cargo de las *hetairai*, mujeres cultas traídas expresamente para la ocasión. Aristóteles no fue el único de los antiguos griegos que estaba convencido de que las mujeres eran inferiores a los hombres.[624] Un estudioso ha llegado a sostener que el mundo masculino griego sentía cierto temor hacia las mujeres, a las que consideraban un «elemento perturbador» que, como ocurre en las obras de Esquilo, Sófocles, Eurípides y Aristófanes, aparece para «subvertir el orden de la sociedad masculina».[625] En los últimos años han aparecido gran cantidad de investigaciones académicas sobre las cuestiones de género en la antigua Grecia. Al parecer, la idea general era que existía una tensión entre la idea de la mujer hogareña que criaba a sus hijos y la mujer salvaje, incapaz de controlar sus emociones (como Medea).

Debemos al escultor Praxíteles (mediados del siglo IV a. C.) la introducción del desnudo femenino en el arte occidental, un motivo destinado a convertirse, probablemente, en el más popular de todos los tiempos. En el proceso, refinó la técnica de la escultura en mármol, consiguiendo superficies suaves para representar la piel, la femenina en particular, con gran realismo y cierta dosis, o mucha, de erotismo. Plinio el Viejo describió la estatua de Afrodita de Cnido, en la costa turca, realizada por Praxíteles, hacia el año 364 o 361 a. C., como «la más excelente estatua hecha jamás en el mundo entero».[626] Y aunque hoy se ha perdido, fue sin duda una de las más influyentes.

Cualquiera que fuera la razón que motivaba la actitud de la Grecia clásica hacia las mujeres, es un hecho que la homosexualidad masculina era muchísimo más común entonces que en nuestros días. No sólo en Atenas sino en todo el país, las parejas formadas por un hombre mayor y su joven amante eran consideradas normales (lo que también contribuye a explicar por qué en la escultura clásica abundan los desnudos masculinos o *kouroi*). Platón hace que Fedro afirme que «el ejército más formidable del mundo» se compondría de parejas de amantes y, de hecho, hacia el siglo IV a. C., algo similar llegó a hacerse realidad en legión sagrada tebana, el cuerpo de élite que venció en la batalla de Leuctra. «En torno a tales relaciones se construyó toda una filosofía educativa».[627] Al igual que las cuestiones de género, este ámbito

también ha sido objeto de gran cantidad de investigaciones en los últimos años.

Dada la importancia del legado griego, acaso sea necesario indicar aquí que los estudiosos han señalado en varias ocasiones que los griegos fueron profundamente influenciados por pueblos extranjeros. Contamos con tres ejemplos bastante recientes. Encontramos el primero en 1984, cuando el historiador alemán Walter Burkert identificó diversas áreas específicas de la vida griega que habrían sido moldeadas por las civilizaciones de Oriente Próximo. Este investigador sostuvo, por ejemplo, que los nombres hebreos y asirios para designar a los griegos, *jawan* y *iawan* (jonio) respectivamente, evidenciaban un inconfundible contacto entre áreas específicas. En la *Odisea*, Homero menciona a los *phoinikes*, hombres de Sidón, como fabricantes de costosos recipientes metálicos. El equipo bélico de los hoplitas está estrechamente vinculado a las armas asirias. Los nombres griegos para las letras del alfabeto (alfa, beta, gama, etc.) son palabras semitas, al igual que otros préstamos: *chrysos* (=oro), *chiton* (=prenda, relacionado con el algodón). La unidad acadia de peso, la *mena*, se convirtió en la griega *mna*, y la palabra *harasu*, rascar o grabar, se transformó en *charaxai*, de la que proviene nuestro «carácter», en el sentido de letra grabada. La idea del juramento hipocrático proviene de los magos babilonios, afirma Burkert, así como la práctica de enterrar figuras guardianes bajo los edificios (algo que, como hemos visto, empezó con la cultura natufense). Todavía más polémica es la propuesta de que Asclepio podría ser *Az*(*u*)*gallat*(*u*), el «gran médico» de Acad, mientras que Lamia quizá fuera *Lamashtu*, el demonio femenino de Oriente Próximo. Por último (aunque su libro ofrece muchísimos ejemplos adicionales), Burkert encuentra similitudes entre la *Ilíada* y la *Odisea*, por un lado, y el poema de *Gilgamesh*, por otro.[628]

Más reciente (y más polémica) es la hipótesis de Martin Bernal, un profesor de la Universidad de Columbia en Nueva York, quien sostiene en su libro *Atenea negra* que el norte de África, y en particular el antiguo Egipto, muchas de cuyas dinastías fueron negras, fue la influencia predominante en la Grecia clásica. Bernal

afirma que el culto del toro se inició en Egipto antes de ser llevado a Creta en la civilización minoica. Y también apoya su trabajo en préstamos lingüísticos y similitudes entre, por ejemplo, escritos egipcios y *Las suplicantes* de Esquilo. Para Bernal el nombre Cefiso, empleado para río y riachuelos por toda Grecia, proviene de Kbh, que significa «fresco», «un nombre común para ríos en Egipto». En un capítulo sobre Atenas, argumenta que el nombre mismo de la ciudad se deriva del término egipcio HtNt: «En la antigüedad se identificaba constantemente a Atenea con la diosa egipcia Nt o Neit. Ambas eran divinidades vírgenes del agua, el tejido y la sabiduría». Y prosigue de este modo para analizar los estilos de la cerámica, los términos militares y el significado de las esfinges.[629] Bernal ha sido objeto de críticas aún más duras que Allan Bloom: su investigación ha sido considerada pobre y sus interpretaciones defectuosas, además se le reprocha el no haber publicado los posteriores volúmenes que había prometido.

El tercero que en épocas recientes ha señalado la influencia de otros pueblos sobre Grecia es M. L. West, en su libro *The East Face of Helicon: West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*. West confirma que existe un fuerte vínculo entre, por ejemplo, el poema de *Gilgamesh* y la *Ilíada*, entre Gilgamesh y Odiseo y entre la poesía de Safo y los poemas babilónicos.[630] Esto no disminuye el valor de los logros griegos, pero los sitúa en un contexto apropiado, y en este sentido West, con el permiso de Bernal, reafirma la idea de que, en general, Grecia debe más a Oriente Próximo y los Balcanes que al norte de África. Un trasfondo de este tipo es necesario ya que nos permite conocer dónde pudieron originarse las ideas griegas, pero ello no altera la importancia de esas ideas.

Aristóteles murió en el año 322 a. C. En 1962, Isaiah Berlin, el historiador de las ideas oxoniense, pronunció una serie de conferencias en Yale, luego reunidas en un libro, en las que señaló el gran cambio que sufrió Grecia tras la muerte del filósofo. «Más o menos dieciséis años después Epicuro empezó a enseñar en Atenas, y después de él, Zenón, un fenicio procedente de Citio, Chipre. Al

cabo de unos cuantos años, las suyas se han convertido en las escuelas filosóficas dominantes de Atenas. Fue como si la filosofía política se hubiera desvanecido de repente. No hay nada en ellas sobre la ciudad o sobre cómo educar a los ciudadanos para que realicen sus tareas… la noción de realización como un hecho necesariamente social y público desaparece sin dejar huellas. En un lapso de veinte años o menos encontramos, en lugar de la jerarquía, la igualdad; en lugar del énfasis en la superioridad de los especialistas, la idea de que el hombre puede encontrar la verdad por sí mismo y vivir una buena vida como cualquier otro hombre; en lugar del énfasis en las dotes intelectuales… se subraya ahora la voluntad, las cualidades morales, el carácter; en el lugar de la otra vida, la vida interior; en lugar del compromiso político… tenemos ahora una noción de autosuficiencia individual, un elogio de la austeridad, un énfasis puritano en el deber… se hace hincapié en que el mayor de todos los valores es la paz del alma, la salvación individual, algo que se obtiene no mediante un conocimiento acumulativo, no a través del aumento gradual de la información científica (como enseñaba Aristóteles)… sino a través de la conversión repentina: el resplandor de la luz interior. Los hombres empiezan a distinguirse entre convertidos y no convertidos».[631]

Éste es, sostiene Berlin, el nacimiento del individualismo griego, uno de los tres grandes giros en la historia del pensamiento político occidental (toparemos con los otros dos a su debido tiempo). Durante el período clásico, afirma Berlin, decir que los seres humanos eran esencialmente seres sociales es afirmar una banalidad: todos —filósofos, dramaturgos, historiadores—, daban por sentado que «la vida natural de los hombres es la vida institucionalizada de la *polis*». «Uno no debería decir que un ciudadano es dueño de sí mismo», afirma Aristóteles en la *Política*, «sino que todos pertenecen a la *polis*».[632] Epicuro, por su parte, afirma algo bastante diferente: «El hombre no está adaptado por naturaleza para la vida en comunidades cívicas».[633] Nada, añade, es un fin en sí mismo excepto la felicidad individual. La justicia, los impuestos, el voto: nada de ello tiene valor en sí mismo más allá de si resultan útiles para la felicidad del individuo. La independencia lo es todo. En el mismo sentido, después de Zenón, los estoicos buscaron la *aphatia*, la ausencia de pasión: su ideal era ser

impasibles, fríos, imparciales e invulnerables. «El hombre es un perro atado a un carro; si es inteligente correrá cuando lo haga éste».[634] Zenón, además de estoico y matemático, le decía a los hombres que miraran dentro de sí mismos, porque no había otro lugar adonde mirar, y que obedecieran las leyes de la naturaleza, pero ninguna otra. La sociedad era, básicamente, un estorbo para la principal meta de la vida: la independencia. Junto a sus seguidores defendió una libertad social absoluta, la promiscuidad sexual, la homosexualidad, el incesto, el canibalismo. La ley humana es irracional, «nada para el hombre sabio».[635]

Berlin estaba convencido de que las consecuencias de esta ruptura en la historia del pensamiento fueron inmensas. «Por primera vez la idea de que la política era una ocupación sórdida, no apta para hombres sabios y buenos, empezó a ganar terreno. La separación de la ética de la política se volvió absoluta;… Lo que importaba no era el orden público sino la salvación personal».[636] La mayoría de los historiadores, reconoce Berlin, están de acuerdo en considerar que lo que provocó este cambio fue la destrucción de tantas ciudades-estado a manos de los ejércitos de Filipo de Macedonia y su hijo Alejandro Magno, una devastación que convirtió en insignificante la idea de *polis*. Desaparecidos los antiguos puntos de referencia familiares, el hombre se vio rodeado por un vasto imperio: en semejante contexto, preocuparse por la salvación personal tenía mucho sentido y el hombre se refugió en su propio interior.[637]

Berlin discrepaba. Para él, todo ello había ocurrido demasiado rápido. Las *poleis*, además, no habían sido destruidas por Alejandro y, de hecho, habían surgido otras nuevas.[638] Berlin creía en cambio que el origen de las nuevas ideas se encontraba en Antifón, un sofista de finales del siglo V a. C., y en Diógenes, quien reaccionó contra la *polis* y propuso la creencia de que únicamente el hombre verdaderamente independiente es libre «y sólo la libertad proporciona la felicidad». Las necesidades más profundas del hombre sólo pueden satisfacerse mediante la construcción de una vida privada, en la que la felicidad y la dignidad se conquistan siguiendo las leyes de la naturaleza, que ignoran por completo los convenios artificiales.[639] De hecho, Berlin se pregunta si no sería ésta una idea importada de Oriente, ya que Zenón provenía de una

colonia fenicia en Chipre, Diógenes de Babilonia y otros de mente similar de Sidón, Siria y el Bósforo. («Ni uno sólo de los estoicos había nacido en la antigua Grecia»).

Cualquiera que hubiera sido su origen, esta revolución intelectual se compuso de cinco elementos centrales. Uno, el divorcio entre ética y política. «La unidad natural no es ya el grupo… sino el individuo. Lo que cuenta son sus necesidades, sus propósitos, sus soluciones, su destino». Dos, la única vida auténtica es la vida interior: la vida exterior es prescindible. Tres, la ética es la ética del individuo, lo que concede un nuevo valor a la privacidad y conduce a una de las principales concepciones de la libertad que hoy defendemos, esto es, la de que existen fronteras más allá de las cuales el estado no está autorizado a aventurarse. Cuatro, la política se degradó y pasó a ser una actividad indigna de un hombre con verdadero talento. Y cinco, surgió una división fundamental entre la creencia en que existe un vínculo común entre las personas, una unidad vital, y la de que todos los hombres son islas. Podemos estar seguros de que, desde entonces, ésta ha sido una diferencia política fundamental para los seres humanos.

Lo «clásico» es en sí mismo una idea. En el siglo XXI, es un calificativo que sugiere excelencia y gusto: música clásica; *rock* clásico; esta o esa lista de «los clásicos» de determinada casa editorial, los libros de todos los tiempos con los que deberíamos estar familiarizados; incluso automóviles «clásicos», una categoría ya establecida en las subastas de coches. Cuando describimos algo como «un clásico» estamos afirmando que es lo mejor en su tipo, que es lo suficientemente bueno como para perdurar en el futuro como modelo. Sin embargo, cuando hablamos de la Grecia clásica, nos referimos a Grecia, en general, y a Atenas, en particular, en el siglo V a. C., a los nombres y las ideas que hemos reseñado en este capítulo.[640] Ideas y prácticas que fueron en su momento completamente novedosas, pero que resistieron el paso del tiempo, como insiste Allan Bloom. En el capítulo 9 veremos que fue la reverencia de los romanos hacia el estilo de vida de los griegos lo que dio origen a la noción de los «clásicos», la idea de que vale la pena preservar y aprovechar lo mejor que ha sido pensado, escrito,

esculpido y pintado en el pasado. Tenemos mucho que agradecer a los romanos, pero acaso su devoción por los griegos sea la mejor respuesta que podamos ofrecer a quienes atacan a Allan Bloom y a los que como él defienden los logros de unos «machos europeos blancos muertos» que vivieron en una pequeña ciudad-estado hace dos mil quinientos años. He aquí unas palabra del historiador de la ciencia alemán Theodor Gomperz: «Prácticamente toda nuestra educación intelectual tiene su origen en los griegos. Un completo conocimiento de sus orígenes es un prerrequisito indispensable para *liberarnos* de su aplastante influencia».[641]

Capítulo 7

LAS IDEAS DE ISRAEL, LA IDEA DE JESÚS

En el año 597 a. C. sobrevino finalmente el desastre que durante años se había cernido sobre Israel. Dirigidos por el rey Nabuconodosor, los babilonios asediaron con éxito Jerusalén, capturaron al rey y nombraron a su propio gobernador. Según el Libro Segundo de los Reyes, el rey babilonio «deportó a todo Jerusalén, a todos los jefes y notables, diez mil deportados, a todos los herreros y cerrajeros; no dejó más que a la gente pobre del país».[642] Peor aún, el gobernante nombrado resultó ser tan impopular que los levantamientos continuaron y la ciudad fue sitiada de nuevo. Cuando la ciudad hambrienta cayó por segunda vez en el 586 a. C., las consecuencias fueron terribles: los babilonios desataron el caos en la ciudad y lo saquearon todo, incluido el Templo. Algunos escaparon, pero otros fueron hechos prisioneros y llevados al exilio. «Desde esa fecha en adelante, habría más judíos viviendo fuera de Palestina que dentro de sus fronteras».[643]

Es difícil saber con certeza a cuánta gente afectaron estos hechos. Aunque el libro de los Reyes habla de diez mil, las cifras que nos proporciona Jeremías son más modestas: el total ascendería a unos cuatro mil seiscientos (832 de ellos en el año 586 a. C.). Es posible, sin embargo, que estas cifras se refieran sólo al número de hombres adultos, con lo que quizá el total esté cercano a los veinte mil deportados. En cualquier caso, el que se tratara de un grupo relativamente reducido facilitó que posteriormente los exiliados judíos pudieran mantener su cohesión como grupo con mayor facilidad.

Para ellos, en cualquier caso, esta desgracia fue un verdadero cataclismo. Como ha notado Paula Fredericksen, una de las conclusiones que los judíos habrían podido sacar de la catástrofe, «y acaso la más realista», era que quizá su Dios era en realidad mucho

menos poderoso que los dioses de sus vecinos. Sin embargo, lo que ocurrió fue todo lo contrario y la conclusión de los judíos fue diametralmente opuesta: su tragedia confirmaba lo que los profetas habían predicho, es decir, que Israel se había apartado de su alianza con Yahveh y que estaba siendo castigado por ello. Esto implicaba que los judíos necesitaban modificar de forma radical su comportamiento, y el exilio les proporcionaba un espacio especialmente adecuado para ello.[644]

El surgimiento del judaísmo como tal debe mucho al exilio en Babilonia, aunque es importante señalar que los judaísmos actuales han evolucionado en relación a él de la misma forma en que, digamos, el cristianismo contemporáneo lo ha hecho respecto del cristianismo primitivo. (El judaísmo que conocemos hoy no se estableció hasta aproximadamente el año
200 d. C.).
El cambio más importante fue que, al carecer de un territorio propio y de un líder político o espiritual, los judíos se vieron obligados a buscar una nueva manera de preservar su identidad y especial relación con su Dios. La respuesta la encontramos en sus escritos. Cuando los judíos partieron hacia el exilio, no existía el Antiguo Testamento o la Biblia hebrea que conocemos en nuestros días. En su lugar, los judíos poseían una colección de rollos en los que se hallaba registrada la ley civil, así como una tradición en torno a los Diez Mandamientos, un libro de otras leyes religiosas que se consideraba compilado por Moisés, otros rollos como el Libro de las Guerras y, por fin, los dichos de sus profetas y los salmos que se cantaban en el Templo.[645]

En el pasado, los escribas no habían gozado de especial prestigio. Ahora, a medida que el libro se iba convirtiendo en un elemento central para la fe, el estatus de éstos aumentó considerablemente. Durante un tiempo, de hecho, adquirieron más importancia que los sacerdotes, ya que contaban con el patrocinio de mercaderes ricos que les financiaban para que pusieran por escrito las tradiciones judías y crearan así el material que mantendría unido al pueblo. Por otro lado, muchos de sus correligionarios veían la escritura como una actividad cercana a la

magia, y posiblemente le atribuían un origen divino. Y, por supuesto, además de escribir, los escribas sabían leer. En Mesopotamia se toparon con muchos textos redactados por los sumerios, los asirios y los babilonios y, llegado el momento, los tradujeron. De esta forma entraron en contacto con otras culturas y otras creencias religiosas que les influyeron.

No obstante, no fueron sólo las tradiciones escritas las que se consolidaron en el exilio. Fue en este período cuando empezó a insistirse en ciertas leyes relativas a la dieta y en la circuncisión como modos de «distinguir de manera irrevocable a los judíos de los paganos».[646] (Otros pueblos de la antigüedad, como los egipcios, practicaban la circuncisión, y los sirios, por ejemplo, se abstenían de comer pescado). También aprovecharon el contacto con los babilonios, que poseían una astronomía muchísimo más desarrollada, para actualizar el año litúrgico judío y diseñar un ciclo de festividades regulares: la Pascua (que significa «paso» y conmemora la llegada del Ángel del Señor que ayudó a los israelitas a cruzar el mar Rojo para alcanzar la Tierra Prometida y, por tanto, la fundación del estado); Pentecostés (la entrega de las leyes, la fundación de la religión); y el Día de la Expiación, anticipación del Día del Juicio. También fue en esta época cuando el Sabbath, al que ya se había referido Isaías, adquirió un nuevo significado (algo que se infiere del hecho de que, según los registros conservados, el nuevo nombre más popular en esta época fue «Shabbetai»). *Shabbatum*, como señalamos en un capítulo anterior, fue originalmente una palabra y una costumbre babilónica, que significaba «día de luna llena» y señalaba el día en que no se trabajaba.[647] Hay incluso algunos testimonios que sugieren que la idea de una «alianza» con Dios surgió en el exilio, lo que evocaría una antigua idea presente en el zoroastrismo y que, como veremos, configuraría la fe del hombre que finalmente liberaría a los judíos de su exilio, Ciro el Grande.

El exilio se prolongó desde el año 586 a. C. hasta el año 538 a. C., por lo que no alcanzó a durar medio siglo. No obstante, su influencia en las ideas judías fue profunda. Según los libros de Jeremías y Ezequiel, la mayoría de los exiliados fueron llevados

hasta la mitad sur de Mesopotamia, cerca de la misma Babilonia. Se les permitió construir casas y llevar granjas, también podían practicar libremente su religión, si bien no se ha encontrado ningún templo judío en Babilonia. Muchos judíos parecen haber tenido éxito como mercaderes y en las tablillas comerciales de la época, escritas en cuneiforme, se observa un aumento del número de nombres judíos.[648]

Si el exilio estuvo lejos de ser oneroso, la situación de los judíos mejoró notablemente cuando, en el año 539 a. C., una alianza de persas y medos, unidos bajo Ciro el Grande, el fundador del imperio aqueménida, conquisto a los babilonios. Aunque profesaba el zoroastrismo, Ciro toleraba las demás religiones y no tenía ningún interés en mantener cautivos a los judíos. En 538 a. C., éstos fueron liberados (si bien muchos se negaron a salir, por lo que Babilonia continuaría siendo el centro de cultura judía durante milenio y medio).[649]

Las Escrituras hebreas nos dicen que el regreso del primer contingente de cautivos resultó ser más duro que el exilio. Los descendientes de los israelitas pobres, a los que los babilonios no se habían molestado en deportar cincuenta años antes, no se mostraron muy acogedores y no pensaban que fuera necesario invertir en la construcción de nuevas murallas para la ciudad. Un segundo grupo de exiliados, mucho mayor que el primero, dejó Babilonia en 520 a. C. Según la Biblia, lo formaban más de cuarenta y dos mil personas, acaso el doble de los que habían sido llevados al cautiverio originalmente. Este grupo contaba con el apoyo de Darío, el hijo de Ciro, pero incluso así la reconstrucción de Jerusalén no se reinició hasta el año 445 a. C. Fue entonces cuando llegó Nehemías, un judío rico muy respetado en la corte persa, que se había enterado de la lamentable situación de Jerusalén. Nehemías reconstruyó las murallas y el Templo e introdujo cambios para ayudar a los pobres. Sin embargo, como afirma Robin Lane Fox, «aunque entre el pueblo aparece como alguien que posee un amplio conocimiento de la ley mosaica, en ningún momento alude a una autoridad escrita».[650]

El consenso general es que debemos la primera referencia a la existencia de unas Escrituras a Esdras, un sacerdote con muy buenas relaciones en Babilonia. Al igual que Nehemías, Esdras había sido

funcionario de la corte persa en Mesopotamia, y había llegado a Jerusalén en el año 398 a. C. «con una carta real de respaldo, algunos regalos espléndidos para el Templo y una copia de la ley de Moisés».[651] Según estudiosos como Lane Fox, es sólo entonces cuando «por primera vez se apela a "lo que está escrito"». De lo que podemos concluir que un editor anónimo habría comenzado a amalgamar los distintos rollos y escrituras en un relato y una ley únicos. Mientras que aproximadamente hacia el año 300 a. C. los griegos ya contaban con una versión autorizada de Homero, las Escrituras hebreas (el Antiguo Testamento de los cristianos) no se completaron hasta 200 a. C., cuando personajes como Ben Sirá, responsable del Eclesiástico y primer autor judío cuyo nombre conocemos, se refiere al «libro de la alianza del Dios Altísimo, la Ley que nos prescribió Moisés».[652] Como hemos mencionado antes, la idea de una alianza con Dios, un aspecto fundamental del judaísmo, quizá haya sido adaptada de las creencias zoroástricas de Mesopotamia. Tras el exilio, la alianza que dominaba la vida judía quedaría ligada al libro, lo que supuso realizar un gran esfuerzo para alcanzar un estricto acuerdo y determinar qué textos se incluirían en él y cuáles, en cambio, quedarían excluidos. Los judíos tenían que establecer un canon. Éstos fueron los primeros pasos hacia la compilación de la Biblia, para muchos, el libro más influyente de todos los tiempos.

La palabra «canon» es de origen sumerio, se aplicaba a la «vara», a lo recto y erguido. Tanto los acadios como los egipcios tenían cánones. Éstos contaban con especial importancia en Egipto, donde el Nilo crecía con regularidad e inundaba las propiedades, destruyendo sus límites. Un registro preciso iba a ser, por tanto, un bien preciado, y éste fue el significado inicial del canon. Por otro lado, el visir, encargado de los archivos, era también el responsable del sistema judicial; de aquí que se difundiera el uso de la palabra "canon" con el significado de "norma tradicional", invariable.[653] En Grecia ocurrió algo semejante: la palabra *kanon* designaba también una vara recta, y su significado se amplió para abarcar también normas abstractas e incluso las reglas que dictan el modo correcto de componer poesía o música.[654] Las ideas de Platón acerca de las formas ideales también se adaptaban con facilidad a la idea de un canon: las grandes obras obedecían a estas reglas. En la

Grecia clásica canon podía aplicarse bien fuera a obras individuales o a colecciones completas. Policleto escribió un canon sobre la figura humana. Con todo, los judíos fueron quienes aplicaron por primera vez el término a la escritura. Para ser incluidos en su canon, un texto debía haber sido inspirado por Dios.

El efecto del desarrollo de las Escrituras sobre los judíos los diferenció de otros pueblos como, digamos, los griegos o, más tarde, los romanos. Como hemos visto en el capítulo anterior, la Grecia de los siglos V, IV y III a. C. fue testigo de la evolución de la filosofía, el pensamiento crítico, el teatro trágico, la historia escrita y, también, de un alejamiento cada vez mayor de las creencias religiosas. En Israel ocurrió todo lo contrario: a medida que la gente empezó a aprender a leer y a encontrar placer en los libros, éstos se hicieron cada vez más populares. Dado que gran parte de ellos eran de carácter profético y (a diferencia de lo que sucedió en Grecia) no se inspiraban en la mitología o la observación, había un espacio mucho más amplio para interpretar qué era exactamente lo que los profetas habían querido decir. Los comentarios de la Biblia proliferaron y, con ellos, aumentó el nivel de confusión respecto al significado real de las Escrituras. Muchos rollos eran considerados sagrados, en especial los más antiguos, que contenían el nombre de Dios, YHVH. Posteriores textos habían optado por excluir este nombre por temor a que los gentiles pudieran emplearlo en sus conjuros. No mencionar el nombre también era un modo de sugerir que Dios no puede ser definido o limitado.[655]

Josefo, un líder judío nacido hacia el año 37 d. C. y que luego se convertiría en ciudadano romano, escribió dos célebres historias sobre los judíos, *La guerra de los judíos* y *Las antigüedades judías*. En su obra, este autor identifica veintidós libros como Escrituras, aunque para entonces también había muchos otros libros no canónicos. Josefo sostiene que esos veintidós libros «están justamente autorizados y contienen el registro de toda la historia». Cinco de ellos contienen leyes, trece versan sobre historia y cuatro son «libros de himnos a Dios y preceptos para la conducta humana» (Salmos, Proverbios, Cantar de los Cantares y Eclesiastés). Sólo los dos primeros grupos, afirma, están escritos por profetas.[656] Es posible que el número de veintidós haya sido elegido por ser

también el de las letras del alfabeto hebreo (volvemos a toparnos con la numerología). Sin embargo, todo indica que en la época de Jesús no existía aún un canon de Escrituras definitivo, lo que nosotros llamaríamos una «versión autorizada». De un mismo libro podían existir varias versiones con fórmulas y expresiones diferentes e incluso de distinta extensión (de algunos textos, como el de Ezequiel, se daba una extensa y otra más corta), y había un gran desacuerdo respecto a su significado.[657]

Lo que los cristianos denominan Antiguo Testamento es para los judíos el Tanaj, en realidad, un acrónimo derivado de los tres tipos de sagradas escrituras reunidas en el libro: *Torá* (la ley), *Neviim* (los profetas) y *Ketuvim* (los escritos). En las primeras versiones griegas de la Biblia los cinco libros que conforman la Torá eran conocidos como el Pentateuco.[658] La división de los textos en capítulos y versículos no fue una ocurrencia de los autores originales, sino una innovación muy posterior. El orden de los libros de la Biblia hebrea es diferente del que presenta el Antiguo Testamento cristiano; el Antiguo Testamento católico, a su vez, incluye los llamados libros deuterocanónicos, ausentes del Antiguo Testamento protestante.[659]

Existe una cantidad enorme de investigaciones sobre la escritura del Antiguo Testamento. Estos estudios han «revelado», entre otras cosas, cuándo se pusieron por escrito por primera vez los textos, cuántos autores intervinieron en su composición y, en algunos casos, dónde fueron elaborados. Por ejemplo, actualmente los estudiosos creen que la Torá se compone de cuatro «estratos», reunidos hacia finales del siglo IV a. C. (es decir, después del exilio). Esto se infiere del hecho de que el Génesis, a pesar de ir en primer lugar en el esquema bíblico de la historia, no fuera conocido por los primeros profetas, cuyos libros, ambientados entre mediados y finales del siglo VIII a. C., no mencionan absolutamente nada sobre la Creación, Adán, Eva o (para los cristianos) la Caída, pese a describir muchas de las experiencias de los antiguos israelitas. Las pruebas de escritura que han sido encontradas por los arqueólogos en siete yacimientos de Judá, y que datan de siglos anteriores, son invariablemente materiales de tipo económico (relacionados con entregas de vino y de aceite) o vinculados a cuestiones administrativas o gubernamentales. Además, la *Teogonía* de Hesíodo (*c.*

730-700
a. C.) contiene algunas ideas que se solapan a grandes rasgos con las del Génesis. Por ejemplo, en la *Teogonía*, Pandora, la primera mujer, es creada a partir del hombre, como ocurre con Eva en la Biblia. En el año 620 a. C., en Atenas, el primer código jurídico escrito en griego fue esbozado por Dracón. ¿Sirvió éste de inspiración para la Torá israelita? La historicidad (o no historicidad) de las primeras partes de las Escrituras hebreas ha sido también puesta en duda debido a que no hay fuentes independientes que corroboren la existencia de figuras como Moisés, a pesar de que la presencia de otros personajes del mismo período sí se encuentra bien atestiguada. Por ejemplo, el Éxodo que dirigió debió de tener lugar entre 1400 y 1280 a. C., una época de la que conocemos con certeza los nombres de los reyes de Babilonia y Egipto, así como muchas de sus acciones, y de la que se han hallado restos identificables. Sin embargo, la primera figura bíblica cuya existencia podemos corroborar en fuentes independientes es el rey Ajab, que se enfrentó al rey asirio Salmanasar III en el año 853 a. C.

Podemos ir aún más lejos. De acuerdo con arqueólogos que han realizado excavaciones en Israel (algunos de ellos israelíes, otros no) no existen pruebas arqueológicas de la existencia de ninguno de los patriarcas (Abraham, Noé, Moisés o Josué) y tampoco del exilio judío en Egipto, del Éxodo heroico y de la violenta conquista de Canaán. Para la mayoría de los expertos en la Biblia, la cuestión no es si personajes como Abraham existieron realmente, sino si las costumbres e instituciones que aparecen en las narraciones bíblicas son históricas; y no si el Éxodo y la conquista tuvieron lugar exactamente como se relata en la Biblia, sino de qué tipo de éxodo y de conquista pudo tratarse. Además de todo esto, no hubo alianza entre los judíos y Dios y, lo que es aún más importante, Yahveh, el Dios de los Judíos, no fue un tipo de ser sobrenatural totalmente distinto, como aseguran siempre los israelitas, sino uno entre una gran variedad de deidades de Oriente Próximo, y que, hasta mediados del siglo VII a. C., tenía una esposa: el judaísmo no fue siempre una religión monoteísta.[660] Más aún, investigaciones muy recientes han planteado dudas incluso sobre la existencia de David y Salomón y la «Monarquía Unida», la época dorada de la historia judía en la que, según la Biblia, las doce tribus vivieron bajo un rey,

una era que habría comenzado hacia el siglo XII a. C., con ciudades tan grandes como Meguiddó (Armagedón), Jasor y Yizreel. Según este punto de vista, David y Salomón, en caso de haber sido reyes, fueron gobernantes menores, no los grandes constructores de palacios que dominaron la región que actualmente ocupa el estado de Israel y de los que tanto se habla en la Biblia.[661] La «era dorada de Salomón» es particularmente problemática en términos históricos.

Lo que ha socavado de forma más contundente la autoridad de la Biblia es que, gracias al desarrollo de la arqueología, hoy sabemos que relatos supuestamente ambientados en la Edad del Bronce, esto es, hacia 1800 a. C., describen en realidad el mundo de la Edad del Hierro y, por tanto, posterior a 1200 a. C. Los topónimos bíblicos son nombres de la Edad del Hierro; los filisteos (palestinos) no aparecen mencionados en textos pertenecientes a otras tradiciones hasta 1200 a. C. aproximadamente, y pese a que la Biblia los menciona ya en el capítulo 24 del Génesis, los camellos no fueron domesticados hasta finales del segundo milenio a. C.[662]

Contamos, además, con el trabajo de Israel Finkelstein. Profesor de arqueología de la Universidad de Tel Aviv, Finkelstein es probablemente el arqueólogo más carismático y polémico de su generación. Su contribución es doble. Tradicionalmente, es decir, de acuerdo con la Biblia, los israelitas llegaron a Canaán desde el extranjero y, ayudados por su dios, Yahveh, vencieron a los filisteos (o palestinos) entre los siglos XIII y XII a. C., tras lo cual establecieron el glorioso imperio de David y Salomón en los siglos XII y XI a. C. Esta «Monarquía Unida» de Samaria, al norte, y Judea, al sur, se habría prolongado hasta el siglo VI a. C., cuando los babilonios conquistaron Israel y se llevaron a los judíos a Mesopotamia como esclavos, el «segundo exilio». Ahora bien, la cuestión es que en la actualidad prácticamente no hay ninguna prueba arqueológica que respalde esta concepción. No hay vestigios en la región de la breve campaña militar de conquista dirigida por Josué y tampoco de ciudades saqueadas o incendiadas. De hecho, hoy sabemos que muchas de las ciudades que según afirma la Biblia fueron conquistadas por Josué —por ejemplo, Arad, Ay y Gabaón— no existían en aquella época. Al mismo tiempo, hay bastantes evidencias de lo contrario, es decir, de que la vida siguió como

siempre, sin alteraciones de ningún tipo. Arqueólogos anteriores habían sostenido que la súbita aparición de cierto tipo de cerámica (jarrones con un cuello distintivo) y de la casa de cuatro habitaciones eran indicios de que la región había experimentado un repentino influjo del exterior, esto es, de la llegada de los israelitas. No obstante, investigaciones posteriores han demostrado que ambos desarrollos maduraron a lo largo de cerca de ciento cincuenta años en distintos lugares y, en muchos casos, antes de la fecha propuesta para la llegada de los israelitas. Si esta perspectiva es correcta, ello significaría, evidentemente, que la Biblia está equivocada por completo en un asunto de primer orden, a saber, su esfuerzo por mostrar lo *diferentes* que eran los judíos de todos los demás pueblos de la región. Según esta reciente teoría, los judíos no habrían llegado a Canaán desde fuera y sometido a la población indígena, como cuenta la Biblia, sino que eran sólo una tribu local con sus propios dioses (en plural), como muchas otras, que progresivamente fue separándose del resto.[663]

Esto resulta importante en tanto que respalda la idea de que la Biblia fue obra de judíos que habían regresado a la región tras el «segundo exilio» en Babilonia (el «primero» habría tenido lugar en Egipto) y que habrían compilado una narración con dos objetivos en mente. Primero, dar a entender que en la historia antigua ya había un precedente de judíos que llegaban del exterior y se apoderaban de la tierra; y segundo, justificar su reclamación de la tierra mediante la Alianza con Dios, un invento que implicaba que los israelitas necesitaban un Dios especial, muy diferente de cualquier otra deidad venerada en la región.[664]

Es en este contexto en donde se encuadra el reciente trabajo del doctor Raz Kletter. Kletter, investigador de los servicios arqueológicos israelíes, ha culminado hace poco tiempo un examen cuidadoso de no menos de ochocientas cincuenta figurillas que han sido desenterradas durante las últimas décadas. Estas figurillas, usualmente pequeñas, hechas de madera o moldeadas en arcilla, tienen pechos exagerados y, por lo general, fueron concebidas para ser vistas sólo de frente. Muchas están rotas, quizá a causa de algún ritual, y son bastantes las que fueron descartadas y arrojadas entre los desperdicios. Otras, en cambio, se hallaron en *bamot*, espacios abiertos sagrados. Todas fueron creadas entre los siglos VIII y VI a. C.

Nadie sabe por qué estas figurillas se encontraban donde fueron halladas, o por qué tienen la forma que tienen. Hay también una serie de figuras masculinas —cabezas o cuerpos completos—, sentadas sobre caballos. Según el doctor Kletter y también Ephraim Stern en su magistral investigación *Archaeology of the Land of the Bible* (volumen 2), las figurillas representan a Yahveh y su consorte Astarté. (La personificación femenina de la «Sabiduría» es presentada como consorte del Dios bíblico en Proverbios, 8.) El profesor Stern sostiene que estas figurillas israelitas y *bamot* no son tan diferentes de las halladas en países vecinos y concluye que representan un estadio intermedio en el desarrollo del judaísmo, entre el paganismo y el monoteísmo, que denomina «yahvismo pagano». La relevancia de estas figurillas reside en la época de la que proceden y en el hecho de que no haya diferencias sustanciales entre ellas y las de otros países. Son estas las que parecen respaldar la idea de que el judaísmo completamente desarrollado no surgió hasta el exilio babilonio. En resumen: fue durante el «segundo exilio» cuando los israelitas convirtieron a Yahveh en un dios especial, único, para justificar su derecho a la tierra.[665]

Por supuesto, hay quienes se oponen a esta hipótesis, con argumentos igualmente sólidos. Si la Universidad de Tel Aviv es en este ámbito el centro de los radicales, la Universidad Hebrea de Jerusalén es el centro de los conservadores. Amihai Mazar, profesor de arqueología en esta última institución y autor de *Archaeology of the Land of the Bible* (volumen 1), admite que muchos de los primeros libros de las Escrituras hebreas, particularmente en lo concerniente a los patriarcas, no pueden ser considerados una fuente fiable. Sin embargo, no cree que deba irse mucho más lejos. En primer lugar, el profesor Mazar nos remite a la estela de Meneptah, actualmente en el Museo de El Cairo. Una estela es una losa de piedra que contiene inscripciones y Meneptah fue un faraón egipcio. Esta estela data de 1204 a. C. y describe cómo los egipcios conquistaron varias ciudades en la región que hoy es Israel, incluidas Ascalón y Guézer. Pero la estela también describe la destrucción de «el pueblo de Israel». Mazar cita a continuación el descubrimiento de la estela de Tel Dan en 1993, que contiene una inscripción en arameo que alude a «Beit David», o la Casa de David, en el sentido de «dinastía», y que habría sido realizada en el siglo IX

a. C. Este monumento, sostiene, respalda el relato tradicional que encontramos en la Biblia.[666] Ahora bien, aunque las revisiones de la cronología de la Biblia y su significado son necesarias, como ha subrayado William Foxwell Albright, lo que nadie discute es el hecho de que el monoteísmo fue una creación única de los israelitas en Oriente Próximo.

La primera parte del Tanaj hebreo, los cinco libros desde el Génesis hasta el final de Números, se ocupa del período que va desde la Creación hasta la llegada de los hebreos a la Tierra Prometida. Los estudiosos consideran que esta sección tuvo cuatro fuentes diferentes que fueron refundidas por una quinta, un editor que intentó imponer cierta unidad al conjunto entre los años 520 y 400 a. C. El siguiente segmento lo componen ocho libros, desde el Deuteronomio hasta el Segundo Libro de los Reyes. La «unidad subyacente» a estos libros ha llevado a que muchos académicos consideren que, con excepción de Rut, fueron escritos por un único autor, el llamado Deuteronomista o D. El tema que une estos libros lo proporcionan los profetas y su preocupación por que Israel sea un día expulsada de la tierra, lo que lleva a los estudiosos a pensar que estos libros tuvieron que haber sido escritos *después* de que ese terrible acontecimiento hubiera ya tenido lugar: en otras palabras, estos libros habrían sido escritos *en* el exilio hacia mediados del siglo VI a. C.[667] La tercera sección va desde Crónicas hasta Esdras y Nehemías, libros que relatan el regreso del exilio y el reestablecimiento de la ley en la tierra de Israel. Su autor es denominado, por lo general, el Cronista y sus libros habrían sido compuestos y editados hacia el 350 a. C. Los demás libros de la Biblia hebrea habrían sido compuestos por distintos autores en distintos momentos, desde aproximadamente el 450 a. C. hasta el 160 a. C., cuando se escribe Daniel, el más reciente de todos.[668]

En los capítulos 4 y 5 de este libro hemos visto que la antigua literatura babilónica cuenta con historias bastante similares a algunos relatos bíblicos: el niño entre los juncos, por ejemplo, o el diluvio, en el que dos elegidos construyen un barco para reunir en él a una pareja de cada especie del reino animal. Con todo, uno de los hechos más sorprendentes de las Escrituras hebreas es que nos

ofrecen dos relatos contradictorios sobre la Creación. En los primeros capítulos del Génesis, Dios crea el mundo en seis días y descansa el séptimo. Separa la luz de la oscuridad, los cielos de la tierra, ordena que brillen el sol y las estrellas y luego crea los árboles y la hierba y, después, las aves, las criaturas marinas y los animales terrestres. A continuación, crea a los humanos a su imagen, los divide en hombres y mujeres y les encomienda reinar sobre los animales y comer frutas y verduras: «la primera creación es vegetariana».[669] Más adelante, sin embargo, encontramos en el Génesis un segundo relato de la creación. En éste, Dios crea al hombre a partir del polvo del suelo (en hebreo *'adamah*). Este relato de la Creación es específicamente masculino y, en él, el hombre existe antes de las demás criaturas vivientes, incluidas las plantas. Es sólo cuando Dios advierte que el hombre está solo cuando crea a los animales y se los presenta para que les dé nombre. Luego crea a la mujer a partir de una de las costillas del hombre y la denomina *wo-man* («fuera del hombre»).[670] Las dos versiones son muy diferentes y siempre han desconcertado a los estudiosos. En el siglo XVII, como señalamos en el prólogo, Isaac La Peyrère sugirió que la primera creación se refería a los pueblos no judíos y la segunda a la raza de Adán en particular. Esto explicaba toda una serie de anomalías, como el hecho de que hubiera seres humanos en el Ártico y en las Américas, lugares que la Biblia no menciona y de los que el Viejo Mundo no tuvo noticia hasta la era de los descubrimientos. La idea de que la verdad quizá era más prosaica no sería propuesta hasta 1711, cuando un pastor alemán, H. B. Witter, apuntó que los dos relatos de la creación en el Génesis habían sido escritos por personas distintas en momentos diferentes.[671] Existe una división similar en la relación de la llegada de los antiguos hebreos a la tierra prometida. Según una primera versión, los descendientes de Abraham son llevados a Egipto y luego, liderados por Moisés, atraviesan el desierto para llegar a Canaán. En la otra narración, la tierra es colonizada desde el oriente sin que se mencione ninguna vez a Egipto. La Biblia contiene otras incongruencias similares, pero esta disparidad de versiones es una característica común a otras religiones.

La inconsistencia se explica en parte por la existencia de dos fuentes principales para los primeros libros de la Biblia, que según el nombre que atribuyen a Dios se denominan E, o Elohísta, y J, o Yavista, y en parte por la intervención de un editor posterior que habría intentado limar las diferencias. A E se lo considera la fuente primaria, aunque el material que aporta sea menor que el procedente de J. Y, de hecho, en ocasiones J parece estar respondiendo a E. Estas fuentes primarias se remontarían al siglo VIII a. C., aunque algunos investigadores prefieran hablar del siglo X a. C. J es la fuente que refiere la existencia de una relación especial entre Dios y los judíos, aunque no menciona ninguna alianza en torno a la tierra. Ésta es la razón por la que se considera que la Alianza es una invención surgida en el siglo VI a. C., cuando, durante el exilio en Babilonia, los judíos conocieron las creencias zoroástricas.[672] Al tercer autor de la Torá se le denomina P o Sacerdote (en alemán «Priester»), quien quizá (algunos estudiosos lo ponen en duda) habría refundido E y J y añadido su propio material, relativo, principalmente a las leyes para los rituales y los diezmos. P también se refiere a Dios como Elohim, no como Yahveh.[673]

En años posteriores, tras el exilio, la responsabilidad de conservar con exactitud la Tanaj recayó en los *masoretas*, familias de eruditos y escribas encargados de copiar fielmente los textos antiguos. Éste es el motivo por el que las Escrituras canónicas recibirían el nombre de Texto Masorético. Después del descubrimiento de los Rollos del mar Muerto en Qumran tenemos alguna idea de cómo variaron las Escrituras en la antigüedad (de los ochocientos rollos, unos doscientos son libros bíblicos). Sabemos, por ejemplo, que la versión de la Torá que usaban los samaritanos, una tribu del norte que, en su mayoría, *no* había ido al exilio, difiere del Texto Masorético en, aproximadamente, unos seis mil puntos. De éstos, el texto samaritano comparte unos mil novecientos con la versión Septuaginta.[674] Un ejemplo nos permitirá entender lo importante que puede ser el control editorial. En la escritura hebrea, en la que sólo se escriben las consonantes, la ausencia de vocales favorece en muchas ocasiones el error. La mayoría de las palabras hebreas están formadas por raíces de tres letras, que pueden construirse de diversos modos para crear familias

de palabras que se refieran a cosas similares. Esto hace que el hebreo sea una lengua muy eficaz en algunos contextos, una palabra es suficiente allí donde el inglés o el castellano tendrían que usar tres o cuatro. Pero confundirse es sencillo. Consideremos, por ejemplo, la conocida historia de David y Goliat. Durante su célebre enfrentamiento, se describe a Goliat provisto de armadura y casco. Los descubrimientos arqueológicos han revelado que los cascos del período estaban provistos de un saliente que cubría la nariz y la frente del guerrero. ¿Cómo es posible entonces que la piedra que David lanzó con su honda hubiera golpeado en la frente de Goliat y le hubiera matado? Una posible respuesta es que *metzach*, la palabra hebrea que significa frente, puede confundirse fácilmente con *mitzchah*, espinillera. Ambas provienen de la misma raíz: *m-tz-ch*. David habría arrojado su piedra de tal modo que se alojara entre la espinillera y la pierna de Goliat, lo que le habría impedido doblar su rodilla y hecho perder el equilibrio; entonces David se habría abalanzado sobre él para matarle.[675]

Los *Neviim*, o libros de los profetas, se dividen en «profetas anteriores» —Josué, Jueces, Samuel y Reyes, libros cuya construcción es principalmente narrativa—, «profetas posteriores» —a los que nos hemos referido en el capítulo 5: Isaías, Jeremías y Ezequiel— y los denominados doce profetas menores. Ben Sirá, que escribe hacia 180 a. C., se refiere a «los doce profetas», por lo que es posible que para esa fecha esta sección de la Tanaj ya estuviera establecida.[676] Los *Ketuvim* son fundamentalmente «literatura sapiencial» y obras poéticas, como los Salmos, el Eclesiastés y el libro de Job. Se trata de obras muy posteriores en relación a las que componen el resto de libros de la Tanaj y quizá entraron a formar parte del canon cuando Antíoco Epífanes, un sucesor de Alejandro Magno, persiguió a los judíos a mediados del siglo II a. C. Antíoco intentó imponer las costumbres y cultos griegos y destruir las Escrituras hebreas, y es posible que, como reacción, los *Ketuvim* hubieran sido aceptados dentro del canon. Al comienzo del Eclesiástico (libro que para los judíos y los cristianos protestantes forma parte de los Apócrifos y que no debe confundirse con el Eclesiastés), Ben Sirá menciona tres tipos de escritura distintos: la

Ley, los Profetas y los «otros libros». Dado que el Eclesiástico se tradujo al griego hacia el 132 a. C. (la traducción la habría realizado el nieto del autor), podemos dar por sentado que el canon hebreo ya había adquirido para entonces una forma más o menos estable.[677] Ahora bien, el grado de «oficialidad» de este canon es una cuestión polémica. Los Rollos del mar Muerto, descubiertos en Qumran después de la segunda guerra mundial, conforman un conjunto de textos muy variado, lo que sugiere que en la época había un amplio abanico de escrituras, algunas de ellas muy diferentes del Texto Masorético. Aunque para la época en que Jesús vivió existía «un» canon de escrituras, no hay razón para suponer que éste fuera «único» y que el uso de textos sagrados diferentes no estuviera difundido.[678]

La Septuaginta o versión de los Setenta, la traducción griega de la Tanaj, es un ejemplo relevante en esta discusión. En el siglo III a. C., el rey Ptolomeo Filadelfo, de Alejandría
(285-247
a. C.), tenía la mejor biblioteca del mundo. (Alejandría, fundada por Alejandro Magno en el año 331 a. C. e inspirada en los principios aristotélicos de la ciudad ideal, se construyó en una franja de tierra entre el mar Mediterráneo y un lago natural, cerca de la desembocadura más occidental del Nilo. Siendo una ciudad griega en Egipto, se llenó de templos y palacios y de una gran biblioteca, que pronto la convirtió en «la capital intelectual y cultural del mundo».[679]) Sin embargo, el bibliotecario, Demetrio, informó al rey de que la biblioteca carecía de cinco libros importantísimos: la Torá. En consecuencia, Ptolomeo Filadelfo acudió a Esdras, sumo sacerdote de Jerusalén, quien encomendó a setenta eruditos la traducción de los libros hebreos al griego. Sin ser conscientes de ello, los setenta estudiosos produjeron traducciones idénticas. Un desarrollo de los acontecimientos más probable es que, durante el exilio, el hebreo hubiera empezado a desaparecer como lengua hablada y a ser reemplazado por el arameo (la lengua de Jesús). De forma gradual, el hebreo se habría convertido en un idioma literario (como el latín medieval) y es probable que entre los judíos helenizados de Alejandría surgiera la necesidad de una Biblia en griego. La Torá habría sido traducida al griego ya en el siglo V o IV a. C. Ahora bien, más allá del carácter fantástico de la leyenda de la

traducción, lo que nos interesa aquí es el hecho de que la Septuaginta comprende todos los libros del Antiguo Testamento actual (aunque en un orden diferente) y los llamados textos deuterocanónicos, que los cristianos católicos, pero no los protestantes, aceptan dentro del canon, así como otros textos considerados apócrifos.[680]

Entre libros deuterocanónicos se incluyen el Eclesiástico, Judit, el primero y segundo libros de los Macabeos, Tobías y Sabiduría. En Jerusalén no se los consideraba libros de inspiración divina, aunque se les reconocía una especie de autoridad de segundo grado. En Alejandría, en cambio, fueron aceptados como parte del canon, aunque allí también se los consideraba menos importantes que los demás (deuterocanónico significa literalmente «canónico en segundo lugar»).[681] A algunos de estos libros se los califica de *pseudepigrapha* debido a la costumbre de atribuir a personajes famosos del pasado escritos que en realidad eran anónimos. Así, por ejemplo, la Sabiduría de Salomón fue compuesto mucho después de la muerte de su supuesto «autor». Entre los libros apócrifos de la Septuaginta no aceptados como canónicos por los hebreos ni por ninguna de las confesiones cristianas se encuentra, entre otros, el libro de los Jubileos, que describe la historia del mundo desde la Creación hasta el paso de los judíos por el Sinaí y añade detalles a las historias bíblicas al señalar, por ejemplo, el nombre de los hijos de Adán después de Caín, Abel y Set. Otros apócrifos nos ofrecen detalles adicionales sobre el Éxodo.[682] No obstante, lo más importante es que todos estos libros nos muestran el desarrollo de las ideas dentro del judaísmo antes del nacimiento de Jesús. Surge la idea de Satán, se diferencia entre la resurrección del cuerpo y la resurrección del alma, y aparecen los conceptos de recompensa y castigo más allá de la tumba. El «Sheol», el inframundo en el que moran los muertos (y al que ya nos referimos en el capítulo 5), aparece ahora dividido en dos compartimentos diferentes: por un lado, una especie de cielo para los justos y, por otro, un infierno auténtico para quienes no lo son. Es posible que estas ideas también hayan surgido entre los israelitas debido a su contacto con los las creencias de Zoroastro durante su exilio en Babilonia.[683]

Vale la pena destacar, una vez más, la enorme diferencia que existe entre las Escrituras hebreas y la literatura griega más o menos contemporánea. En particular, el horizonte de la Tanaj es estrecho. Como ha señalado Robin Lane Fox, no hay evidencia en ella de un interés especial por la política o las grandes fuerzas que conforman el mundo, sean éstas económicas, científicas o, incluso, geográficas. Algunas comparaciones nos permitirán subrayar esta diferencia. Por ejemplo, el Canto de Débora en el Antiguo Testamento examina, como *Los persas* de Esquilo, el impacto de la derrota bélica sobre las mujeres de la nobleza enemiga. Las Escritura hebreas son una oda victoriosa, y se regodean en el cambio de circunstancias de las mujeres con las palabras: «¡Así perezcan todos tus enemigos, oh Yahveh!». En cambio, la tragedia de Esquilo demuestra compasión por las mujeres: los dioses han apoyado al bando griego, pero eso no hace que sus enemigos dejen de ser seres humanos por derecho propio y como tales se los trata.[684]

Encontramos un abismo aún más grande al comparar la historia tal y como la conciben Herodoto y Tucídides y la que recoge las Escrituras hebreas. En el relato de Herodoto hay lugar para los milagros y Tucídides no deja de advertir «la mano del destino» en el desarrollo de los acontecimientos; sin embargo, mientras los griegos basaban sus libros en investigaciones, visitaban los lugares reales en los que habían ocurrido los hechos y entrevistaban a testigos presenciales cuando podían hacerlo, la Biblia hebrea hace casi exactamente lo contrario: son escritos anónimos, sin indicios de ningún tipo de investigación que los sustente, nadie se ha desplazado para conocer el escenario por sí mismo y los actores no se han esforzado por comparar las historias de la tradición hebrea con autoridades foráneas e independientes. Las Escrituras hebreas se proponen contar toda la historia del mundo desde la creación, pero tratan sucesos increíblemente distantes casi de la misma forma en que abordan los acontecimientos recientes. El relato del Génesis está repleto de fechas fantásticas (algo que se atenúa en los libros posteriores) que nunca son cuestionadas, a diferencia de Tucídides, que era consciente de los calendarios locales y de cómo variaban de un sitio a otro. La distancia entre los historiadores griegos y los autores de las Escrituras hebreas se aprecia también en un aspecto aún más significativo: mientras que para los primeros los hombres

son responsables de sus acciones tanto en la victoria como en la derrota y, al menos en el caso de Tucídides, los dioses no desempeñan un gran papel en uno u otro resultado, el principal tema del Antiguo Testamento es la relación de los hebreos con su dios. En conjunto, éste ofrece una narración mucho más cerrada y, por decirlo de algún modo, introvertida. Varios autores han señalado que la primera vez que el judaísmo es empleado como término específico es en el Segundo Libro de los Macabeos, escrito hacia el año 120 a. C., para contrastar el modo de vida judío con el helenismo.[685] Sin embargo, lo que resulta incuestionablemente conmovedor acerca de la Tanaj es que se centra en la vida de gente común y corriente enfrentada a preguntas de gran trascendencia. «Los judíos fueron la primera raza que halló palabras para expresar las emociones humanas más profundas, en especial los sentimientos provocados por el sufrimiento mental o corporal, la angustia, la desesperación y la desolación espiritual».[686] Algunos de los textos que componen la Tanaj fueron tomados en «préstamo» a obras anteriores. Proverbios, por ejemplo, es una versión disfrazada de una obra egipcia, *La sabiduría de Amenope*. Pero a lo largo de toda la Biblia hebrea lo que encontramos es el sentir de un pueblo humilde que vive a la sombra de Dios, «lo que significa, de hecho, haber vivido durante un gran lapso de tiempo ignorando la voluntad divina. Esto, lo que quizá sea inevitable, implica lidiar con el infortunio, un infortunio con frecuencia imposible de prever e inmerecido».[687] ¿Existe una obra más dolorosa, trágica y extraordinaria que el libro de Job? En su interés por el mal no es tan única como en ocasiones se ha sostenido. El libro parece haber sido escrito entre los años 600 y 200 a. C., cuando otras literaturas de Oriente Próximo ya habían abordado el problema del mal.[688] Job, no obstante, *es* especial por dos razones. Para empezar, hay en él más de un centenar de palabras que no encontramos en ningún otro lugar. Cómo consiguieron sus primeros traductores solucionar el aprieto que ello planteaba es algo que siempre ha inquietado a los filólogos. Con todo, la verdadera originalidad del libro sin duda reside en su examen de la idea de un Dios injusto. En cierto nivel, se trata de una obra sobre la ignorancia y el sufrimiento. Al comienzo, Job desconoce la apuesta que Dios ha hecho con Satán: ¿abandonará Job a su Dios una vez se multipliquen sus

sufrimientos? Aunque a diferencia de Job los lectores conocemos la apuesta, ello no implica necesariamente que entendamos los motivos de Dios mejor que él. El tema del libro es tanto la ignorancia como el mal: qué sabemos, qué creemos que sabemos, qué es lo que, a fin de cuentas, podemos saber.[689] ¿Cuál es el lugar de la fe en un mundo en el que Dios es injusto? ¿Quiénes somos para cuestionar los motivos de Dios?

Después del exilio, el nuevo carácter del judaísmo como religión del libro tuvo dos importantes consecuencias, muy diferentes entre sí. En primer lugar, su preocupación por el canon convirtió a los israelitas en un pueblo relativamente estrecho de miras (aunque hubo excepciones, como Filón o Josefo). Esto también pudo haberlos hecho inflexibles y poco dispuestos a adaptarse, algo que tendría consecuencias trascendentales (por no decir desastrosas). Por otro lado, una religión del libro promueve, casi por definición, la alfabetización y el respeto por la erudición, y esto resultó muy útil a los judíos. Asimismo, el respeto por la palabra escrita, la ley en particular, fue un elemento civilizador, que proporcionó a los judíos un sentimiento colectivo de propósito. El estudio que rodeaba las Escrituras condujo al surgimiento de una nueva institución en el judaísmo: la sinagoga, el lugar en el que el libro se enseñaba y se estudiaba con detenimiento. Sinagoga es una palabra de origen griego. Designa simplemente un lugar en el que la gente se reúne, y esto sugiere que el concepto también se desarrolló durante el exilio. En Babilonia, los judíos se habrían reunido en casas de otros judíos, durante el recién establecido Sabbath, para leer (en un principio) partes relevantes de la Torá. Esta práctica ya era común, con seguridad, durante la época de Esdras y Nehemías, aunque las primeras sinagogas de las que tenemos noticias estaban en Alejandría, donde se han encontrado vestigios de la época de Ptolomeo III (246-221 a. C.).[690]

El inconveniente para los judíos era que, a pesar del éxito de su religión (o lo que ellos interpretaban como tal), su problema político central escasamente había cambiado. Eran todavía un

pueblo pequeño, religioso hasta la intransigencia, rodeado por grandes potencias. Desde la época de Alejandro Magno en adelante, Palestina y Oriente Próximo estuvieron bajo el dominio de los macedonios, los ptolomeos egipcios y los seléucidas sirios. La perspectiva de todos ellos era helenista y éste fue un factor crucial, ya que Israel quedó rodeada de ciudades, *poleis*, en las que las principales instituciones culturales eran el gimnasio, el teatro, el liceo, el ágora y el odeón, en lugar de la sinagoga y el Templo (como ocurría en Jerusalén). Ésta era la situación de Tiro, Sidón, Biblos y Trípoli, situación que provocó, por ejemplo, que los pueblos de Samaria y Judea se consideraran atrasados. Lo único que logró esta división cultural fue hacer que los judíos más ortodoxos se volvieran aún más introvertidos. Muchos se retiraron al desierto en búsqueda de una pureza que les parecía imposible de conseguir en las ciudades, Jerusalén incluida. Al mismo tiempo, sin embargo, había muchos otros judíos, con frecuencia los que mejor formación habían recibido, que veían la cultura helenística como más variada y equilibrada que la propia. De aquí que, originalmente, la helenización fuera para los judíos, según Paul Johnson, «una fuerza espiritualmente desestabilizadora y, ante todo, una fuerza secularizadora y materialista».[691] Esta explosiva mezcla empezaría a arder hacia el año 175 a. C., con la llegada de un nuevo gobernante seléucida, Antíoco Epífanes, a quien ya nos hemos referido (página 250). Antes de esa fecha, ya se habían realizado algunos intentos de reformar el judaísmo ortodoxo. El helenismo presente en todo Oriente Próximo había promovido el comercio y, en general, había atenuado las diferencias religiosas. En comparación con los judíos, los griegos tenían una idea muy diferente de la divinidad. «Para la imaginación helénica los dioses eran como nosotros mismos, sólo que más hermosos, y descendían a la tierra para enseñar a los hombre la razón y las leyes de la armonía».[692] En conformidad con esto, griegos, egipcios y babilonios estaban dispuestos a fusionar a sus dioses, como en el caso de Apolo-Helios-Hermes, el dios sol.[693]

Para los judíos ortodoxos, sin embargo, semejante actitud era la peor expresión del paganismo bárbaro, algo que sintieron confirmado cuando Antíoco Epífanes adoptó una serie de medidas destinadas a promover las reformas y la helenización de los hebreos

en Israel. Despidió al sumo sacerdote ortodoxo y lo sustituyó por uno reformista, cambió el nombre de la ciudad por el de Antioquía, construyó un gimnasio cerca del Templo y se apropió de algunos de los fondos de éste para patrocinar actividades helenizantes, como competencias atléticas (las cuales, recordemos, eran en sí mismas una especie de ceremonia religiosa). Por último, en el año 167 a. C., abolió la ley mosaica, la reemplazó por la ley secular griega y rebajó el Templo a mero lugar de culto ecuménico. Para los *hasidim* (los piadosos), esto fue ir demasiado lejos. No sólo se negaron a aceptar los cambios, sino que optaron por oponerse a Antíoco con una nueva táctica: el martirio religioso. Durante un cuarto de siglo, hubo un encarnizado enfrentamiento religioso que, por el momento, se saldó con la victoria de los *hasidim*. Los judíos no sólo recobraron su independencia, incluida la independencia religiosa, sino que la idea de reforma quedó desprestigiada. Durante un tiempo, «el Templo fue más sacrosanto que nunca, se impulsó el estricto cumplimiento de la Torá y el judaísmo se volvió sobre sí mismo, alejándose aún más del mundo griego. La turba se convirtió en una parte importante de la vida en Jerusalén, y ello hizo que la ciudad, y Judea en su conjunto, resultaran extremadamente difíciles de gobernar para cualquiera… La libertad intelectual que caracterizaba a Grecia y el mundo griego era algo desconocido en Palestina, donde se creó un sistema nacional de escuelas locales en las que se enseñaba a los niños (pero no a las niñas) única y exclusivamente la Torá. Todas las demás formas de conocimiento fueron rechazadas». [694]

Pese al poder de los *hasidim*, tras la derrota de Antíoco Epífanes, el judaísmo continuó desarrollándose y en los años que precedieron al nacimiento de Jesucristo adoptó cuatro formas principales. Lo que sucedió luego no puede comprenderse plenamente sin conocer estas cuatro tendencias.

Los saduceos, a quienes en ocasiones se describe como la aristocracia de la sociedad judía, eran sacerdotes que estaban más abiertos que la mayoría a las ideas e influencias extranjeras. Es posible que su nombre provenga de Sadoq, un sumo sacerdote en tiempos del rey David, si bien existen explicaciones alternativas. En términos políticos, los saduceos eran partidarios de cooperar

pacíficamente con cualquier potencia que gobernara el país. En términos religiosos, se caracterizaban por realizar una interpretación literal de la Torá. No obstante, ello no los hacía tan conservadores como hubieran podido ser, pues su literalismo los llevó a oponerse a la extensión de la Torá a ámbitos no especificados en las Escrituras. Dado que su Biblia estaba reducida al Pentateuco, no creían en el Mesías y tampoco en la resurrección. [695]

Es probable que la idea de la resurrección haya aparecido por primera vez hacia el año 160 a. C., durante el período de martirio religioso y, precisamente, como respuesta a éste (¿cómo era posible que los mártires fueran a morir para siempre?). Su primera mención la encontramos en el libro de Daniel. Como vimos antes, durante el exilio en Babilonia, la idea de Sheol había evolucionado para dar lugar a versiones rudimentarias del cielo y del infierno, y es posible que por la misma época los judíos hubieran tomado la noción de una alianza con Dios en fuentes zoroástricas. Con la resurrección pudo ocurrir lo mismo, ya que se trata de otra idea zoroástrica. Aunque Zoroastro había sostenido que al morir todas las almas cruzarían un puente para alcanzar la felicidad eterna, mientras los injustos se precipitaban al inframundo, también había dicho que, después de un «tiempo limitado», tendría lugar la resurrección de los cuerpos. El mundo soportaría un terrible cataclismo en el que todo el metal que había en las montañas se fundiría, por lo que la tierra se cubriría de un gigantesco río de metal fundido. Para los justos, esto no representaría ningún problema («será como caminar sobre leche tibia»), pero los malvados perecerían y el mundo sería purgado de pecadores; desde el momento en que sólo quedarían con vida los justos, la tierra misma sería el paraíso.[696] Como muchos intérpretes han observado, la apremiante situación en que vivían los judíos, rodeados de vecinos poderosos, era un terreno fértil para la idea zoroástrica de una gran conflagración en la que las potencias del mal serían destruidas y los buenos y justos resucitarían. Fue también en este escenario donde surgió la noción de un Mesías que conduciría a los justos a la victoria, si bien ésta es algo posterior.

Los fariseos eran un grupo diametralmente opuesto a los saduceos. Conformaban un movimiento laico, de carácter muy conservador, que extendía la Torá a todos los ámbitos de la vida, incluso cuando las Escrituras no tenían nada que decir al respecto.

Les obsesionaba la pureza ritual y creían profundamente en el Mesías y en la resurrección. Para ellos la sinagoga, y no tanto el Templo, era el lugar privilegiado para difundir sus creencias. «Anhelaban que Dios provocara la llegada de los últimos días, pero no hacían nada para iniciar ellos mismos el Fin».[697]

Los zelotes, por su parte, eran el partido extremo (y de hecho la palabra *zealot* ha ingresado en la lengua inglesa como símbolo de fanatismo). Su meta principal era, en oposición a los saduceos, «purgar» a Israel de la «corrupción» extranjera y estaban dispuestos a ir a la guerra si era necesario para conseguir su objetivo, ya que estaban convencidos del triunfo de «el pueblo de Dios».[698]

Los esenios tenían sus propiedades en común y comían y vivían juntos. Es muy probable que fuera una comunidad esenia la que vivía en Qumran, donde se hallaron los Rollos del mar Muerto después de la segunda guerra mundial.[699] Se trataba de un grupo piadoso, que se mostraba hostil hacia otros judíos, y tenía complicados ritos de iniciación. Su idea más notable era que estaban viviendo «al filo del tiempo, en los mismísimos últimos días», y por tanto dedicaban esos días a prepararse para la llegada de Dios, quien los libraría de las deprimentes realidades políticas de su época y devolvería la gloria al pueblo judío. Creían en la llegada del Mesías que los conduciría al paraíso (algunos incluso creían en *dos* Mesías, uno religioso y otro militar, un retorno a antiguas ideas mesopotámicas). Se encontraron escritos esenios en Masada, donde la secta fue destruida.

Según algunos investigadores, la idea de un Mesías («el ungido») es inherente al judaísmo. Se trata de un concepto vinculado a la noción de una nueva era de paz, rectitud y justicia, tras un cataclismo de proporciones universales.[700] También se creía que había una historia predeterminada del mundo, de la Creación al Escatón («el fin», en el sentido del fin de los tiempos, «la última y definitiva intervención de Dios en la historia»).[701] El nombre que recibe este conjunto de ideas es «escatología apocalíptica»: un período de catástrofe, al que seguiría una revelación de las cosas ocultas (que es lo que significa la palabra apocalipsis) y el triunfo final de Dios. Y, por citar de nuevo a Paula Fredericksen, «la gente feliz no escribe apocalipsis». El Mesías (*mashiah*) era un importante factor en la escatología apocalíptica. Hay unas treinta y nueve

referencias a una figura semejante en el Antiguo Testamento, donde, para empezar, el término significa rey. «La tradición judía concede un lugar privilegiado a la esperanza de que un descendiente de David surgirá al final de los tiempos para dirigir al pueblo de Dios… Un descendiente humano de David allanará el camino hacia un período de felicidad para Israel».[702] Para esta época los israelitas volverían a la dieta vegetariana que habían tenido en tiempos de la Creación.[703] Este Mesías no era en principio una figura sobrenatural; en los Salmos de Salomón (uno de los libros apócrifos), por ejemplo, es un hombre como los demás hombres, y no existen dudas sobre su humanidad.[704] El Mesías sólo se convirtió en un ser sobrenatural debido a que la situación política de los judíos se deterioró y llegó a ser «tan sombría que sólo un acto sobrenatural podía rescatarlos».[705]

En la época en torno al nacimiento de Cristo todo el mundo, incluida la pequeña Palestina, tendría que arreglárselas con Roma, la mayor potencia de ocupación que el mundo había conocido hasta entonces. A un pueblo fundamentalista como el judío, para el que la ocupación política era lo mismo que la ocupación religiosa, el mundo debió de parecerle entonces aún más deprimente. En anteriores épocas sombrías, como hemos visto, los profetas habían proliferado entre los israelitas. En ésta ocurrió algo similar: la nueva oleada comienza en el siglo II a. C. y, dado que para entonces el judaísmo había incorporado las ideas zoroástricas que hemos reseñado, la escatología apocalíptica desempeñó un papel central en sus creencias. Sólo un Mesías con poderes sobrenaturales podía salvar a los judíos. Y precisamente fue éste el mundo en que nació Jesús. En griego el término Mesías se traduce como *Christos*, palabra que con el tiempo dejaría de ser un título para convertirse en nombre.[706] Fue así también como profecías generales acerca del Mesías terminarían siendo aplicadas a Jesucristo.

Sin embargo, antes de que lleguemos a Jesús, necesitamos examinar otro factor adicional: el papel desempeñado por Herodes y el Templo que reconstruyó en Jerusalén. Para la época en que Herodes se convirtió en rey satélite de Roma en el año 37 a. C., Palestina llevaba un cuarto de siglo bajo dominio de los romanos. Los judíos

nunca habían dejado de pelearse entre sí, así como de resistirse al control de las potencias invasoras donde tenían ocasión de hacerlo. Herodes tenía ideas propias, pero contradictorias y, como afirma Paul Johnson, era un personaje desconcertante, «al mismo tiempo judío y antijudío».[707] Cuando asumió el poder, uno de sus primeros actos fue ejecutar a cuarenta y seis miembros del sanedrín, el consejo de los ancianos, organismo que había sido el principal responsable de la extensión de la ley mosaica a ámbitos tradicionalmente seculares. Como había hecho antes Antíoco Epífanes, Herodes nombró en su lugar figuras más modernas y menos fundamentalistas y obligó al sanedrín a limitarse exclusivamente a los asuntos religiosos.[708]

Herodes compartía con muchas personas sofisticadas de la época la idea de que Palestina era una región atrasada y que un contacto más estrecho con el modo de vida griego podría ser beneficioso para el país. En consecuencia, construyó nuevos pueblos, nuevos puertos y nuevos teatros. Sin embargo, a diferencia de Antíoco Epífanes, había conseguido evitar provocar una revuelta al emprender al mismo tiempo una gigantesca ampliación del Templo. Las obras, iniciadas en el año 22 a. C., tardaron cuarenta y seis años en completarse, lo que significa que el gran Templo estuvo en construcción durante toda la vida de Jesús. La magnitud de las obras fue impresionante. Se tardaron dos años sólo en reunir y entrenar a los diez mil hombres que trabajarían en ellas. Un millar de sacerdotes se encargaron de supervisarlos, debido a que sólo ellos tenían acceso a determinadas áreas, consideradas santas. Una vez estuvo terminado, el Templo doblaba en tamaño al anterior (y era el doble de alto de lo que puede verse hoy sobre el que los judíos llaman monte del Templo). El edificio era un lugar colorido y exótico. Contaba con un gran patio exterior, abierto a todos, en el que los cambistas tenían sus puestos e intercambiaban monedas de todo tipo por los «siclos santos» necesarios para pagar las tarifas del Templo. (Fue con estos cambistas con quienes Jesús se enfrentaría con tanta vehemencia). En esta sección exterior había grandes señales en latín y griego que advertían a los no judíos de que podían morir si osaban ir más allá. Después del patio exterior, había una serie de pequeños patios más pequeños para grupos especiales de creyentes, como las mujeres o los leprosos. Al patio interior sólo

podían acceder los hombres. El Templo era un lugar muy concurrido y las aglomeraciones eran frecuentes. Además de los miles de sacerdotes que trabajaban allí, había un gran número de escribas y levitas que colaboraban en las ceremonias, ya fuera como músicos, técnicos o encargados de la limpieza.[709] Al compartimiento central, el sanctasanctórum, sólo podía ingresar el sumo sacerdote, e incluso él únicamente una vez al año, durante el Día de la Expiación.[710]

Por tradición cada día se sacrificaban dos corderos al amanecer y en el crepúsculo; sin embargo, cada peregrino podía ofrecer sus propios sacrificios individuales. Éstos iban acompañados de cantos, música y vino, y requerían, se nos dice, de la participación de unos trece sacerdotes por término medio. Una descripción del Templo nos habla de setecientos sacerdotes realizando sacrificios al mismo tiempo, lo que significa que más de cincuenta animales fueron ofrecidos en esa ocasión. A nadie sorprende que la mezcla de chillidos, música y cantos, impactara a muchos visitantes, para los que la escena resultaba bárbara.[711]

El Templo era un lugar impresionante. Pero bajo Herodes los judíos no se sentían más felices con su situación: Palestina seguía siendo un estado cliente y el judaísmo ortodoxo continuaba tan intransigente como siempre. En el año 66 d. C., setenta años después de la muerte de Herodes, los judíos volvieron a rebelarse, y en esta ocasión se los aplastó con tal vehemencia que su magnifico Templo fue destruido por completo y se los expulsó de Palestina durante casi dos mil años. Entre la muerte de Herodes y la destrucción de su Templo, ocurrió uno de los acontecimientos más decisivos y misteriosos de la historia del mundo: el advenimiento de Jesús.

¿Existió Jesús? ¿Era una persona o una idea? ¿Podremos saberlo alguna vez? Y, si no existió, ¿cómo pudo la fe que fundó afianzarse y propagarse con tanta rapidez? Estas preguntas han inquietado las mentes de los estudiosos desde la época de la Ilustración, cuando «la búsqueda del Jesús histórico» se convirtió en una preocupación académica de primer orden. Es importante empezar esta sección

señalando que, en la actualidad, el escepticismo en torno a la existencia de Jesús está decayendo: pocos expertos en estudios bíblicos ponen hoy en duda que haya sido una figura histórica. Al mismo tiempo, es imposible eludir el hecho de que los evangelios son inconsistentes y contradictorios, o el que los textos de Pablo, cartas fundamentalmente, son anteriores a los evangelios y, sin embargo, no mencionan ninguno de los episodios más sorprendentes y llamativos de la vida de Jesús. Por ejemplo, Pablo nunca dice que Jesús haya nacido de una virgen, nunca se refiere a él como «de Nazaret» y tampoco especifica que la crucifixión haya tenido lugar en Jerusalén (aunque insinúa que ocurrió en Judea, en Tesalonicenses [I, 2, 14-15]). Pablo nunca emplea la expresión «Hijo del Hombre» ni menciona muchos de sus supuestos milagros. Por lo tanto, lo que sí se mantiene en nuestros días es un amplio escepticismo respecto a los *detalles* de la vida de Jesús.[712]

El escepticismo se alimenta también del hecho de que la *idea* de Jesús no fuera completamente nueva. Por ejemplo, en la época había por lo menos cuatro dioses —Atis, Tammuz, Adonis y Osiris— venerados en Oriente Próximo «como víctimas de una muerte prematura».[713] Aunque éstos no eran salvadores explícitos sino dioses de la vegetación, la cuestión es que era necesario revivirlos por el bien de la comunidad, y aquí el significado de unos y otro se solapa.[714] Además, no debemos olvidar que, en hebreo, el nombre mismo de Jesús (*Ieshouah*) significa salvación, un hecho que ha llevado a algunos estudiosos a sugerir que Jesucristo (*Christos*, como hemos señalado, significa Mesías en el sentido de rey y redentor) es más un título ritual que el nombre de un personaje histórico.

Los primeros escritos cristianos no constituyen una fuente fiable y su relación con el desarrollo de las ideas cristianas es incierta. Más allá de todos los problemas que plantea el Nuevo Testamento (algo que tendremos ocasión de discutir a continuación), debemos recordar que los primeros evangelios fueron escritos por lo menos unos cuarenta años después de la muerte de Jesús y que, por tanto, están más cerca de los acontecimientos de los que pretenden dar cuenta que todos los libros de la Biblia hebrea con excepción de Nehemías.[715] En total, se conservan unos ochenta y cinco fragmentos de pasajes del Nuevo Testamento anteriores al año
300 d.

C. Los cuatro evangelios incluidos en el canon ya habían sido escritos hacia el año
100 d. C.,
aproximadamente, pero sabemos por lo menos de otros diez, entre ellos el evangelio de Tomás, el de Pedro, el de los Hebreos y el de la Verdad.[716] El evangelio de Pedro, por ejemplo, se ocupa, al igual que los cuatro evangelios canónicos, de la Pasión, entierro y resurrección de Jesús, pero nos ofrece una versión mucho más espectacular de este último acontecimiento; además, vincula a los hebreos con la muerte de Jesús de una forma mucho más deliberada que los textos del Nuevo Testamento. El evangelio de Tomás, por su parte, habría sido escrito a mediados del siglo II d. C., constituye una colección de dichos de Jesús que pone patas arriba algunos de sus dichos más famosos.[717] Y, como anota Robin Lane Fox, en 1935 se descubrieron en un papiro egipcio cuatro fragmentos de un evangelio «desconocido»; éste contiene numerosos episodios que recogen los evangelios del Nuevo Testamento, pero en un orden distinto.

El prefacio al tercer evangelio (Lucas) se refiere a «muchos» que han intentado previamente escribir un relato sobre la vida de Jesús. Sin embargo, aparte de los evangelios de Marcos y Mateo ninguno de esos textos ha sobrevivido. Lo mismo puede decirse de algunas de las cartas de Pablo. Pablo escribió la primera de sus cartas (la Epístola a los Gálatas, *c.*
48-50
d. C.) muy poco después de la muerte de Jesús, por tanto, si Pablo no menciona los episodios más destacados de su vida, es legítimo preguntar si éstos ocurrieron realmente. Ahora bien, si no ocurrieron, ¿de dónde proviene entonces esta tradición? La primera mención que tenemos del evangelio de Mateo la encontramos en una serie de cartas escritas por Ignacio, obispo de Antioquía, hacia el año 110, aunque no se lo menciona con este nombre. El primer testimonio sobre la existencia del evangelio de Juan proviene de un trozo de papiro cuya caligrafía permite datarlo en torno al año 125; también existe una referencia a un evangelio de Marcos algo más tardío: *c.*
125-140.
[718] Por lo general se considera que el más antiguo de los

evangelios es el de Marcos, escrito hacia el año
75 d.
C. Éste aparece mencionado en una cita que nos proporciona Papías, obispo de Hierápolis (en el interior de Asia Menor desde la costa Jonia, cerca del río Maeander). Papías, que escribe entre los años
120-138,
cita a Juan el Viejo, un discípulo del Señor, que afirmaba que Marcos era el intérprete de Pedro y que «dejó escrito lo que él recordaba de lo que había dicho y hecho el Señor, pero no en el orden correcto». Sin embargo, Marcos (su texto como los demás evangelios canónicos fue escrito en griego) emplea un lenguaje y un estilo inferiores a los usados por escritores educados. Es muy posible, por tanto, que su autor no fuera un hombre sofisticado, que no estuviera directamente ligado a los apóstoles y, peor aún, alguien crédulo y poco fiable. Dado que hay un lapso de entre cincuenta y ochenta años entre la muerte de Jesús y la escritura de los últimos evangelios, su fidelidad debe ser puesta en duda. De los cuatros evangelios canónicos, sólo uno, el de Juan, se refiere a un autor: «el discípulo a quien Jesús amaba».[719]

Los primeros cristianos parecen haber tenido ideas contradictorias acerca de los evangelios. Hacia el año 140, Marción, un destacado hereje que creía que el Dios del Nuevo Testamento era superior al Dios del Antiguo Testamento, pensaba que sólo uno de los evangelios, el de Lucas, era suficiente. Hacia la década del 170, sin embargo, los cuatro evangelios canónicos ya han empezado a ser considerados de forma especial, pues por entonces Taciano, un discípulo de Justino, el escritor cristiano romano, los unió en una única versión «armonizada». Estos cuatro evangelios fueron escritos originalmente en griego, pero conocemos traducciones muy tempranas al latín, al sirio y al egipcio. Algunas de esas traducciones se remontan al año 200 y tuvieron como consecuencia muchas variaciones. Hacia 383, Jerónimo realizó una gran revisión de las versiones latinas, empleando, según se dice, textos griegos anteriores para corregir los errores que se habían colado en ellas. La Biblia de Jerónimo se convirtió en la base de la Vulgata, la edición latina estándar que reemplazó las traducciones parciales anteriores, la llamada *Itala*.[720] Con todo, el canon del Nuevo Testamento no

quedó establecido hasta el siglo IV, cuando los obispos cristianos aprobaron la selección que hoy conocemos.[721]

Hay una diferencia muy significativa entre el evangelio de Juan y los otros tres. Los textos de Mateo, Marcos y Lucas reciben el nombre de evangelios «sinópticos» porque son esencialmente relatos de la historia de Jesús y estos relatos, se señala a menudo, son como fotografías del mismo hecho tomadas desde ángulos diferentes. (Lucas pudo haber «picoteado» en Mateo y Marcos para mostrar distintos aspectos de Jesús). En los evangelios sinópticos Jesús apenas se refiere a sí mismo, y menos aún a la misión que Dios le habría encomendado.[722] Pero en Juan el relato de la vida de Jesús es menos relevante que su *significado* en tanto emisario del Padre.[723] Incluso la forma de hablar de Jesús es diferente en el cuarto evangelio, pues en él afirma constantemente que él es en verdad el «Hijo de Dios». Es posible que Juan sea una obra posterior, específicamente concebida como reflexión sobre los acontecimientos narrados en los otros tres evangelios. Pero en tal caso, ¿por qué no intenta siquiera aclarar algunas de las inconsistencias más manifiestas? La misma distancia entre los evangelios y los acontecimientos que narran sólo hace que estas inconsistencias sean más preocupantes.

Empecemos con el nacimiento de Jesús. En primer lugar, ni Marcos ni Juan mencionan siquiera la Natividad, pese a su carácter excepcional. Mateo, por su parte, sitúa el nacimiento de Jesús en Belén, pero afirma que tuvo lugar en los últimos años del reinado de Herodes, mientras que Lucas vincula la Anunciación con el reinado de Herodes y asocia la Natividad, en Belén, con un acontecimiento específico: «Sucedió que por aquellos días salió un edicto de César Augusto ordenando que se empadronase todo el mundo». Este empadronamiento ocurrió por primera vez siendo Cirino gobernador de Siria, en el año
6 d. C.,
después de que Herodes hubiera muerto. Según esto, el nacimiento de Jesús ocurre con diez años de diferencia en Mateo y Lucas.[724]

Los detalles alrededor de la concepción virginal son todavía menos satisfactorios. La incómoda verdad es que, pese a su naturaleza singular, ésta no aparece mencionada ni en Marcos ni en Juan y tampoco en ninguna de las epístolas de Pablo. Según Geza

Vermes, el experto en estudios bíblicos oxoniense, incluso en Mateo y Lucas el nacimiento virginal sólo figura «como un prefacio a la historia principal, y en ninguno de estos dos evangelios, ni en el resto del Nuevo Testamento, se vuelve a aludir a ello, por lo que podemos asumir con cierta seguridad que es una adición posterior».[725] En cualquier caso, la palabra «virgen» era usada con cierta «elasticidad» tanto en griego como en hebreo. En cierto sentido se aplicaba a la gente que contraía matrimonio por primera vez. Inscripciones en latín y griego encontradas en las catacumbas romanas evidencian que la palabra «virgen» podía seguir designando tanto a la esposa como al marido después de años de matrimonio. Por tanto, «un esposo virgen» casi con certeza significaba un hombre casado que no había estado casado antes. Otro significado del término era el de mujer que no puede concebir, es decir, que no ha menstruado. «Esta forma de virginidad terminaba con la menstruación».[726] Incluso en aquellos evangelios donde se menciona el nacimiento virginal, las inconsistencias se multiplican. En Mateo el ángel visita a José para anunciarle el nacimiento, pero no a María. En Lucas, visita a María, pero no a José. En Lucas, la divinidad de Cristo se anuncia a los pastores, en Mateo, la proclama la aparición de una estrella en Oriente. En Lucas son los pastores los que realizan la primera adoración, mientras que en Mateo son los magos. Luego viene el episodio, mencionado en Mateo, en el que el rey Herodes, preocupado por el nacimiento de un «nuevo rey», ordena que todos los niños de Belén menores de dos años sean asesinados. Si un infanticidio de semejantes proporciones hubiera ocurrido realmente es casi seguro que lo encontraríamos en Josefo, que recoge con detalle otras brutalidades cometidas por Herodes. Sin embargo, Josefo no dice nada al respecto.[727]

La concepción virginal de Jesús es un hecho maravilloso que también interfiere con su genealogía. Según la tradición mesiánica judía, como hemos visto, Jesús debería ser descendiente de David, lo que descarta a María como vehículo, ya que, se nos dice, ella pertenece a la tribu de Leví, no a la de Judá, como David.[728] Sin embargo, de acuerdo con los evangelios, Jesús no es hijo de José, sino del Espíritu Santo. Por tanto, no hay nada que lo vincule a David.[729] Por otro lado, según una antigua versión del Nuevo

Testamento (el Palimpsesto Sinaítico, compuesto en el año 200, aproximadamente), «Jacob engendró a José; José, que desposó a María la virgen, engendró a Jesús, quien es llamado el Cristo».[730] A la luz de este texto, ¿puede Jesús ser considerado divino? En Lucas ocurre algo similar: a los doce años Jesús deja estupefactos a los doctores de la ley en el Templo con su inteligencia; sin embargo, cuando sus padres, preocupados por su desaparición, finalmente le encuentran, el niño les reprocha: «Y ¿por qué me buscabais? ¿No sabíais que yo debía estar en la casa de mi Padre?». El evangelio continúa con la reacción de José y María: «Pero ellos no comprendieron la respuesta que les dio». En otras palabras, ambos parecen desconocer su misión divina. ¿Cómo puede ser esto posible si María concibió de forma tan milagrosa? Estas inconsistencias, y el silencio que otros libros del Nuevo Testamento guardan al respecto, hacen que muchos estudiosos estén de acuerdo con Vermes en el sentido de que todo esto es una adición posterior. A pesar de ello, desde nuestro punto de vista sigue siendo legítimo preguntar cómo pudo surgir una idea semejante, más aún cuando no hay nada en la tradición judía que la sugiera. En la Biblia hebrea varias de las esposas de los patriarcas eran mujeres estériles cuyos úteros, «cerrados por Dios», habían luego sido «abiertos». Sin embargo, esta intervención divina, «nunca se tradujo en fecundación divina».[731] Una posibilidad es la profecía de Isaías (7,14), comentada en el capítulo 5, que dice: «Pues bien, el Señor mismo va a daros una señal: He aquí que una doncella está encinta y va a dar a luz un hijo y le pondrá por nombre Emmanuel» (nombre que significa «Dios con nosotros»). Pero Isaías no está insinuando nada sobrenatural en este pasaje: la palabra hebrea que emplea, *almah*, designa a una «mujer joven» que puede o no ser virgen. Sin embargo, cuando el libro de Isaías se tradujo al griego en la Septuaginta, la palabra empleada fue parqûnoj (*parthenos*), que sí significa «virgen», y el pasaje pasó a decir: «la virgen concebirá un hijo y tú [el marido] le pondrás por nombre Emmanuel».[732]

A diferencia de la tradición judía, el mundo pagano nos ofrece muchas historias en las que figuras destacadas nacen de una virgen. En Asia Menor, Nana, la madre de Atis era una virgen que concibió «al ponerse una almendra o granada madura en su seno». También tenemos a Hera, que se alejó «de Zeus y de los hombres» para

concebir y dar a luz a Tifón.[733] Existen leyendas parecidas en China, pero la más similar la encontramos en el dios azteca Quetzalcoatl, que nació de una «virgen pura» a la que se llamó «Reina del Cielo». En este caso, también hubo un embajador encargado de anunciarle que era la voluntad de Dios que concibiera un hijo «sin relación con los hombres». El antropólogo J.
G. Frazer
creía que estas historias eran muy primitivas, y que su fuerza provenía de una época en la que la humanidad primitiva no había comprendido aún el papel del hombre en la concepción.[734] Los escritos de Filón de Alejandría (nacido hacia el año 20 a. C. y, por tanto, contemporáneo de Jesús y de los primeros evangelios) nos muestran que la idea de la concepción virginal era común en el mundo pagano en la época en que Cristo vivió.[735] Y por supuesto, la Navidad se estableció finalmente en una fecha en la que muchas religiones paganas celebran el nacimiento del dios sol, el día del solsticio de invierno, cuando los días empiezan a alargarse de nuevo. He aquí el comentario de J.
G. Frazer:
«En Siria y en Egipto los paganos representaban al sol recién nacido con la imagen de un niño que durante el solsticio de invierno se exhibía a los devotos, quienes, se nos dice, “creían que la virgen lo había traído al mundo”».[736]

El hecho de que Jesús naciera en Galilea nos conduce también a un territorio problemático, pues en términos sociales y políticos, Galilea era muy diferente de Judea. En principio Galilea era una región rural, poblada por campesinos, pero rica gracias a la exportación de aceite de oliva. Las ciudades más grandes estaban helenizadas y se habían vuelto judías sólo en épocas relativamente recientes. En el siglo VIII a. C., por ejemplo, Isaías se había referido a «el distrito (*gelil*) de los gentiles».[737] Galilea, además, era el hogar de lo que hoy llamaríamos terroristas: Ezequías, ejecutado hacia el año 47 a. C., y su hijo Judas, quien junto a Sadoq, un fariseo, fundó los zelotes, un partido político-religioso que invitaba a no pagar impuestos y se negaba a aceptar dominadores extranjeros. Fueron los descendientes de Judas quienes lideraron la

revuelta de Masada, una fortaleza en la cima de un peñón de roca a unos cuatrocientos metros de altura, en los límites del desierto de Judea, en la que novecientos sesenta «insurgentes y refugiados» fueron asesinados o prefirieron cometer suicidio colectivo antes que rendirse.[738] Los habitantes de Galilea tenían un marcado acento rural (la Biblia menciona este hecho) y Jesús pudo haber sido considerado un revolucionario, independientemente de si realmente lo era o no. Debemos también recordar que la palabra aramea para carpintero o artesano (*naggar*) también significa «estudioso» o «erudito». Esto podría explicar el respeto que se tiene a Jesús desde un comienzo (y el hecho de que, al parecer, nunca haya ejercido un trabajo).[739] Desde esta perspectiva, ¿es posible que se le haya considerado el elocuente portavoz de un partido revolucionario de Galilea?[740]

Las contradicciones e inconsistencias también pueblan los relatos sobre el juicio y crucifixión de Jesús, lo que arroja aún más dudas sobre su identidad y la naturaleza de sus creencias. Christopher Rowland plantea esta cuestión con claridad: Jesús fue crucificado por los romanos, ¿por qué y para qué? Específicamente, ¿por qué no fue castigado por los judíos? ¿Fue su crimen político y no tanto religioso, o fue político *y* religioso (en la Palestina de la época con frecuencia era difícil distinguir uno de otro)? En repetidas ocasiones Jesús se había mostrado contrario a la violencia, lo que significa que no se le puede identificar con los zelotes; por otro lado, su continua proclamación de que el reino de Dios estaba «cerca» podía ser interpretada fácilmente como una declaración política.

La primera inconsistencia se refiere al recibimiento de Jesús en Jerusalén. Sabemos que fue recibido «triunfalmente» por «la multitud» y que los sacerdotes, a la cabeza de esta multitud, fueron unánimes en su acogida. Al cabo de unos pocos días, sin embargo, Jesús es llevado a juicio y los sacerdotes piden su muerte. Todos los evangelios canónicos sostienen que Jesús fue interrogado primero por los líderes religiosos judíos antes de ser entregado a Pilatos, el gobernador de Judea. La primera vista tiene lugar en casa del sumo sacerdote, Caifás, en la noche.[741] Frente a todos los escribas y ancianos, Caifás pregunta a Jesús si es verdad que afirma ser el

Mesías y «Jesús responde con palabras que el sumo sacerdote considera blasfemas».[742] ¿Cuál puede haber sido su respuesta? Bajo la ley judía la blasfemia era un crimen capital, pero sostener que uno era el Mesías no era blasfemo: cien años más tarde Simón bar Cochba aseguró ser el Mesías y fue aceptado como tal por algunos judíos eminentes.[743] Las inconsistencias no terminan aquí. Tras entrevistarse con Caifás, Jesús fue entregado a Pilatos. No obstante, la ley judía impedía las condenas a la pena capital y las ejecuciones durante el Sabbath, o las festividades, y otras leyes impedían que se realizaran juicios y ejecuciones en el mismo día o en la noche. Por último, la blasfemia se castigaba con la lapidación del condenado, no con su crucifixión.

El problema es que nada de esto tiene sentido en el contexto de la época si el delito (o los delitos) de Jesús fue básicamente religioso.[744] Ahora bien, si sus crímenes fueron políticos, ¿por qué entonces se nos cuenta que Pilatos dice: «ningún delito encuentro en este hombre»? Otras fuentes confirman que Pilatos estaba «constantemente alerta ante la posibilidad de una invasión o un levantamiento». Y ante el gobernador romano los judíos llegan al extremo de acusar a Jesús de fomentar la revolución. «Hemos encontrado a éste alborotando a nuestro pueblo, prohibiendo pagar tributo al César y diciendo que él es Cristo Rey». Sin embargo, ninguno de los seguidores de Jesús fue detenido con él, lo que con seguridad habría pasado si hubiera sido el líder de un grupo político, y Pilatos vuelve a entregarlo a los judíos para que cumplan con lo que en realidad es un tipo de ejecución romano. En algunos de los evangelios no hay juicio formal ante Pilatos y tampoco sentencia formal: Pilatos, simplemente, deja que los judíos hagan lo que quieran.[745] Tampoco el significado de la crucifixión es claro. Por ejemplo, no conocemos ningún otro caso en el que un gobernador romano libere a un prisionero por solicitud popular (como ocurre con Barrabás).[746] Y, de hecho, este episodio puede ser al mismo tiempo más y menos de lo que parece. Barrabás significa en realidad «hijo del padre» (Bar Abba) y sabemos que en algunas copias antiguas de Mateo el nombre que se da a Barrabás es Jesús Barrabás.[747] Por último, durante la crucifixión misma, se nos dice que el sol se oscureció y que la tierra tembló. ¿Se trata de un acontecimiento real o metafórico? No hay una fuente independiente

que corrobore este hecho: Plinio el Viejo (*c.* 23-79 d. C.) dedica un capítulo completo de su *Historia natural* a los eclipses y no menciona ninguno que pudiera coincidir con la crucifixión.[748]

Las inconsistencias en torno a la resurrección son todavía más patentes, aunque debemos recordar que carecemos del testimonio de los testigos presenciales de semejante acontecimiento. Esto es así, pese al hecho de que la primera mención de quien estaba presente en tan extraordinaria serie de episodios nos la proporciona Pablo en su Primera Epístola a los Corintios, escrita a mediados de la década del 50, antes de los evangelios. En relación al descubrimiento de la tumba vacía, Mateo dice que las mujeres fueron a ver el sepulcro, mientras que en Marcos las mujeres han ido antes y regresan luego con aromas para embalsamar el cuerpo. Juan también nos ofrece una versión diferente: antes de la resurrección, Nicodemo ha embalsamado el cuerpo. En tres de los evangelios la piedra ha sido quitada del sepulcro, pero en Mateo un ángel la hace rodar en presencia de las mujeres.[749] En Mateo, el Jesús resucitado se aparece a los discípulos en Galilea, mientras que en Lucas este episodio tiene lugar en Jerusalén.

En la citada Primera Epístola a los Corintios, redactada a mediados de la década del 50, mucho antes que los evangelios, aunque no necesariamente antes de que una tradición evangélica circulara de forma oral, Pablo nos ofrece una lista de los testigos de la resurrección. Lo que resulta importante señalar aquí es que Pablo, pese a que esperaba vivir lo suficiente como para ver el fin de los tiempos, no menciona el sepulcro vacío.[750] Acaso más significativo aún es el hecho de que la palabra que usa para describir la aparición del Cristo resucitado a los discípulos, *ophthe*, es la misma que utiliza para describir su propia visión en el camino hacia Damasco. En otras palabras, parece que para Pablo la resurrección no era un fenómeno físico, «el retorno a la vida en carne y hueso de los muertos», sino una transformación espiritual, una forma diferente de *conocimiento*.[751]

Hay argumentos en contra de esta interpretación. Por ejemplo, todos los testigos que ven el sepulcro vacío son mujeres y aunque había mujeres ricas en Judea, y pese a que en la literatura

contemporánea encontramos heroínas femeninas, en general éstas tenían un estatus tan bajo en la época que si alguien hubiera querido inventar testimonios con toda seguridad no habría elegido a mujeres. En el mismo sentido, todas las conversaciones que el Jesús resucitado mantiene con aquellos con quienes se encuentra son comunes y corrientes y en nada se diferencian de las que han tenido lugar antes de la crucifixión. Una vez más: dada la singularidad del fenómeno, si la gente hubiera inventado estos encuentros, es muy probable que los hubiera adornado y embellecido para hacerlos parecer más significativos.[752]

Es perfectamente posible que Jesús supusiera una amenaza religiosa y política al mismo tiempo, las dos cosas no son en ningún sentido incompatibles. Si Jesús se autoproclamaba Mesías, o incluso si permitía que sus seguidores lo consideraran como tal, constituía de forma automática una amenaza política debido a la concepción judía del Mesías como un héroe militar que lideraría a su pueblo en una revuelta contra Roma. Por otro lado, representaba una amenaza desde el punto de vista de los saduceos, ya que su concepción del judaísmo estaba radicalmente enfrentada a la suya. Pero esto no explica las inconsistencias que hemos mencionado.

Actualmente, el consenso entre los estudios y los expertos es que, a pesar de las diferencias señaladas a lo largo de esta sección, las sorprendentes similitudes entre Mateo, Marcos y Lucas se explican por el hecho de que tanto Mateo como Lucas emplearon una copia de Marcos cuando compusieron sus evangelios. Más aún: si dejamos a Marcos a un lado, Mateo y Lucas siguen teniendo mucho material en común, «incluidas enormes secciones prácticamente idénticas palabra a palabra».[753] En el siglo XIX, los investigadores alemanes llamaron a este material Q, *Quelle*, «fuente». Junto con el hallazgo, en 1945, en Nag Hammadi, en el Alto Egipto, del evangelio de Tomás, que hasta entonces los estudiosos consideraban perdido por completo, este material arroja nueva luz sobre el Nuevo Testamento. Las dos concepciones más llamativas y polémicas que han motivado estos descubrimientos son, primero, la de Burton Mack, que sostiene que Jesús fue «una nota a pie de página de la historia», «una personalidad marginal que, debido a una serie de accidentes, se convirtió en dios», y, segundo, la de Paula Fredriksen, según la cual «Jesús fue un profeta

apocalíptico judío que esperaba que Dios interviniera en la historia provocando un cataclismo… y que estaba totalmente equivocado. El cristianismo, por tanto, constituye una serie de intentos de lidiar con este asombroso error, el más notable de los cuales es la doctrina de la Segunda Venida».[754] Aunque otorgan un estatus mucho menor a Jesús, ambas propuestas siguen considerándolo una figura histórica.[755]

Cualquiera que sea el significado del cristianismo hoy (y en capítulos posteriores seguiremos explorando la forma en que su mensaje cambió a lo largo de los años), la principal idea de Jesús, tal y como aparece en el Nuevo Testamento, es relativamente simple. Ésta era que «el Reino de Dios está cerca». La expresión en sí no es común en las Escrituras hebreas, pero, como hemos visto, la idea del Mesías se había hecho cada vez más popular entre los israelitas y, en los cien años anteriores al nacimiento de Jesús, había cambiado de significado, y de «rey» había pasado a ser «redentor». Con todo, es importante señalar que Jesús nunca se llamó a sí mismo Mesías.[756]

En 1892, Johannes Weiss, el estudioso alemán del Nuevo Testamento, sostuvo en su libro *La proclamación del Reino de Dios por Jesús* que esta idea dominante podía descomponerse en cuatro elementos: que los tiempos mesiánicos eran inminentes; que, una vez Dios hubiera establecido el reino, el juicio y el gobierno se traspasarían a Jesús; que en un principio Jesús esperaba vivir para ver el reino establecido, pero que luego comprendió que su muerte sería necesaria; y que, sin embargo, incluso entonces Jesús siguió creyendo que el reino sería establecido *en vida de la generación que le había rechazado*, cuando retornaría «sobre las nubes del cielo» y la tierra de Palestina se convertiría en centro del nuevo reino. En otras palabras, Jesús no estaba hablando de renovación espiritual, sino que preveía un cambio fundamental en la realidad física del mundo, y esperaba que ocurriera pronto.[757] Teniendo como base esta idea dominante, Jesús adoptó con frecuencia una actitud menos rígida hacia los detalles de la ley judía (cumplimiento del Sabbath, restricciones alimenticias) que sus contemporáneos, subrayando la misericordia de Dios más que la justicia punitiva, e insistiendo más

en la convicción interior que en la estricta observancia de los rituales. Su mensaje, a fin de cuentas, estaba dirigido a los judíos. Nunca imaginó un sistema religioso nuevo: «No he sido enviado más que a las ovejas perdidas de la casa de Israel».[758] E incluso rechazó a los gentiles que le buscaban.[759] Ésta es una idea simple pero trascendental que se perdió en la historia.

Tras la resurrección de Jesús y su ascenso al cielo, sus seguidores continuaron rezando en el Templo y esperaron en todo momento su regreso (y su propia redención). Con este fin, intentaron preparar a Israel, e instaron a sus correligionarios judíos a realizar los cambios que Jesús había propuesto. Pero esto, por supuesto, los enfrentó a la autoridad tradicional representada por los sacerdotes y escribas; y a medida que sus ideas se difundieron lejos de Jerusalén, fueron profundizándose las diferencias entre los judíos que no habían tenido contacto directo con Jesús. En contrapartida, esto provocó una transformación trascendental del cristianismo (un término acuñado originalmente por la comunidad de judíos cristianos de Antioquía): los gentiles se mostraban menos renuentes a aceptar el mensaje de los apóstoles, ya que sus creencias tradicionales se veían menos amenazadas por éste que las de los judíos. Por tanto, hacia finales del siglo I d. C., las primeras iglesias (no sinagogas) estaban mucho más distanciadas del judaísmo de lo que lo habían estado inmediatamente después de la crucifixión. Rechazaban la Torá, vieron con cierta satisfacción la destrucción del Templo por los romanos en el año
66 d. C.,
y trasladaron a sí mismos las promesas del Nuevo Testamento, originalmente destinadas a los israelitas.[760] Fue así como empezó el cristianismo tal y como lo conocemos: en un primer momento como una forma de judaísmo y a continuación separándose progresivamente de éste (en especial gracias a Pablo) a medida que se alejaba de Jerusalén.

Pablo, casi contemporáneo de Jesús, esperaba que la Parusía (o Segunda Venida) ocurriera durante su vida. Marcos consideraba la destrucción del Templo como el comienzo del fin, pero para la época en que se escriben los evangelios de Lucas y Mateo, la

Segunda Venida ya empieza a ser considerada algo más bien lejano. A pesar de ello, los primeros cristianos siguieron la tradición judía de suponer que ocupaban un lugar especial en términos teológicos: rechazaron la idea helenística no sólo del politeísmo, sino también de una multiplicidad de formas de entender el mundo, e insistieron en cambio en su particularidad histórica: a saber, que lo divino se había manifestado de una forma única a través de un individuo específico en un momento específico. Su interés por este acontecimiento singular y este lugar en particular es, pese a ser accidental, una de las ideas más trascendentales de la historia.

Capítulo 8

ALEJANDRÍA, OCCIDENTE Y ORIENTE EN EL AÑO 0

No hubo, por supuesto, un año 0, y existen varias razones que lo explican. Una consiste en que el cero no había sido inventado aún: esto ocurriría en la India, probablemente en el siglo VII d. C. Otra es que muchos de los habitantes del planeta, al igual que en nuestros días, no eran cristianos, y tenían concepciones muy diferentes del tiempo. Una tercera razón es que la cronología convencional que Occidente ha empleado durante varios siglos para fechar distintos acontecimientos, basada en la idea de un *Anno Domini*, el año de Nuestro Señor, de acuerdo con el cual la historia se divide en un antes y después de Cristo, no se introduciría hasta el siglo VI. Jesús, como acabamos de ver, nunca pretendió iniciar una nueva religión y, por tanto, a la gente de su época, incluso si había oído hablar de él, nunca se le pasó por la cabeza que estaba viviendo el comienzo de una nueva era. De hecho, el uso de la secuencia d. C. no se difundió hasta el siglo VIII, cuando Beda la empleó en su *Historia eclesiástica de la nación inglesa*, y el sistema a. C., aunque utilizado por Beda, no pasó a generalizarse hasta la segunda mitad del siglo XVII.[761] Sin embargo, plantearnos la posibilidad de un hipotético «Año 0» nos permitirá repasar las antiguas nociones acerca del tiempo y ver qué otras ideas eran comunes en el mundo en la era en la que se supone que vivió Jesús.

En el mundo antiguo, las formas de entender el tiempo variaban de un lugar a otro según las circunstancias locales y, en particular, las religiones locales. Encontramos las primeras monedas acuñadas en cuyo sello se incluía una fecha en Siria, hacia el año 312 a. C. Se estampó en ellas el año de la era seléucida en que tuvo lugar la acuñación (Seleuco Nicátor fundó el imperio seléucida en el año 321 a. C., dos años después de la muerte de Alejandro Magno).[762]

El factor astronómico básico en las concepciones del tiempo de la antigüedad era la división de la tierra en Este, u Oriente (palabra de origen latino que significa «aparecer, nacer»), y Oeste, u Occidente (en latín, «caer»). Los babilonios, entre otros, advirtieron el denominado orto «helíaco» de las estrellas, el fenómeno que permite, justo antes del crepúsculo, observar la salida de las estrellas que están cerca del sol. Los babilonios también se dieron cuenta de que, al pasar el año, el sol cruzaba las estrellas en lo que parecía ser un ciclo regular. Así que dividieron éstas en doce constelaciones, indudablemente porque sabían que había, aproximadamente, doce lunaciones al año, y les dieron nombres. Los orígenes de estos nombres son oscuros, pero muchos de ellos eran nombres de animales (que acaso veían reflejados en la disposición de las estrellas). La costumbre, que los griegos heredaron de los babilonios, dio como resultado el zodíaco, palabra que deriva del griego *zodion*, «pequeño animal». Así como los doce meses del año se dividían en, aproximadamente, treinta días, las doce regiones del zodíaco se dividieron en treinta. La división del cielo finalmente conduciría a nuestra costumbre de dividir un círculo completo en trescientos sesenta grados.[763]

El conocimiento astronómico de los babilonios se difundió a lo largo y ancho del mundo conocido y llegó a Grecia, Egipto, la India e incluso a China (aunque esta última influencia ha sido recientemente cuestionada). Este hecho quizá sea el responsable de las similitudes que presentan las formas de contar el tiempo en diferentes culturas, si bien la división básica del día en veinticuatro horas parece haber surgido en Egipto. Allí se advirtió que, a lo largo de la noche, surgen estrellas brillantes a intervalos regulares, y ello condujo a que, en un principio, las horas de oscuridad se dividieran en doce. Posteriormente, el día sería dividido de igual forma, si bien hasta la Edad Media y la invención del reloj mecánico, la duración de las horas varió según las estaciones: cuanto más largas eran las noches, más cortas eran las horas del día. La costumbre egipcia se difundió, y en la misma Babilonia se dividió el día en doce *beru*, en China en doce *shichen*, y en la India en treinta *muhala*. En Babilonia un *beru* se dividía en treinta *ges* y un *ges* equivalía a sesenta *gar*. En India un *muhala* se dividía en dos *ghati*, que a su vez se dividían en sesenta *palas*. En otras palabras, había en la antigüedad una

tendencia a dividir el tiempo en subdivisiones que son múltiplos de doce o de treinta, y tenemos casi la certeza de que ello se debe a la división del año en (aproximadamente) doce lunaciones y cada lunación en (aproximadamente) treinta días. Este sistema «sexagesimal» babilonio, que utiliza como base el sesenta, explica por qué dividimos las horas en sesenta minutos y los minutos en sesenta segundos. Así como en la actualidad estamos familiarizados con el sistema decimal, en el que los números de la derecha son sólo una décima parte de los números a la izquierda (piénsese en 22,2), en el sistema babilonio el sesenta era la base. Además, los nombres otorgados a este sistema de subdivisión han sobrevivido. La primera parte se conocía mediante la expresión latina *pars minuta prima* (la primera división pequeña), y la siguiente mediante *partes minutae secondae* (la segunda división pequeña), y así sucesivamente. Con el tiempo, las frases latinas se corrompieron hasta que la primera división pasó a ser nuestro «minuto», y la segunda, «segundo». La primera, segunda y demás divisiones se representaban mediante comas altas («’», «”» y así sucesivamente), costumbre que también sobrevive hasta nuestros días.[764]

El principal problema del registro del tiempo era conciliar el ciclo lunar con el solar. El sol gobernaba las estaciones, algo vital para las sociedades agrarias, mientras que la luna gobernaba las mareas y era una deidad importante, que parecía cambiar de forma con ritmo regular. Muchas sociedades introdujeron meses adicionales en ciertos momentos para resolver la discrepancia entre el año lunar y el solar, pero aunque tal procedimiento a menudo solventaba la situación de forma temporal, en cierto momento se hizo necesario practicar nuevas intercalaciones —como se las denominaba—. Las enmiendas más importantes se introdujeron en Babilonia hacia el año 499 a. C., aunque sabemos de ellas principalmente gracias a dos griegos, Metón y Euctemón, que las introdujeron en Grecia en 432 a. C. El ciclo «metónico», como se llamaba, dura diecinueve años, cada uno de los cuales se compone de doce meses más un mes adicional en los casos del tercer, quinto, octavo, décimo primero, décimo tercero, décimo sexto y décimo noveno años; por otro lado, algunos meses eran «completos» (treinta días) y otros «deficientes» (veintinueve días). Esto puede parecernos excesivamente complicado, pero el hecho de que los indios y los

chinos adoptaran esta práctica nos demuestra lo importante que era. (Endymion Wilkinson afirma que algo muy similar al ciclo metónico se empleaba en China ya en el siglo VII a. C.). En los calendarios medievales, el número que determinaba la posición de un año en el ciclo metónico se escribía en dorado y hasta el día de hoy se les conoce como «números áureos».[765]

La Pascua también estaba fundada en estas prácticas. Tanto el calendario judío como el cristiano adoptaron el ciclo lunar-solar de diecinueve años, dado que resolvía el problema de establecer las fechas de la luna nueva, tan importante para el ritual religioso. Originalmente, los sacerdotes-reyes de Babilonia necesitaban determinar las festividades de Año Nuevo con absoluta precisión, pues esta celebración se consideraba una recreación de las manipulaciones divinas que crearon el mundo, y sólo una correspondencia exacta servía para propiciar a los dioses. Es de aquí de donde surge la idea cristiana de celebrar la Pascua en la fecha correcta «dado que éste fue el momento crucial del combate entre Dios (o Cristo) y el Demonio y Dios requiere del apoyo de quienes le veneran para derrotarlo».[766] Al parecer los babilonios también fueron los primeros que dividieron los meses lunares en períodos de siete días (cada uno dedicado a uno de los siete planetas o «errantes», cuerpos celestes que, a diferencia de las estrellas, no permanecían «fijos» en el cielo). Cada uno de estos períodos terminaba con un «día malo», donde los tabúes debían ser respetados para que, una vez más, los dioses les fueran propicios. Registros escritos en cuneiforme muestran además que el *shabbatum* («día de luna llena») babilónico caía en el día catorce o quince del mes, y éste parece haber sido el origen del término hebreo *sabbath*. Los cristianos también se apropiaron de esta práctica. El orden de los días de la semana deriva de un complicado horario. Cada una de las horas del día tenía un nombre inspirado en los siete planetas, dispuestos en orden descendente según la longitud de sus órbitas, empezando por Saturno (veintinueve años), Júpiter (doce años), Marte (seiscientos ochenta y siete días), el Sol (trescientos sesenta y cinco días), Venus (doscientos veinticuatro días), Mercurio (ochenta y ocho días) y la Luna (veintinueve días). Cuando este ciclo de siete se dispone a lo largo de las veinticuatro horas del día, las primeras horas de cada día de la semana se ordenan de la siguiente manera:

Saturno, Sol, Luna, Marte, Mercurio, Júpiter y Venus.[767]

Los antiguos egipcios dividieron el año en doce meses lunares, de treinta días cada uno, más cinco días adicionales al final del año, considerados funestos. Se llegó a este cálculo a partir de consideraciones puramente prácticas, ya que era el tiempo medio que tardaba en producirse una nueva inundación del Nilo en Heliópolis, el acontecimiento más importante de la vida egipcia. De hecho, los egipcios pronto advirtieron que el año es en realidad ligeramente más largo y tiene 365 $^{1}/_{4}$ días, por lo que hicieron los ajustes necesarios. También se dieron cuenta de que el Nilo crecía precisamente cuando la última estrella aparecía en el horizonte, la estrella perro Sothis (Sirio para nosotros). Este orto «helíaco» se convirtió en el punto fijo del denominado calendario «sótico», mucho más regular y preciso que las inundaciones del Nilo. Los cálculos astronómicos han demostrado que el primer día de ambos calendarios, el sótico y el pre-sótico, coinciden en 2773 a. C., y los estudiosos han concluido que éste debió de ser el momento en que fue introducido el calendario sótico. Por tanto, para los egipcios, fueran conscientes o no de ello, el Año 0 fue en realidad el año 2773.[768]

Los griegos tenían dos conceptos de tiempo: el *aion*, el tiempo sagrado o eterno, y *chronos*, el tiempo ordinario. Existía la idea de que el tiempo era un juez, y en los tribunales de justicia atenienses se introdujeron relojes de agua, o clepsidras, para limitar las intervenciones a media hora.[769] Antes de que se implantara el ciclo metónico en el año 432 a. C., se usaba un ciclo de ocho años, el *octaeteris*. Éste se basaba en un año de doce meses en el que se alternaban meses de treinta días y meses de veintinueve días, para un total de 354. Para reconciliar esto con el ciclo solar se intercalaba un mes de treinta días cada dos años, lo que implicaba que cada ocho años el calendario estaba desfasado respecto del ciclo lunar por un día entero. A finales del siglo VI a. C., los griegos adoptaron un sistema en el que cada ocho años abandonaban el mes intercalar, y se consideró que este ciclo de ocho años era un período de tiempo fundamental. Éste sobrevive actualmente en los Juegos Olímpicos, que se celebraban entonces, como hoy, cada cuatro años, la mitad de un *octaeteris*.[770] En ocasiones los griegos fechaban los acontecimiento con referencia al arconte del momento (cada año se

elegía uno nuevo) y en ocasiones con referencia a las olimpiadas. Se cree que las primeras olimpiadas tuvieron lugar en 776 a. C., y según este sistema, por ejemplo, la ciudad de Alejandría fue fundada en el segundo año después de la olimpiada número ciento doce, escrito como 112.2 (nuestro año 331 a. C.).[771]

Aunque sólo cuatro meses del año aparecen mencionados en la Biblia, es muy probable que los antiguos israelitas tuvieran un calendario lunar, vinculado a un año de estaciones que empezaba en otoño. Esto se infiere de otras pruebas documentales que sugieren que los judíos comprendieron que la cebada no estaría madura para el 16 de abib («el mes de las nuevas frutas») y en consecuencia intercalaron un mes adicional para garantizar que los haces de cebada pudieran ser ofrecidos a Dios el día después de la Pascua. En la época de Jesús, muchos judíos utilizaban el calendario seléucida, que empezaba en el año 321 a. C. (lo que coincide con las primeras monedas fechadas) y al que se conocía como la «era de los contratos» debido a que los seléucidas exigían que todo documento legal fuera fechado de acuerdo con su era.[772] Según los cálculos judíos, el mundo habría empezado el 7 de octubre del año 3761 a. C., pero estas estimaciones son dudosas y complejas. Estos *Anni Mundi* (una idea del siglo XII) se derivaban de las discrepancias entre los textos judíos, samaritanos, hebreos y griegos, todos ellos diferentes. Por ejemplo, de la Creación al nacimiento de Abraham pasaron 1946 años de acuerdo con el texto hebreo judío, 2247 años de acuerdo con el texto hebreo samaritano y 3412 años según la Septuaginta. La fecha que hoy sería válida para la Creación es el año 3761 a. C.

El mundo en el que surgió el cristianismo era en parte un mundo helénico y en parte judío, pero también romano. En Roma existían muchas religiones, y muchas supersticiones. Cada año, había varios días en que los calendarios religiosos prohibían que se realizara cualquier tipo de negocios y que las naves abandonaran el puerto: por ejemplo, el 24 de agosto, el 5 de octubre y el 8 de noviembre.[773] Se atribuía a Rómulo, el legendario fundador de Roma, la invención del calendario original, que empezaba en marzo y tenía diez meses. Esto fue revisado por el segundo rey de Roma, Numa, que estableció los *pontifices*, un colegio de funcionarios encabezado por el Pontifex Maximus. Entre sus responsabilidades estaba la de

proporcionar consejo religioso, cuidar los puentes de Roma (que tenían un inmenso significado teológico) y supervisar el calendario. Posteriormente, el líder cristiano de Roma se convertiría en el Pontifex Maximus, y ésta es la razón por la que hoy la gente se refiere al papa como Sumo Pontífice. Según la leyenda, fue Numa quien añadió al calendario los meses de Febrero y Enero (en este orden), para crear un año de 355 días que siguiera los ciclos lunares. También se le atribuye el haber introducido un mes intercalar, conocido como mercedonio (derivado de la palabra *merces*, «salario», de la que a su vez derivan «merced» y «mercenario»), debido a que era el tiempo en que se pagaba a la gente.[774] En el siglo V a. C. hubo nuevas reformas, y fue entonces cuando enero se convirtió en el primer mes del año. La razón para ello fue que Jano, de cuyo nombre proviene *ianuarius*, era el dios de las puertas, lo que resultaba muy apropiado para marcar el comienzo del nuevo año, cuando los funcionarios tomaban posesión de sus cargos en el gobierno romano.

En el año 158 a. C. se erigió en Roma una clepsidra pública, si bien los romanos ricos tenían sus propios relojes de agua y contaban con esclavos encargados de anunciar en voz alta las horas puntualmente.[775] El calendario que usamos en la actualidad es, en realidad, una versión modificada del que introdujo en Roma Julio César el 1 de enero de 45 a. C. El año anterior, 46 a. C., había durado 445 días, gracias a la introducción de días y meses intercalares para conseguir alinear los años sucesivos con el año solar, y por ello se le conoce como «el último año de confusión».[776] El cambio se realizó porque, de acuerdo con sistemas anteriores, el recurso a meses intercalares de duración indefinida había sido empleado de forma abusiva por los políticos para sus propios fines, por ejemplo, para alargar un período o anticipar una elección.[777] César abolió tanto el año lunar como los meses intercalares, estableció un año solar de 365¼ días e introdujo la idea de un día adicional cada cuatro años para salvar ese cuarto de día extra anual. En un principio, enero, marzo, mayo, julio, septiembre y noviembre tenían todos treinta y un días, y el resto treinta, a excepción de febrero, con veintinueve. Los cambios en el sistema que hoy conocemos fueron introducidos en el 7 a. C. por Augusto, quien deseaba que un mes (Séxtilis) fuera nombrado en su

honor.[778] El calendario romano empezaba oficialmente en la primavera, el 1 de marzo (lo que se refleja en los nombres de los meses de septiembre a diciembre), pero esto también cambió debido a que los funcionarios romanos elegidos por un año se posesionaban en sus cargos el 1 de enero. A los primeros cristianos no les gustaba esta disposición porque la consideraban un reflejo de costumbres paganas, y durante un tiempo emplearon la fecha de la Anunciación como primer día del año (el 25 de marzo, nueve meses antes de Navidad). Los nombres de quíntilis a diciembre provenían de los nombres de los números del cinco al diez y son probablemente muy antiguos. Marzo se llama así en honor a Marte, junio por Juno. Abril posiblemente provenga de *aprire*, «abrir», o de Afrodita. Febrero quizá se derive de una palabra sabina, *februare*, «purificar». Julio se llama así en honor de Julio César, que tanto hizo por dar orden al calendario.

Fue Varrón, en el siglo I a. C., quien introdujo el sistema romano de datación *ab urbe condita* (desde la fundación de Roma), que por tradición se fijó en el año 753 a. C. Los romanos también adoptaron la idea babilonia de la semana de siete días (los griegos *no* lo habían hecho), aunque originalmente sus meses se dividían en tres: las calendas (de donde proviene nuestra palabra «calendario»), que empezaban el primer día de cada mes, los idus, que empezaban el trece o el quince del mes, y las nonas, que empezaban ocho días antes de los idus. Las calendas caían en la luna nueva, los idus en luna llena.[779] En un principio, los días carecían de nombre y se contaban hacia atrás a partir de las calendas, nonas e idus, pero en tiempos imperiales, gracias a la difusión popular de la astrología, los días recibieron nombres en honor de los planetas.

Para los primeros cristianos, que creían que el reino de Dios estaba «cerca», el tiempo no era muy importante, no a largo plazo, al menos (Pablo no ofrece fechas en sus cartas). Al principio, los cristianos siguieron la costumbre judía de numerar los días en lugar de ponerles nombres (con excepción del Sabbath). Sin embargo, a medida que más y más conversos provenientes del paganismo entraban a formar parte del rebaño, trayendo consigo ideas astrológicas, terminó por adoptarse la semana inspirada en los planetas, pero eligieron el domingo como primer día debido a que había sido un domingo cuando Cristo resucitó de entre los muertos

y, de algún modo, porque ello les permitía distinguirse de los judíos. La Pascua de resurrección fue introducida en Roma hacia el año 160. Y según G.
J. Whitrow,
la primera mención del día de Navidad la encontramos en el calendario romano del año 354. Antes de ello, se celebraba el 6 de enero como aniversario del bautismo de Jesús, que se creía había tenido lugar en su trigésimo cumpleaños. Lo que motivó el cambio fue que el bautismo infantil había ido reemplazando al bautismo adulto, a medida que el cristianismo se difundía, y esto condujo también a un cambio de creencias. De modo que la divinidad de Cristo se situó en su nacimiento, y no en su bautismo.[780]

En tiempos de Jesús, Alejandría, en Egipto, una ciudad situada entre Oriente y Occidente, había sido durante varios siglos el centro del saber, «un centro de cálculo», «un lugar paradigmático». Fundada por Alejandro Magno en 331 a. C., en parte por su deseo de acercar Egipto al mundo griego y en parte porque quería un puerto que no se viera afectado por las inundaciones del Nilo, Alejandría fue desde el principio pensada como una «megalópolis», construida en forma de *chlamys*, una capa militar macedonia, y provista de murallas que se extenderían «sin cesar» en la distancia, con las calles tan amplias como nunca se habían visto, basada en el diseño aristotélico de la ciudad ideal (una cuadrícula dispuesta de tal manera que se beneficiara de las brisas del mar, pero proporcionara refugio frente al viento).[781] Un tercio de la ciudad era «territorio real», y ésta constituía un centro de comercio convenientemente situado en el extremo oriental del Mediterráneo, cerca del lugar en el que el Nilo y el mar Rojo conforman un cruce de caminos internacional, y donde muchas caravanas procedentes del interior de África y de Asia convergían en la costa. Disponía de dos puertos, uno de los cuales ostentaba el famoso faro de casi cuarenta y cinco metros de alto, una de las maravillas del mundo antiguo, que podía ser visto desde una distancia de más de cincuenta kilómetros.[782] Tras la muerte de Alejandro, sus generales se pelearon entre sí, lo que condujo a una división del imperio en la que Seleuco se hizo con el control de la parte

septentrional del antiguo imperio, incluidos Israel y Siria, mientras que los territorios egipcios quedaron bajo el control de Ptolomeo I, al menos desde el año 306 a. C.

Con todo, Alejandría era principalmente famosa como centro de conocimiento. Según la tradición, el mismo Alejandro, cuando hubo decidido cuál era el lugar ideal para su nueva ciudad, ordenó también la construcción en ella de una biblioteca dedicada a las musas. La idea no era nueva: como hemos visto, en Babilonia se habían reunido diversas bibliotecas y otras habían surgido en otros lugares del Mediterráneo, en particular en Pérgamo y Éfeso. No obstante, desde el principio la ambición era mayor en Alejandría que en cualquier otro lugar y, en palabras de un estudioso, lo que se organizó allí fue una verdadera «industria del conocimiento».[783] Ya en 283 a. C. había un *synodos*, una comunidad de entre treinta y cincuenta hombres instruidos (sólo hombres), vinculado a la biblioteca y dotado de especiales privilegios: los estudiosos estaban exentos del pago de impuestos y podían abastecerse y hospedarse gratis en el sector real de la ciudad. La biblioteca estaba dirigida por un erudito-bibliotecario, nombrado por el rey y quien además ocupaba el cargo de tutor real.[784] Esta biblioteca tenía varias alas, con filas de anaqueles, o *thaike*, dispuestos a lo largo de paseos cubiertos y provistos de nichos, en los que se guardaban las distintas categorías del saber. Había salas de conferencias y un jardín botánico.

El primer bibliotecario fue Demetrio y para la época del poeta Calímaco, uno de sus sucesores más famosos, en el siglo III a. C., la biblioteca poseía más de cuatrocientos mil rollos múltiples y noventa mil rollos únicos. Posteriormente, el Serapeo, la biblioteca hija de la de Alejandría, alojada en el templo de Serapis, un nuevo culto grecoegipcio, acaso basado en el de Hades, el dios griego de los muertos, llegó a reunir otros cuarenta mil rollos. Calímaco creó el primer catálogo temático del mundo, el *Pinakes*, uno de cuyos efectos fue que para el siglo IV d. C., hasta cien estudiosos acudían a la vez a la biblioteca para consultar sus libros y discutir los textos unos con otros. Esta distinguida comunidad existió durante unos setecientos años. Los estudiosos escribían sobre papiro, material sobre el que Alejandría mantuvo un monopolio durante cierto tiempo, y luego sobre pergamino, cuando el rey dejó de exportar

papiro en un intento de impedir la construcción de bibliotecas rivales en otros lugares, en especial en Pérgamo.[785] Los libros de pergamino y papiro se escribían en rollos (su longitud era más o menos equivalente a la de nuestros capítulos) y se almacenaban en fundas de cuero o lino y se colocaban en estantes. Para la época de los romanos, no todos los libros eran ya rollos: se habían introducido los códices, que se almacenaban en cajas de madera.[786]

La biblioteca también contaba con muchos *charakitai*, «amanuenses» como se los denominaba, y que eran de hecho traductores. A los reyes de Alejandría, los Ptolomeos, les encantaba adquirir copias de todos los libros que aún no poseían, en un esfuerzo por reunir toda la sabiduría de Grecia, Babilonia, la India y demás lugares. En particular, Ptolomeo III Evergetes encargó a agentes que registraran todo el Mediterráneo en busca de textos y él mismo escribió a todos los soberanos del mundo conocido pidiéndoles que le prestaran sus libros para copiarlos. Cuando le fueron prestadas las obras de Eurípides, Esquilo y Sófocles, conservó los originales y devolvió las copias que había hecho, renunciando a la fianza que había pagado. De igual forma, todas las embarcaciones que pasaban por los puertos de Alejandría estaban obligadas a depositar todos los libros que transportaran en la biblioteca, donde se los copiaba y se los catalogaba como «de las naves». En su mayoría, lo que se devolvía a las naves eran las copias de los libros confiscados. Este asiduo «coleccionismo» hizo que la biblioteca de Alejandría desempeñara un papel capital en el mundo civilizado de la antigüedad.[787]

Entre los estudiosos que se hicieron famosos en Alejandría se encuentran Euclides, quien pudo haber escrito sus *Elementos* durante el reinado de Ptolomeo I (323-285 a. C.), Aristarco, que propuso una descripción heliocéntrica del sistema planetario, y Apolonio de Perga, «el gran geómetra», que escribió su influyente libro sobre las secciones cónicas en la ciudad. Apolonio de Rodas fue el autor de la epopeya *El viaje de los argonautas* (*c.* 270 a. C.) y quien presentó a Arquímedes de Siracusa, que durante un tiempo se dedicó a estudiar las crecidas del Nilo e inventó el tornillo que lo haría famoso. Arquímedes también inició la hidrostática y esbozó su método para calcular el área y el

volumen que, mil ochocientos años después, conformaría las bases del cálculo.

Un bibliotecario posterior, Eratóstenes (*c.* 276-196 a. C.), fue geógrafo y matemático. Gran amigo de Arquímedes, creía que todos los océanos de la tierra estaban conectados entre sí, que algún día sería posible circunnavegar África y que podía llegarse a la India «navegando en dirección oeste desde España». Fue Eratóstenes quien calculó la duración correcta del año, quien propuso la idea de que la tierra es redonda y quien calculó su diámetro equivocándose sólo en unos ochenta kilómetros. Logró hacerlo seleccionando dos sitios cuya distancia se conociera, Alejandría al norte y Sjene (la actual Asuán) en el sur, que entonces se creía estaba ubicada exactamente bajo el Trópico de Cáncer, lo que significa que en el solsticio de verano el sol estaría directamente sobre ella sin proyectar sombra alguna. El mismo día, en Alejandría, utilizó un *skaph* o cuenco, un hemisferio cóncavo, con una vara o gnomon fijo en su centro. Éste proyectó una sombra que cubrió un cincuentavo de la superficie del cuenco, lo que permitió a Eratóstenes calcular la circunferencia de la tierra como 50 x 5.
000 = 250.000 estadios (cifra que más tarde se corrigió para llegar a los 252 000 estadios, cifra más fácil de dividir entre sesenta). 250 000 estadios equivalen a unos 40 200 kilómetros, cifra no muy alejada de los 40 075 kilómetros de los cálculos modernos.[788] Eratóstenes también dio origen a la ciencia de la cronología al establecer con sumo cuidado las fechas de la caída de Troya (1184 a. C.), la primera olimpiada (776 a. C.) y el estallido de la guerra del Peloponeso (432 a. C.). Asimismo, ideó el calendario que finalmente establecería Julio César y diseñó un método para identificar los números primos. Entre los estudiosos se le conocía como «Beta» (Platón era «Alfa»).[789]

Los *Elementos* de Euclides es un texto reconocido por lo general

como el más influyente de todos los tiempos. Escrito hacia el año 300 a. C., de él se han hecho un millar de ediciones, lo que quizá lo convierta en el libro más reeditado en el mundo después de la Biblia (sus contenidos aún se enseñan en las escuelas de secundaria). Es posible que Euclides (*eu* significa «bueno» y *kleis* significa «llave») estudiara en la Academia de Platón, incluso con el gran maestro en persona (nació en Atenas hacia el año 330 a. C.); aunque no produjo ninguna nueva idea en sí, sus *Elementos* (*Stoichia*) se consideran una historia completa de la matemática griega hasta ese momento.[790] El libro comienza con una serie de definiciones, como la de punto («lo que no tiene parte») o la de línea («una longitud sin amplitud»), describe diversos ángulos y planos, sigue después con cinco postulados (como el de que «puede trazarse una línea de un punto cualquiera a otro punto cualquiera») y cinco axiomas, como el de que «todas las cosas iguales a la misma cosa son iguales entre sí».[791] Los trece libros, o capítulos, que siguen exploran la geometría del plano, la geometría de los sólidos, la teoría de los números, las proporciones y su famoso método de «agotamiento».[792] En éste Euclides muestra cómo «agotar» el área de un círculo inscribiendo polígonos en él: «si doblamos el número de lados del polígono, finalmente reduciremos la diferencia entre el área del polígono (conocida) y el área del círculo (desconocida) hasta el punto en que sea tan pequeña como cualquier magnitud que elijamos» (véase Figura 8). Un efecto de la obra de Euclides fue que los alejandrinos, a diferencia de los atenienses, empezaron a tratar las matemáticas como un tema absolutamente distinto de la filosofía.[793]

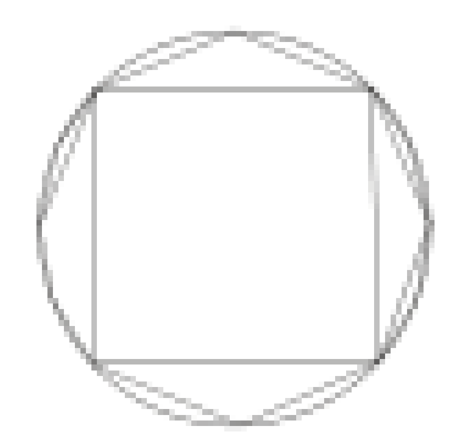


FIGURA 8: El método de «agotamiento» del círculo propuesto por Euclides.

Apolonio de Perga fue tanto matemático como astrónomo. Nacido en Perga, en Panfilia (al sur de Asia Menor), estudió en Pérgamo, pero floreció en Alejandría durante el reinado de Ptolomeo Evergetes, y murió en el año 200 a. C. Varias de sus obras se han perdido. Sus *Cónicas*, sin embargo, tuvieron un éxito similar a los *Elementos* de Euclides, sobreviviendo a lo largo de la antigüedad sin ser superado. Hombre celoso, se le conocía como «Épsilon» debido a que en el Mouseion siempre utilizaba la sala número cinco (la quinta letra en el alfabeto griego). En las *Cónicas* Apolonio estudió la elipse, la parábola y la hipérbola (las figuras planas generadas cuando un cono es cortado en ángulos agudo, recto y obtuso) y propuso un nuevo enfoque para su definición y descripción. Los conos son importantes tanto en óptica como en astronomía.[794] En sus obras astronómicas (que enviaba a sus colegas para conocer sus críticas antes de publicarlas), Apolonio desarrolló el sistema de epiciclos de Eudoxo de Cnido para explicar el movimiento de los planetas. Este sistema imaginaba que los planetas se movían en pequeños círculos alrededor de un punto mientras que el punto se movía alrededor de la tierra describiendo un círculo mucho más grande. En esta etapa, cuando aún no se había descubierto que los planetas describen órbitas elípticas, ésta era la única teoría matemática que podía dar cuenta de los hechos observados.[795]

Más interesante todavía fue Arquímedes de Siracusa (*c.* 287-219

a. C.), el más versátil de los matemáticos helénicos. Al parecer estudió en Alejandría durante un tiempo, con discípulos de Euclides, y aunque vivió principalmente en Siracusa, donde murió, estuvo en contacto constante con los investigadores de esta ciudad. Durante la segunda guerra púnica, Siracusa fue arrastrada por el conflicto entre Roma y Cartago y, unida a este último bando, fue sitiada por los romanos entre 214 y 212 a. C. Durante esta guerra, nos dice Plutarco en su vida del general romano Marcelo, Arquímedes inventó un gran número de ingeniosas armas para defenderse del enemigo, incluidas catapultas y espejos capaces de prender fuego a las embarcaciones romanas. Con todo, sus esfuerzos resultaron al final inútiles y la ciudad cayó. Pese a que Marcelo había ordenado que se respetara la vida del estudioso, un soldado romano le mató con su espada mientras dibujaba una figura geométrica en la arena.

Por otro lado, Arquímedes no daba mucha importancia a sus innovaciones. Su principal interés eran las ideas y la amplitud de sus conocimientos era extraordinaria. Escribió sobre las palancas, en su obra *Sobre el equilibrio de los planos*, y sobre hidrostática, en *Sobre los cuerpos flotantes*. En este último encontramos su famosa idea de que «cualquier sólido menos pesado que un fluido se hundirá, al ser colocado en él, hasta el punto en el que el peso del fluido desplazado sea igual al peso del sólido». Y esta otra: «un sólido más pesado que un fluido se hundirá hasta el fondo del fluido al ser colocado en él, y si se lo pesa en el fluido, será más liviano de lo que realmente es debido al peso del fluido que ha desplazado».[796] También exploró los números grandes, una preocupación que siglos después conduciría a la invención de los logaritmos, y consiguió el cálculo más acertado de π hasta la fecha.[797]

El último de los grandes matemáticos helénicos de Alejandría fue Claudio Ptolomeo, activo de
127 d. C.
a
151 d. C.
(El nombre Ptolomeo se refiere aquí al área de la ciudad de la que provenía y carecía de vínculos con los Ptolomeos reyes de Alejandría). Su gran obra se denominó originalmente *Sintaxis matemática*, compuesta por trece libros o capítulos, pero dado que

se la confundía a menudo con otras colecciones (menores) de diversos autores, terminó conociéndosela como *Megiste*, «la más grande». Posteriormente, en el mundo musulmán, surgió la costumbre de llamar a este libro por su equivalente árabe, *Almagesto*, y es por este nombre que se la conoce por lo general.[798] El *Almagesto* es fundamentalmente una obra de trigonometría, la rama de las matemáticas referente a los triángulos que estudia las relaciones entre sus ángulos y las longitudes de sus lados y cómo todo ello está relacionado con los círculos que los abarcan. A su vez, estos están relacionados con las órbitas de los cuerpos celestes y los ángulos de los planetas respecto de quien los observa desde la tierra. Los libros siete y ocho del *Almagesto* ofrecen un catálogo de más de un millar de estrellas, dispuestas en cuarenta y ocho constelaciones.

Hacia mediados del siglo III a. C., Aristarco de Samos había propuesto que la tierra giraba alrededor del sol. La mayoría de los astrónomos, Ptolomeo incluido, rechazaban esta idea porque pensaban que si la tierra se movía tanto, cada una de las estrellas «fijas» debería cambiar su posición relativa respecto de las demás, y era un hecho que no lo hacían. Ptolomeo, armado con sus cálculos trigonométricos —de cuerdas y arcos (similares a los senos)—, desarrolló el sistema planetario de ciclos y epiciclos conocido como sistema ptolemaico. Este sistema imaginaba un universo geocéntrico en el que los demás cuerpos celestes se movían describiendo un gran círculo alrededor de un punto central (el deferente) y en un pequeño epiciclo, como Eudoxo había imaginado, mientras giran sobre sus ejes.

La otra gran obra de Ptolomeo fue su *Geografía*, en ocho capítulos. En Alejandría, la geografía había sido puesta en el mapa, por así decirlo, gracias a Estrabón, que había escrito una historia de la materia y de sus viajes, en la que mostraba, por ejemplo, que originalmente «Egipto» se aplicaba sólo a una franja de tierra a lo largo del Nilo y que luego había ido extendiéndose más y más al este y al oeste, hasta incluir finalmente a Chipre. Estrabón también advirtió que el mar era convexo.[799] Sin embargo, Ptolomeo fue un geógrafo más teórico e innovador. Su *Geografía* introdujo el sistema de latitudes y longitudes que actualmente usamos, y catalogó cerca de ocho mil ciudades, ríos y otras características de la tierra. No

obstante, en esta época no existía en realidad una forma satisfactoria de determinar la longitud y debido a ello Ptolomeo subestimó en gran medida el tamaño del planeta al optar por la circunferencia de
180 000
estadios propuesta por Posidonio, un estoico que fue maestro de Pompeyo y Cicerón, y no por la de
252 000
estadios calculada por Eratóstenes y corregida por Hiparco. Una de las principales consecuencias de este error fue que los navegantes y exploradores de siglos posteriores asumirían que el viaje a la India desde el oeste sería muchísimo más corto de lo que en realidad es. Es posible que Colón jamás se hubiera arriesgado a emprender su viaje de no haber estado engañado al respecto. Ptolomeo también desarrolló la primera proyección de la tierra, esto es, la primera representación del globo en una superficie plana.[800]

Después de estos estudiosos, Alejandría continuó siendo por mucho tiempo el centro de las matemáticas griegas: Menelao de Alejandría, Herón de Alejandría, Diofanto de Alejandría, Pappo de Alejandría y Proclo de Alejandría contribuyeron todos a ampliar y desarrollar las ideas de Euclides, Arquímedes, Apolonio y Ptolomeo. No debemos olvidar que la gran era de la ciencia y la matemática griegas se prolongó desde el siglo VI a. C. hasta los comienzos del siglo VI d. C., más de un milenio de gran productividad. Ninguna otra civilización ha aportado tanto durante un período de tiempo tan largo.[801]

En Alejandría, las matemáticas o, al menos, los números tuvieron otro aspecto muy importante, y también muy diferente. Se trata de los denominados «misterios órficos» y su énfasis místico. Según Marsilio Ficino, autor del siglo XV d. C., hay seis grandes teólogos de la antigüedad que forman una línea sucesoria. Zoroastro fue «el principal referente de los Magos»; el segundo era Hermes Trismegisto, el líder de los sacerdotes egipcios; Orfeo fue el sucesor de Trismegisto y a él le siguió Aglaofemo, que fue el encargado de iniciar a Pitágoras en los secretos, quien a su vez los confió a Platón. En Alejandría, Platón fue desarrollado por Clemente y Filón,

para crear lo que se conocería como neoplatonismo.

Tres ideas conforman los cimientos de los misterios órficos. Una es el poder místico de los números. La existencia de los números, su cualidad abstracta y su comportamiento, tan vinculado con el del universo, ejercieron una permanente fascinación sobre los antiguos, que veían en ellos la explicación de lo que percibían como armonía celestial.[802] La naturaleza abstracta del número también contribuyó a reforzar la idea de un alma abstracta, en la que estaba implícita la idea (trascendental en este contexto) de la salvación: la creencia en que habrá un futuro estado de éxtasis, al que es posible llegar a través de la transmigración o reencarnación. Por último, estaba el principio de la emanación, esto es, que existe un «bien» eterno, una unidad o «mónada», de la que brotaba toda la creación. Como el número, ésta era considerada una entidad básicamente abstracta. El alma ocupaba una posición intermedia entre la mónada y el mundo material, entre la mente, abstracta en su totalidad, y los sentidos. Según los órficos, la mónada enviaba («emanaba») proyecciones de sí misma al mundo material y la tarea del alma era aprender usando los sentidos. De esta forma, a través de sucesivas reencarnaciones, el alma evolucionaba hasta un punto en el que ya no eran necesarias más encarnaciones. Una serie de momentos extáticos de profunda iluminación daban como resultado una forma de conocimiento conocida como *gnôsis*, «en la que la mente alcanza un estado de unicidad con lo percibido». Es posible reconocer que esta idea, que proviene originalmente de Zoroastro, subyace en muchas de las principales religiones del mundo. Se trata de otra creencia nuclear que añadir a las que hemos examinado en capítulos anteriores.

Pitágoras, en particular, creía que el estudio de los números y la armonía conducía a la gnosis. Para los pitagóricos, el número uno no era un número en realidad, sino la «esencia» del número, de la cual surge todo el sistema numérico. Su división en dos creaba un triángulo, una trinidad, la forma armónica más básica, idea de la que encontramos ecos en tantísimas religiones. Platón, en su versión más mítica, estaba convencido de que existía un «alma mundial», también fundada en la armonía y el número, y de la cual brotaba toda la creación. Pero añadió un importante refinamiento al considerar que la dialéctica, el examen crítico de las opiniones, era

el método para acceder a la gnosis.[803]

La tradición sostiene que el cristianismo llegó a Alejandría a mediados del siglo I d. C. cuando Marcos el evangelista llegó a la ciudad para predicar la nueva religión. Las similitudes espirituales entre el platonismo y el cristianismo fueron advertidas de forma muy clara por Clemente de Alejandría (*c*. 150-*c*. 215 d. C.), pero fue Filón el Judío quien primero desarrolló esta nueva fusión. En Alejandría habían existido escuelas pitagóricas y platónicas desde hacía un buen tiempo, y los judíos cultos conocían los paralelos entre las ideas judías y las tradiciones helénicas, hasta el punto de que para muchos de ellos el orfismo no era otra cosa que «una emanación de la Torá de la que no había quedado constancia». Filón era el típico alejandrino que «nunca confiaba en el sentido literal de las cosas y siempre estaba a la búsqueda de interpretaciones místicas y alegóricas». Pensaba que podía «conectar» con Dios a través de ideas divinas, que las ideas eran «los pensamientos de Dios» porque imponían orden a la «materia informe». Al igual que Platón, tenía una noción dualista de la humanidad: «De las almas puras que habitan el espacio etéreo, aquéllas más cercanas a la tierra resultan atraídas por los seres sensibles y descienden a sus cuerpos». Las almas son «el lado divino del hombre». La salvación se conquista cuando el alma retorna al lado de Dios.[804]

Las ideas de Filón fueron ampliadas por Amonio Saccas (m. 242), quien enseñó en Alejandría durante más de cincuenta años. Sus discípulos eran tanto paganos como cristianos y entre ellos se encontraban algunos grandes pensadores como Plotino, Longino y Orígenes. Para Amonio, Dios era tripartito, compuesto por la esencia, el intelecto y el poder, los dos últimos emanaciones de la esencia (lo que reproduce de algún modo el comportamiento del número). Para Amonio y otros neoplatónicos es imposible conocer la esencia de Dios únicamente mediante el intelecto, que sólo produce «opinión y creencia». Ésta era una diferencia fundamental entre los primeros cristianos y los griegos: para los cristianos todo lo que se necesitaba era tener fe, creencia. Sin embargo, esto chocaba con la tradición racional griega. Los neoplatónicos, como los órficos antes que ellos, postularon lo que

de hecho era una tercera forma de conocimiento, la gnosis, que era experiencial, y no entraba del todo dentro de las capacidades del intelecto. El conocimiento filosófico y teológico eran importantes porque ayudaban a acercarse a la gnosis, y la idea cristiana de que sólo era necesario creer parecía, a los neoplatónicos, una forma de socavar su evolución espiritual. Según Plotino, que se trasladó de Alejandría a Roma, la gnosis, como conocimiento de lo divino, sólo podía alcanzarse mediante las buenas obras y la experiencia del bien y mediante el uso del intelecto para la autocontemplación y el conocimiento interior, que conducen a la mónada, el Uno, la unidad. Esto no es cristianismo; pero sus elementos místicos, sus ideas sobre la Trinidad, y las razones que explican la Trinidad (más difíciles de captar incluso que las de la Trinidad cristiana), y su uso del intelecto y la dialéctica sí contribuyeron a dar forma al pensamiento cristiano primitivo. La noción de exégesis bíblica, la práctica del ascetismo, el hermetismo y el monaquismo empiezan todos con los misterios órficos, la gnosis y el neoplatonismo.[805] Comprender (y explicar) lo diferente que era el cristianismo primitivo de sus versiones modernas es algo que resulta difícil para todos nosotros.

Clemente pensaba que todo conocimiento —gnosis, filosofía, razón— era una preparación para el cristianismo. El culto de los cuerpos celestiales, por ejemplo, había sido entregado al hombre en una etapa anterior, «de manera que él pudiera elevarse a través de estos sublimes objetos hacia la veneración del creador».[806] El Padre, afirmaba, era el Absoluto de los filósofos, mientras que el Hijo era la Razón (el Verbo) de Dios. De esto se seguía, en su opinión, que la vida cristiana involucraba un inevitable conflicto entre el impulso descendente de las pasiones mundanas y la disciplina del discípulo. El hombre estaba hecho para la *contemplación* de Dios, todo conocimiento era preparación para ello, y todas sus acciones debían estar orientadas a este fin.

Este mundo del cristianismo neoplatónico alejandrino se vio sumergido al menos dos veces en feroces disputas. La primera surgió en el siglo II como consecuencia de la aparición del tratado *La palabra verdadera,* del filósofo pagano Celso, en el que manifestaba que no podía entender por qué tantos judíos habían abandonado la Ley de sus padres para convertirse a la nueva

religión. Celso volcaba su ira sobre el supuesto Mesías, el cual, señalaba, había nacido en una pequeña aldea y era hijo de una mujer pobre, cuyo marido la había abandonado después de que ella cometiera adulterio con un soldado. Esto, subrayaba con sarcasmo, no era un origen muy apropiado para un dios. Luego continuaba comparando los supuestos poderes curativos de Jesús con los «hechiceros egipcios», que realizaban trucos similares a los del Mesías «todos los días en los mercados por unos pocos óbolos». «Nosotros no llamamos a éstos Hijos de Dios. No son más que pícaros y vagabundos».[807] Celso insistía en que el universo no estaba más hecho para el hombre de lo que lo estaba para los leones y los delfines, y subrayaba que la idea de los cristianos según la cual ellos y sólo ellos estaban en posesión del conocimiento divino era absurda y que la «promesa» de una salvación y felicidad eternas era un engaño. Sin embargo, el filósofo no era sólo un polemista inteligente, sino que también era un hábil investigador: mostró de dónde había surgido la idea de Satán, demostró que la historia de Babel era un plagio de antiguas ideas griegas y señaló que el cielo cristiano se derivaba de una noción platónica. El cristianismo era una colección de ideas «prestadas» e intelectualmente en quiebra.

Sus acusaciones no recibieron respuesta durante más de un siglo hasta que uno de los seguidores de Clemente, Orígenes Adamantino, mejor conocido como Orígenes, asumió la tarea de hacerlo. Cuidándose de no intentar refutar lo irrefutable, Orígenes sostuvo en cambio que la religión y la fe siempre resultaban más gratificantes, más satisfactorias en términos emocionales y más moralmente edificante que la filosofía, y que mientras los cristianos disfrutaran de vidas morales y productivas la religión se justificaba a sí misma.

Pero incluso Orígenes no pensaba que el Padre y el Hijo fueran de la misma esencia, parte de la misma Trinidad. De hecho, creía que había una inmensa diferencia entre Uno y Otro y que el Hijo era tan inferior al Padre que ni siquiera debía venerárselo. Esta concepción encontró eco (algo más que eco) en la segunda gran controversia que sacudió a la Iglesia primitiva: la denominada herejía arriana. No sabemos con certeza si Arrio nació en Libia o en Alejandría, pero es seguro que pasó su vida adulta en esta última ciudad. Al parecer era un hombre pendenciero, y dos veces fue

excomulgado por el obispo de Alejandría; con todo, su más famosa y problemática aseveración fue su cuestionamiento de la divinidad de Cristo, al argüir que Jesús era «un ser creado» y que, por tanto, era completamente diferente, e inferior, a Dios, el Padre. Esta idea se convirtió en el centro de un apasionado debate en las calles y tiendas de Alejandría, debate en el que llegó a haber derramamiento de sangre. Para Arrio, Jesús era un ser intermedio entre Dios y el Mundo, que preexistía antes del inicio de los tiempos y de todas las criaturas, y que era el ejecutor de Sus pensamientos. Pero él, sostenía Arrio, había sido creado, no de la esencia del Padre, sino de la nada.[808] Jesús, por tanto, no era eterno e inmutable. En su propia defensa, Arrio señaló que en las Escrituras Cristo había dicho: «el Padre es más grande que yo».

Para decidir esta cuestión se convocó el primer concilio ecuménico de la Iglesia, celebrado en Nicea en el año 325 d. C. El concilio decidió, en contra de Arrio, que el Hijo era de la misma sustancia (*homoousios*) que el Padre. Aunque Arrio se negó a aceptar esta conclusión y fue enviado al exilio por ello, en el 336 d. C. se le readmitió en la Iglesia. Sin embargo, según cuenta la tradición, cuando iba de camino al lugar en el que tendría lugar su ceremonia de readmisión en Constantinopla, le sorprendieron unos retortijones de estómago, sus entrañas se vaciaron y una intensa hemorragia acabó con su vida casi al instante.

Hay una última idea alejandrina a la que debemos prestar atención: el empirismo médico. Sabemos que en el antiguo Egipto «abundaban» los doctores, aunque en aquellos tiempos ser médico era fundamentalmente una ocupación teórica (el término técnico era iatrosofista). Esto quiere decir que los médicos tenían muchas teorías sobre cuáles eran las causas de las enfermedades y qué tratamientos eran los más efectivos, pero no realizaban ningún experimento para someter a prueba estas teorías. Era una idea que hasta el momento no se le había ocurrido a nadie. Sin embargo, parece que en Alejandría, al iniciar el siglo III a. C., se permitió que, al menos, dos médicos, Herófilo y Erasístrato, realizaran autopsias a

los cuerpos de los criminales, suministrados «de la prisión por el rey». La noticia de los experimentos conmocionó a muchos ciudadanos, pero las disecciones condujeron a tantísimos descubrimientos que «la lengua griega simplemente era incapaz de darle nombre a todos».[809] Ambos deben muchísimo a Aristóteles, el hombre que, junto a los estoicos, había conseguido la secularización del cuerpo, la idea de que las «cosas» son «moralmente indiferentes».[810]

Herófilo realizó dos avances. El primero fue establecer, en un contexto médico, la cultura de lo pequeño, una valoración de las estructuras más pequeñas del cuerpo. Descubrió la existencia de los nervios, y distinguió con acierto entre nervios motores y sensores, de los ventrículos del cerebro, de la córnea y la retina en el ojo; hizo la primera descripción precisa del hígado, la primera investigación del páncreas, de los ovarios, de las trompas de Falopio y de la matriz, y en el proceso desmitificó el útero y la idea de que en las histéricas éste, de algún modo, se había movido.[811] Su segundo logro fue la matematización del cuerpo, al advertir que había etapas en el desarrollo del embrión, que ciertos malestares eran periódicos (como las fiebres) y proponer una teoría cuantitativa del pulso. Éste, sostenía, variaba según las etapas de la vida, cada una de las cuales tenía su propia «música» o ritmo característico. En primer lugar estaba el pulso pírrico de la infancia (UU), luego el pulso trocaico de la adolescencia (—U), a continuación el espondaico de la madurez (- -) y por último el ritmo yámbico de la vejez (U—). Diseñó una clepsidra portátil para medir el pulso de sus pacientes.[812] Además advirtió cierta geometría de las heridas: las heridas redondas cicatrizan más lentamente que las otras.

En cierto sentido, y de acuerdo a nuestra forma de pensar actual, Erasístrato fue todavía más lejos que Herófilo en su concepción matemática del cuerpo al sostener que éste era una especie de máquina, es decir, que todos los procesos fisiológicos eran explicables en términos de sus propiedades y estructuras materiales.[813] El corazón y el hígado, sostuvo, distribuían la sangre y el aire a través de las arterias, y el cerebro emitía impulsos físicos a través de los nervios. Erasístrato pensaba que el corazón era una especie de fuelle con válvulas que impedían que la sangre fluyera en dirección

contraria. En esta época, Ctesibio inventó una bomba de agua provista de dos cámaras, pero no sabemos en realidad si Erasístrato se inspiró en Ctesibio o si, en cambio, fue éste quien utilizó la idea del médico. Con todo, Erasístrato estaba convencido de que el cuerpo tenía un propósito, y en este sentido no era un mecanicista absoluto como lo serían los fisiólogos franceses de la Ilustración.[814]

A pesar de su naturaleza escandalosa y sus sorprendentes resultados, la medicina experimental —lo que fuera experimental— no cuajó. Se necesitarían otros mil cuatrocientos años antes de que la experimentación fuera considerada seriamente como un método.[815]

Por otro lado, aunque la experimentación no encontrara terreno fértil, el empirismo médico sí lo hizo. El fundador de esta corriente fue Filino de Cos, que se separó de Herófilo. No sabemos mucho sobre él y lo que sabemos nos ha sido proporcionado por Galeno, el famoso médico griego del siglo II d. C. Filino escribió varios libros sobre el empirismo médico en Alejandría y se nos dice que en ellos abandonó la teoría (lo que entonces significaba aquello que es posible ver con «el ojo de la mente»), para defender en cambio que el verdadero conocimiento sólo podía alcanzarse observando y estudiando qué circunstancias estaban vinculadas a determinada condición (el conjunto de circunstancias observadas recibía el nombre de «síndrome»). Sabemos, además, que para Filino había tres modos en los que era posible adquirir experiencia: la *teresis*, o vigilancia atenta; la *metabasis tou homoiou*, las inferencias por analogía, que permitían al doctor proponer, tentativamente, que lo que era cierto de una parte del cuerpo podía acaso aplicarse a otra parte; y la *historia*, la investigación en antiguos rollos y códices. En este sentido, los escritos de la tradición hipocrática empezaron a ser considerados más o menos como una herramienta de investigación (en el sentido que nosotros damos al término), lo que les daba más valor y autoridad de la que les restaba. Sería tarea de Galeno, en el siglo II d. C., redescubrir la importancia de la investigación práctica, si bien él también fue con frecuencia un médico de tipo literario, acostumbrado a recurrir a las bibliotecas y a frecuentar a libreros especializados en obras médicas. Pasarían muchos siglos antes de que la medicina desarrollara la tradición empirista que tantísimos beneficios ha producido en nuestra propia época.[816]

Para la época del Año 0 Alejandría había cambiado en dos aspectos muy importantes. En el año 48 a. C. un terrible incendio había destruido al menos una parte de la gran biblioteca. Algunos testimonios sostienen que la mayoría de los libros se perdieron entonces, otros que fue el Serapeo el principal afectado, y otros más que el grueso de la biblioteca fue destruido mucho más tarde, por los árabes, en el siglo VI de la era común. No obstante, dado que, como veremos, los árabes hicieron grandes esfuerzos por preservar los materiales de Grecia y Oriente Próximo dondequiera que los encontraron, parece improbable que los musulmanes hayan destruido de forma deliberada la biblioteca. En cualquier caso, un hecho seguro es que la destrucción de la biblioteca de Alejandría fue una de las formas en que las ideas de la antigüedad se perdieron para no ser recuperadas durante muchos siglos.

Sin embargo, el principal cambio ocurrido en Alejandría durante los siglos II y I a. C. fue la evolución de una forma dominante de estudio, menos preocupada por el conocimiento natural (las ciencias de la naturaleza, tal y como nosotros las conocemos) y más con la literatura, la crítica literaria y la conservación de la tradición.[817] «Para comienzos de la era común, Alejandría era un lugar en el que lo que se sabía del pensamiento babilónico, egipcio, judío y griego estaba siendo vigorosamente reunido, codificado, sistematizado y almacenado. Alejandría se había convertido en la fundadora de la cultura centrada en el texto que caracteriza a la tradición occidental».[818] Fueron las notas o escolios (*scholia*) que los estudiosos escribían en los márgenes de los libros alejandrinos los que dieron origen a nuestras palabras escuela y escolar y a los términos ingleses *scholar* y *scholarship*, erudición.

En la India, como en otros lugares, las fechas dependían de la religión profesada. En 1953, Pandit Nehru escribió que había más de treinta calendarios todavía en uso en el país.[819] Los Vedas describen un calendario de doce meses de treinta días cada uno. El año se dividía en dos partes, el *uttarayana*, cuando el sol se desplaza al norte, y el *dakashinayana*, cuando el sol se mueve hacía el sur, y en seis estaciones: Vasanta (primavera), Grishma (caliente), Varsha (lluviosa), Sarad (otoño), Hemanta (fría) y Sisira (húmeda). En el

siglo I d. C. se compusieron varias obras astronómicas (los *Siddhantas*), que evidencian la influencia de Babilonia y Grecia, algo especialmente notable en la división del día en sesenta unidades, que se subdividen en sesenta unidades más pequeñas compuestas a su vez de sesenta unidades. Por su parte, los nombres de los signos del zodiaco son en su mayoría traducciones de nombres griegos y romanos.[820]

Antes del siglo I a. C., muchos indios calculaban el tiempo por años regios, aunque los budistas los contaban a partir de la fecha en que el Buda habría alcanzado el nirvana (no desde su nacimiento), algo que según la tradición había ocurrido en 544 a. C. Los jaines procedían de forma similar, y contaban los años desde la muerte de Mahavira, en el 528 a. C. Después del siglo I a. C., los hindúes emplearon dos sistemas diferentes. Uno se basaba en la era Vikrama, fundada en el 58 a. C. tras la victoria del rey vikramaditya sobre los shakas, según cuenta el texto jainita *Kalakakaryakathanka*. (Cuando se refieren a esta cronología los hindúes utilizan la palabra *vikramasamvat* o simplemente *samvat*). No obstante, la cronología más difundida de todas, y todavía empleada en el país, es la que se remonta a la era shaka misma, iniciada en
78 d.
C. Kanishka, con cuyo ascenso al trono comienza la era, fue un gran rey-emperador kushan, que gobernó sobre una inmensa extensión del país y que tuvo su capital en Purushpar, o Peshawar, donde todavía pueden verse los restos de un monumento colosal, de casi cien metros de diámetro y del que se dice alcanzaba los doscientos metros de alto. Se cree que los shakas provenían de Escitia, la región del Cáucaso que queda al oeste del Volga y al norte del mar Negro.[821]

Para la época de Jesucristo, había muchos vínculos entre el mundo mediterráneo y el norte y oeste de la India. En tiempos de los kushan (mediados del siglo I d. C.) se acuñaron monedas en las que aparecen una mezcla de dioses griegos, persas e indios.[822] A finales del siglo I a. C., hubo un aumento significativo del número de indios que viajaban a Egipto y más lejos aún, lo que dejó varias huellas en la literatura del período, entre ellas una oda de Horacio compuesta en Roma hacia el 17 a. C. en la que menciona a indios y escitas.[823] El anónimo capitán de navío alejandrino que escribió el

Periplo del mar Eritreo, compuesto en algún momento entre los años 50 y
120 d. C.,
da cuenta de varios puertos del mar Rojo y proporciona numerosos detalles sobre los que había en el oeste de la India.[824] Diversos textos de la antigua literatura india mencionan a los griegos, a los que se refieren con la palabra *yavanas*, un término que, se cree, deriva de «jonio».[825] En India se han encontrado montones de cerámica arretina roja, así como monedas romanas, que debido a su contenido de metal precioso eran muy solicitadas. Otros relatos de viaje constituyen una extrañísima mezcla de hechos y ficción. Megástenes, que visitó la India como embajador del rey seléucida hacia el año 300 a. C., relató que los hombres de algunas tribus del país tenían cabezas de perro y ladraban en lugar de hablar; decía que otros tenían los pies vueltos hacia atrás, que algunos no tenían boca, y que en los ríos podía encontrarse oro.[826] Con todo, también informó, con bastante fidelidad, sobre la existencia de comisarios especiales cuyo trabajo consistía en cuidar los ríos o en proteger a los extranjeros, y explicó que a lo largo de los caminos se ponían pilares a intervalos regulares para indicar las distancias.[827]

No obstante, las ideas más fascinantes de la época las hallamos, quizá, en las impresionantes afinidades entre el budismo y el cristianismo. Dado que la aparición del budismo precedió a la del cristianismo por varios centenares de años, debemos asumir que si alguien tomó ideas prestadas de otro, fueron los cristianos. La *Tripitaka* («Los tres cestos»), el nombre que reciben las Escrituras budistas, ya existían en alguna forma (posiblemente oral) para la época del emperador budista Ashoka, que vivió en el siglo III a. C.[828] Más allá de cualquier paralelo específico entre el Buda y Jesús, lo más llamativo es el parecido que, en términos general, exhiben las historias de sus vidas. Jean Sedlar, que ha estudiado ambos relatos, señala que tanto el Buda como Jesús nacieron de mujeres «sin contacto sexual». Cuando vinieron al mundo, seres celestiales se encargaron de anunciar el acontecimiento a un santo de edad avanzada que profetizó la gloria futura del niño. Ambos eran cumplimiento de una antigua profecía y cuando crecieron vivieron como «ascetas y predicadores errantes». Los dos podían controlar los elementos y curar a los enfermos, y poco antes de morir, cada

uno se transfiguró. Al final, en ambos casos, un gran temblor estremeció el mundo. Ambos enviaron a sus discípulos a recorrer el mundo.[829] Algunas de las similitudes específicas son también muy notables. En el relato budista, el hombre santo, Asita, es informado por los dioses del cielo que un futuro Buda ha nacido y se apresura a ver al infante para presagiar su destino. En el evangelio de Lucas se nos dice que el Espíritu Santo reveló a Simeón que no moriría hasta ver al Mesías. Al acudir al Templo, a donde siguiendo el mandato de la tradición judía José y María habían llevado al niño para presentarlo al Señor, Simeón profetizó que «éste está puesto para caída y elevación de muchos en Israel». Al igual que ocurre con Pedro en la Biblia, las escrituras budistas describen a un cierto monje que cruzó el río Ashiravati caminando sobre el agua, hasta que lo abandona la fe y se hunde.[830] Jean Sedlar también advierte que ambos sistemas comparten una ética del amor y de la no violencia, de la abnegación y de la renuncia a las satisfacciones terrenales, y señala que los dos aprueban el celibato, por lo que concluye que «muchas de las semejanzas entre el budismo… y la ética cristiana deben atribuirse a la similar actitud espiritual de estas religiones». En ambas, por ejemplo, es fundamental la idea de que la meta es alcanzar la salvación después de la muerte. Aunque Sedlar cree que las dos religiones tomaron ideas prestadas de la otra, afirma que hay más préstamos en los textos apócrifos, en los que, en muchos casos, «las versiones budistas son probablemente las originales».[831] Las similitudes podrían significar menos de lo que a primera vista parece.

El relato más famoso que vincula el cristianismo y la India es la historia de Tomás, uno de los doce apóstoles originales. Según una fuente siria, los *Hechos de Judas Tomás*, probablemente escritos en Edesa, al noroeste de Mesopotamia en el siglo III d. C., tras la crucifixión los discípulos de Jesús se repartieron el mundo conocido para evangelizarlo, y a Judas Tomás le correspondió la India.[832] En la costa de Malabar, al suroeste de la India, existe hoy una comunidad de unos dos millones de cristianos indios que creen que su Iglesia fue fundada por Tomás. Según las tradiciones locales, éste desembarcó allí hacia el año
50 d. C.
y construyó siete iglesias.[833] Actualmente nadie que no pertenezca

a esta comunidad cree en realidad que el Tomás que fundó la Iglesia india fue el discípulo bíblico del mismo nombre, pero más allá de ello, la presencia del cristianismo en el subcontinente muestra algunas ramificaciones muy interesantes. En particular, tenemos el caso del vishnuismo, una de las dos principales versiones del hinduismo, que surge en los siglos II y III. El dios al que se considera la principal encarnación de Vishnu se denomina Krishna y, como descubrieron los misioneros europeos en el siglo XVIII, en algunos dialectos indios Krishna se pronuncia Krishta, una pronunciación que se acerca mucho a la de Cristo. Como señala Jean Sedlar, «existe en teoría la posibilidad de que el krishnaismo sea una forma corrupta de cristianismo».[834] Es cierto que hay paralelismos entre ambas religiones, pero el hecho es que el nombre Krishna se remonta al siglo VI a. C. Una vez más estamos ante una cuestión para la que probablemente nunca hallaremos una respuesta completa.[835]

En la India, en el año que hemos denominado 0, el subcontinente estaba dividido políticamente. El imperio mauriano había terminado hacia el año 180 a. C. y los guptas no emergerían hasta el año
320 d. C.

En palabras de un historiador, la era mauriana es aquella «a la que el término "clásico" puede aplicarse con la misma propiedad que a los períodos correspondientes de Grecia y Roma, una buena razón para ello es que en la India siempre ha servido como modelos de integración política y regeneración moral».[836] Con su capital en Pataliputra, al norte, los maurianos produjeron dos líderes, muy diferentes entre sí, y un texto clásico. Durante muchos años los historiadores conocieron al primero de esos líderes con el nombre de Sandrokottos. Fue el imperio de Sandrokottos el que con tanta fantasía describió el embajador seléucida Megástenes, y los historiadores lo conocieron como tal hasta que sir William Jones, que sirvió como juez británico en el país en el siglo XVIII, comprendió, en un momento de inspiración, que era la misma persona que Chandragupta, «el Julio César indio» que forjó un grandioso imperio que se extendía de Bengala hasta Afganistán.[837]

Que sir William Jones advirtiera el vínculo entre Sandrokottos y Chandragupta fue resultado de una iluminación repentina. Debemos otra a la mente de James Prinsep, alto funcionario de la Casa de la Moneda británica en Calcuta, y quien en 1837 realizó lo que John Keay denomina «el descubrimiento más importante para desentrañar la historia antigua de la India».[838] Prinsep estaba familiarizado con una enorme *stupa* (o monumento) budista en Sanchi, cerca de Bhopal, en el centro de la India, que estaba cubierto con inscripciones en un sistema de escritura desconocido. Estas inscripciones también habían sido encontradas en otras parte de la India. Se las había hallado en afloramientos rocosos, en acantilados y en enormes columnas, y muchas de ellas parecían decir lo mismo. Prinsep finalmente identificó el idioma de la inscripciones como pali, una de las lenguas derivadas del sánscrito y, lo que resultaba más significativo, una muy popular en tiempos del Buda. De hecho, Prinsep conjeturó (debido a la similitud de tantas inscripciones) que ésta era la lengua sagrada de las Escrituras budistas. En realidad, Prinsep sólo había acertado parcialmente: el pali sí era la lengua sagrada del budismo, pero las inscripciones no eran sólo fragmentos religiosos, ya que incluían también «firmes declaraciones políticas… las medidas adoptadas por un único soberano».[839] Las inscripciones empezaron a ser conocidas en la India como «los Edictos», después de que se las atribuyeran a cierto Devanampiya Piyadassi. El primer término significa «amado por los dioses» y aunque Prinsep al principio no tenía ninguna pista sobre quién pudiera ser, pronto resultó claro que se trataba de Ashoka, el tercer mauria, el nieto de Chandragupta, y el más grande de los emperadores indios, que ascendió al trono hacia 268 a. C. y gobernó durante cuarenta años. Ashoka fue un defensor del budismo en la India y envió a su hijo para introducir el sistema en Sri Lanka, cuya literatura budista contiene muchos relatos sobre sus hazañas.[840]

Los Edictos (divididos actualmente en los catorce edictos rupestres mayores, los ocho edictos e inscripciones rupestres menores y los siete edictos de columnas mayores) describen los logros de Ashoka. La «gran idea» en los Edictos es el concepto de *dhamma* de Ashoka, que, se considera, equivale a «misericordia, caridad, veracidad y pureza» e implica renuncia a la violencia,

piedad, deber, decencia y «conducta correcta».[841] Es imposible comprender plenamente las motivaciones de Ashoka sin recurrir al principal texto clásico de la época, el *Arthasastra*, escrito por el «Brahmin de acero», Kautilya.[842] Principal ministro de Chandragupta, su tratado era un exhaustivo compendio sobre el arte de gobernar: cómo se debe administrar el estado, cómo se debe fijar y recaudar los impuestos, cómo se debe manejar las relaciones internacionales y la guerra. Se lo ha descrito en ocasiones como un documento paranoico, que incluye una sección sobre cómo detectar a los disidentes, diferentes propuestas para la intervención del estado en prácticamente cualquier actividad y sangrientas sugerencias para garantizar de forma implacable el cumplimiento de la ley. Por otro lado, también se lo ha descrito como un texto que prepara el terreno para el primer estado de bienestar secular.[843] Recientes análisis textuales realizados mediante ordenadores han mostrado que, en realidad, fue escrito por varias personas, pero aun así continúa siendo «una guía no sólo para la conquista de este mundo sino también del otro».[844] El autor o autores del *Arthasastra* afirman que la conquista de los estados vecinos es un deber sagrado del rey. En contraste con ello, la ideología del *dhamma* representa el intento de Ashoka de ir más allá. Había conquistado muchos estados y su imperio era enorme, el *dhamma* era un esfuerzo por unificarlo: se introdujeron leyes e impuestos comunes y se intentó estandarizar cuanto era posible, las medidas, los castigos, etc. Su propósito era admirable, y justifica el comentario de John Keay según el cual ésta podía ser considerada la edad clásica de la India, con Chandragupta como Julio César y Ashoka como Augusto.

Ashoka y otros gobernantes maurianos también dieron un gran impulso al estudio. Originalmente, los principales debates habían tenido como protagonistas a los brahmanes y las sectas monásticas, budistas y jainistas. Aunque no es mucho el material escrito de la época que ha sobrevivido, sabemos que en vida de Buda había dos centros de estudio o, como diríamos hoy, universidades. Éstos estaban ubicados en Kasi y Taxila, pero más tarde, a principios del siglo IV a. C., quedarían eclipsados por la fundación en Nalanda, en

Bihar, de lo que se ha denominado el Oxford de la India budista.[845] Éste estaba formado por una serie de patios y edificios y contenía muchas esculturas de gran tamaño del Buda y Bodhisattvas. Las universidades brahmánicas no aparecieron hasta mucho más tarde, hacia la época de Cristo, en Kasi (como se conocía entonces Varanasi). El fundamento del currículo lo componían la gramática, la política y la ley de castas, y más tarde se introdujeron la medicina, las bellas artes, la lógica y la filosofía.[846] Los estudiantes tenían la costumbre de clavar sus tesis en las puertas de las salas de conferencias. El público podía reunirse, leer las tesis y escuchar luego a los estudiantes defender sus argumentos.

El auge de las universidades promovió la difusión de la lectura y el estudio de los textos, entre ellos: (1) las grandes epopeyas, el *Mahabharata* y el *Ramayana*; (2) los *Upanishads*, breves poemas religiosos para ser memorizados; (3) los *sutras*, breves guías filosóficas para el aprendizaje escritas en prosa; (4) los *sastras*, versos didácticos que presentan principios filosóficos y jurídicos; (5) obras teatrales; (6) fábulas con animales, y (7) los *Purana*, las Escrituras del hinduismo tardío.[847]

El *Mahabharata*, que significa «el gran Bharata», nació en tiempos védicos. La leyenda dice que esta obra épica existió en distintas formas en la antigüedad, con extensiones entre los veinticuatro mil y los cien mil versos. Con todo, la versión que conocemos en la actualidad fue elaborada en fecha tardía, probablemente hacia el año 100 a. C. La obra tiene por tema central una guerra de sucesión fratricida.[848] La historia empieza con la consagración de Pandu como emperador de la dinastía bharata. Se ha convertido en emperador porque su hermano mayor, Dhrtarastra, que era por derecho el destinado a gobernar, es ciego, lo que lo descalifica para ocupar el cargo. Sin embargo, Pandu muere antes que su hermano, quien toma el poder asegurando que actuará como regente del hijo de Pandu, Yudhisthira. Éste había sido nombrado príncipe heredero, se le había entregado una parte del reino para que la gobernara, y había formado una alianza matrimonial con Krsna (Khrishna), líder de otra dinastía. Esto provoca los celos de Duryodhana, el hijo de Dhrtarastra, que desafía a Yudhisthira a un duelo de dados, en el que sabía que el resultado estaba amañado. Yudhisthira lo pierde todo en el desafío y tiene

que marcharse al exilio. Después de doce años, Yudhisthira envía a Krsna como enviado para negociar la restauración de su reino. Pero Duryodhana no está dispuesto a ceder ni la más mínima parte y el conflicto es inevitable. La batalla se desarrolla durante dieciocho días, pero con la ayuda de Krsna, que participa en varias tretas, los padavas recuperan su reino y destruyen a sus enemigos. Por lo general, el *Mahabharata* se interpreta como una crítica de los efectos de una ambición desmesurada sobre la naturaleza humana. En cierto sentido ésta es una idea al mismo tiempo budista y griega.[849] Aún hoy en día en la India sus adaptaciones televisivas consiguen paralizar al país.

El *Ramayana* fue el primer poema narrativo escrito en sánscrito, y la tradición atribuye su autoría a Valmiki (activo *c*. 200 a. C.). Por su métrica, es posterior al *Mahabharata*, carece de los ritmos arcaicos de la épica primitiva y tiene menos material añadido en épocas posteriores. También aquí nos encontramos ante una historia de intrigas palaciegas. Se excluye a Rama de la sucesión al trono de su padre y se le envía al sur a un exilio de doce años. Allí, encuentra una tierra que vive bajo el asedio constante de los demonios de Lanka (Ceilán), que incluso secuestran a su propia esposa. Para vengarse, Rama reúne un ejército, invade Lanka, rescata a su esposa y mata a Ravana, el rey de los demonios. Cuando regresa a su hogar, el período de exilio ha concluido, y su hermano, magnánimo, le entrega el reino. El *Ramayana* es una historia mucho más generosa que el *Mahabharata*, y tiempo después, cuando se tradujo a las lenguas vernáculas de la India, el poema y su héroe se convirtieron en los favoritos de la nación. Diversos motivos y episodios de este relato han encontrado eco en la escultura y demás artes.[850]

Los quinientos años que separan el desplazamiento de los maurias del surgimiento de los guptas (en el 320 d. C.), un período que el Año 0 casi corta por la mitad, fueron en un tiempo considerados como la «edad oscura» de la India.[851] No obstante, se trata de una concepción que hoy se considera injustificable. Fue ésta una época de grandes ciudades, de

Pataliputra y Kasi, de Mathura y Ujjain, a menudo construidas siguiendo un plano común: un cuadrado amurallado con una puerta en el centro de cada lado y rodeado por un foso. Fue, sobre todo, una era de grandiosas esculturas y de templos pétreos en las rocas que han hecho merecidamente famosa a la India. Los magníficos relieves escultóricos de Bharhut, Sanchi y Amaravati fueron todos realizados en este período por encargo no de los emperadores sino de una próspera clase mercantil. Concentrados principalmente en el oeste del país, en las tierras del interior detrás de Mumbai (Bombay), donde los pliegues de la meseta del Decán crean centenares de cavidades naturales, muchos de estos monumentos son algo más que templos, en ellos encontramos monasterios completos, con celdas de meditación, salones con columnas y complejas escaleras, todo ello excavado en la roca. Además de los templos de piedra, dos formas escultóricas surgen en este período. Una, en el norte, en el Punjab y Afganistán, evidencia una gran influencia de las ideas griegas, al representar a los budas y demás figuras con los atributos de Apolo y otros dioses griegos (a este estilo se lo conoce hoy como la escuela de Gandhara). El segundo se desarrolló alrededor de la ciudad de Mathura y empleó la característica arenisca rosa de la región para recrear, especialmente, voluptuosas figuras femeninas, que pueden haber estado vinculadas a distintos cultos.[852] La escultura india es mucho menos conocida que la escultura griega de este mismo período, pero sin duda merece un reconocimiento similar.

A uno y otro lado del Año 0, este período fue igualmente notable para la literatura india. En el siglo II a. C., Patanjali, un gramático sánscrito, compiló el texto estándar sobre yoga. El yoga se define como un cese de los estados mentales.[853] El yogi aprende a ponerse en una posición particular (*asana*) y a frenar a un ritmo constante la respiración. Al mismo tiempo se concentra cada vez más en su propio estado mental, siendo su meta el «deconstruir el tejido de su mente», conocer la «soledad trascendental» (*kaivahya*), que viene acompañada de pureza ética y de una nueva sabiduría. La obra religiosa más importante del período es el *Bhagavad Gita*, una obra de la India post-mauriana. El *Bhagavad Gita* se basa en los Upanishads en una mezcla de administración social y filosofía. Acepta las cuatro castas y los cuatro tipos de tareas vinculados a

ellas. Para el brahmán, las tareas son el sacrificio y el estudio; para el kshatriya, la lucha y la protección de los súbditos; para el vaisya, el bienestar económico, el comercio y la agricultura; y para el sudra, el servicio y los oficios de poca importancia. En términos filosóficos, el objetivo es liberarse uno mismo de las «impurezas de la pasión», la avaricia, la antipatía, el narcisismo. Pero incluso el vidente o el hombre sabio deben cumplir con sus deberes públicos, para servir de ejemplo a aquellos que carecen de sus dotes.[854] No obstante, por más alto que un hombre pueda elevarse (en sentido filosófico), todavía se encuentra atado por sus vínculos sociales terrenales. La sabiduría más elevada no puede divorciarse del mundo en el que vivimos: tiene que saber coexistir con él. El *Bhagavad Gita* es apenas menos conservador que los *Anales* de Confucio.

El equivalente del *Gita* en la religión budista es el *El loto de la buena ley* o *Saddharmapundarika*. En cierto sentido este texto fue aún más influyente que aquél, ya que, como veremos, el budismo fue una religión mucho más misionera que el hinduismo. El *Loto* proporcionó a China y Japón nuevas ideas sobre Dios y el hombre y todavía se lo encuentra en cualquier altar budista japonés. En el siglo II d. C., el *Kamasutra* de Vatsyana, el *Manusmriti* («El código jurídico de Manu») y el *Arthasastra* de Kautilya adquirieron su forma definitiva.[855]

A largo plazo, la tendencia intelectual más significativa de la época en Oriente fue la salida del budismo del subcontinente indio hacia China, Sri Lanka, Sumatra y demás, y la difusión hindú-budista en Java, Malasia y otros lugares. Según la tradición, el budismo llegó a China durante el reinado de Ming-ti (58-75 d. C.), pero en realidad era ya la religión de varios estados de Tojarestán mucho antes de esa fecha y fue allí donde, en el año 2 a. C., el embajador chino, Tsing Kiang, recibió como obsequio los textos budistas que llevaría luego a la corte china.[856]

Una historia oficial china sobre la dinastía Han tardía nos informa de que, para el siglo I d. C., el budismo había llegado a la

capital china. Liu Yang, un medio hermano del emperador, había conseguido que se le permitiera practicar el budismo, algo que hizo al tiempo que veneraba a Laotzu. Después de que el emperador tuviera una visión «de un hombre de oro, cuya nuca emitía luz y que volaba a través del tiempo y del espacio», se enviaron emisarios a la India para que se informaran sobre el budismo y éstos regresaron con monjes, diversos textos sagrados y muchas obras de arte. Conocemos bastantes relatos de viaje ilustrados escritos por peregrinos chinos que viajaron a la India en el siglo I d. C. Por ejemplo, Wang Huan-ce viajó a la India en varias ocasiones, y realizó una copia de la imagen del Buda en Bodhgaya, el lugar donde alcanzó la iluminación suprema, que, de vuelta en el palacio imperial, sirvió como prototipo para la del templo de Kongai-see. Este primer arte budista, importado de la India, sirvió fundamentalmente como estímulo de un arte chino de aún mayor belleza. Hacia mediados del siglo I, el budismo se había establecido al norte del río Huai (a medio camino entre Cantón y Beijing), en Honan oriental y Shantung sur.[857]

Las razones por las que el budismo se hizo popular en China con tanta rapidez se relacionan con el estilo de vida y pensamiento de la dinastía Han, que gobernó el país desde 206 a. C. hasta 222 d. C., a caballo de lo que hemos denominado Año 0. Los primeros asentamientos en lo que hoy es China aparecen alrededor de 3500 a. C., y la escritura se remonta al período Shang (*c.* 1600 d. C.). El origen de la escritura china es objeto de animados debates. Una teoría, sobre el origen de los números, es que, como ocurrió en América, los caracteres chinos empezaron siendo nudos practicados en cuerdas por razones mnemotécnicas: nudos grandes para recuerdos importantes, nudos pequeños para asuntos más triviales. La Figura 9 recoge, por ejemplo, la forma en que los nudos podrían haber dado origen a los caracteres númericos chinos.

shi	十	(diez)	*nian*	廿	(veinte)
sa	卅	(treinta)	*xi*	卌	(cuarenta)
qian	千	(mil)	*peng*	朋	(dos cuerdas de cinco cauris)

FIGURA 9: números «nudos» chinos.
FUENTE: Endymion Wilkinson, *Chinese History: A Manual*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 2000, p. 374.

Otra teoría es que el arte rupestre dio origen a algunos de los caracteres (los empleados para designar hombres, mujeres serpientes, pies, montañas, por ejemplo) y una tercera es que los caracteres chinos evolucionaron a partir de las marcas pictográficas realizadas en la cerámica y que indican ritos y superstición alrededor de su elaboración y protección. Por último tenemos las inscripciones en los huesos-oráculo, que también parecen prefigurar, entre otros, los caracteres del sol, el ojo y varios más. Por tanto, es bastante posible que los caracteres chinos tengan distintos orígenes. Su forma básica, delgada y alargada en sentido vertical, y el que, por ejemplo, los caracteres que designan animales tengan la cabeza arriba y las colas abajo, sugiere que originalmente se los escribía en cañas de bambú, materiales que no han sobrevivido. El hecho de que los primeros usuarios conocidos del sistema fueran los adivinos y escribas de los reyes Shang sugiere que la escritura propiamente dicha no surgió en China antes de1600 a. C., y que su origen fue religioso y político, a diferencia de lo ocurrido en Mesopotamia, donde, como hemos visto, la escritura aparece vinculada a actividades económicas.

Desde un primer momento, la cultura china consideró el calendario como una cuestión importantísima, prueba de ello es el prestigio que conllevaba el cargo de encargado del almanaque en la corte imperial. Las excavaciones realizadas en la primera mitad del siglo XX, entre la primera y la segunda guerras mundiales, cerca del río Amarillo, permitieron recuperar muchos de los denominados huesos-oráculo, en su mayoría omóplatos de bueyes o las partes inferiores de los caparazones de tortuga. Al calentarse éstos se fracturaban, y la labor del adivino era interpretar esas fracturas. Algunos de ellos también se refieren al pago de tributos y, por lo tanto, contienen información sobre el calendario. Gracias a ellos sabemos que los antiguos chinos dividían el día y la noche en cien unidades iguales (*baike*) y que conocían el año de $365^1/_4$ días y las lunaciones de $29^1/_2$ días (en chino existían originalmente cuatro palabras para «año»). No había eras como tales en China, sino que se entendía que el tiempo consistía en series de ciclos. Había un

ciclo de diez días, formado por los días conocidos como «los diez tallos celestiales», y uno de doce días, «las doce ramas terrenales». Juntos, conformaban un ciclo de sesenta días (el mínimo común múltiplo) llamado *ganzhi*, que, según la tradición, había empezado en el año que correspondería a nuestro 2637 a. C. Pero sabemos también de otros ciclos: el *chi*, de
31 920
años, el de las «grandes conjunciones», cuando todos los planetas se alinean después de un ciclo de
138 240
años, y un «ciclo mundial» de
23 639 040
años, el comienzo del cual, se creía, era «el supremo y último gran orígen».[858] Por tanto, los chinos tenían ya entonces una idea de las «profundidades» del tiempo muy diferente de la de otros pueblos. Los chinos también poseían un concepto de números aproximados (*yueshu*), y así, por ejemplo, *wulu wushi* significa «unos cincuenta». Los números diez, cien, mil y diez mil se empleaban para indicar órdenes de magnitud y se los llamaba *xushu*, números hiperbólicos, similares a nuestras expresiones «decenas» y «cientos». Los números tres, nueve y doce se usaban para significar, respectivamente, «varios», «muchos» y «cantidades», y a algunos números se los consideraba favorables, vinculados a la autoridad, el poder o la longevidad (todas las puertas de la Ciudad Prohibida tienen nueve filas de nueve clavos). Para prevenir las falsificaciones, los caracteres numéricos poseen marcas que los hacen difíciles de alterar.

En el año 163 a. C. se introdujo un nuevo sistema, el *nianhao* (nombre de la era imperial) y desde entonces cada emperador proclamaba un nuevo *nianhao* al comienzo del año siguiente a su ascenso al trono. En 104 a. C. se introdujo un nuevo calendario, con doce lunaciones y un mes intercalar, muy similar al empleado en la India y, de ello, al zodíaco. No obstante, en China no se adoptó la semana de siete días hasta el siglo XIII d. C.; antes de ello, los años se dividían en veinticuatro períodos quincenales que empezaban con el Li Zhun («comienzo de la primavera») en febrero y terminaba con el Da Han («frío severo») en enero. Hasta la época de la dinastía Song, el «tambor de la comida» se tocaba cinco veces al día, para

marcar las tres comidas principales, el inicio del toque de queda en la noche y el levantamiento del toque de queda en la mañana. (El toque de queda era de estricto cumplimiento en todos los reinos y especialmente en las ciudades, donde tenía como objetivo prevenir los incendios tanto como el crimen).[859]

Para la época en la que el budismo llegó a China la dinastía Han estaba en decadencia y con ella el sistema filosófico que había dominado al país durante tanto tiempo. El principio básico del pensamiento tradicional chino era que existía un orden cosmológico en el universo que se reproducía en la tierra en el orden que tenía como centro al emperador. Esta idea de orden gobernaba todos los aspectos de la vida china, desde el comercio hasta la política, la filosofía y la religión. En las grandes ciudades el comercio sólo podía tener lugar en los mercados estatales, donde había funcionarios encargados de fijar los precios y los impuestos. El gobierno construía y cuidaba de las principales carreteras, y cobraba por su uso. El gobierno, además, tenía un monopolio sobre el hierro, el dinero metálico y la sal (una necesidad diaria en una dieta basada en cereales). De esta forma, la centralización del poder generaba y mantenía el orden.

Ante todo, el emperador Han tenía una función especial en la oración y reunía a su alrededor a un nutrido grupos de estudiosos encargados de aconsejarle y ayudarle a dirigir el estado. Durante la dinastía Han, estos hombres educados y cultos se convirtieron en una nueva aristocracia; eran funcionarios muy poderosos en las provincias y constituían una amenaza (prevista) para la vieja aristocracia, mucho más independiente. De esta manera, los Han desarrollaron varias ideas dominantes en las que transformaron el confucianismo en una filosofía de estado (a la que hoy se conoce como confucianismo legal o imperial, para distinguirlo de las doctrinas originales del maestro). Como afirma John Fairbank, el gran sinólogo de la Universidad de Harvard: «El punto básico de la amalgama legal-confuciana es que a los gobernantes les gustaba el legalismo y que a sus burócratas les gustaba el confucianismo».[860] Los confucianos creían que la observancia del ritual ceremonial por parte del emperador y su propia conducta ejemplar le daban una

cierta virtud (*de*) que animaba a otros a respetar su posición. La amenaza del uso de la fuerza estaba permanentemente en el ambiente, pero el sofisticado colegio de expertos confucianos siempre garantizaba que el emperador actuaba de forma «correcta». La forma en que el confucianismo entendía la «buena conducta» lo gobernaba todo, siempre en el contexto de la cosmología china. Esta cosmología era muy diferente de la occidental y era, en realidad, una especie de confucianismo astronómico, ya que los chinos imaginaban el universo como un todo ordenado. Los chinos se diferenciaban de otros pueblos en que no tenían un mito de la creación y tampoco un creador-legislador sobrenatural. Daban por hecho que había un orden y una armonía en el universo, pero no pensaban que una deidad sobrenatural fuera la responsable de ello. «Para los chinos el poder cósmico supremo era inmanente, no trascendente».[861] La humanidad era parte de este todo ordenado, y su lugar lo definía y cuidaba el gobernante y sus ancestros.

Debido a este enfoque, la China de los Han veía «correspondencias» y encontraba «resonancias» prácticamente en todas partes. El macrocosmos se reflejaba en el microcosmos del hombre y determinaba el lugar que le correspondía a cada quien en el orden de las cosas. Así, leemos en el *Huainanzi*, escrito hacia el año 139 a. C., «la redondez de la cabeza se asemeja a la de los cielos, y el que los pies sean planos se corresponden con la tierra. Los cielos tienen cuatro estaciones, cinco fases, nueve secciones y 366 días. De igual forma, el hombre tiene cuatro extremidades, cinco vísceras, nueve orificios y 366 articulaciones. Los cielos tienen el viento y la lluvia, el frío y el calor. El hombre, asimismo, quita y da, se alegra y se enfurece…».[862] Esta concepción destaca especialmente en la doctrina de las cinco fases o elementos: agua, fuego, madera, metal y tierra. La «quintuplicidad» de los elementos era evidente en todos lados: había cinco planetas (todos los que entonces podían verse), cinco colores, cinco direcciones, cinco tonos musicales, cinco castigos y mucho más «cincos». Cuando les servía, o les parecía apropiado, los chinos inventaron artificios para establecer correspondencias que de otro modo resultarían difíciles de apreciar. Ya antes hemos mencionado los diez tallos celestiales y las doce ramas terrestres. A éstos se añadieron los conceptos del *yin* (lo femenino) y el *yang* (lo masculino), que permitían doblar las

correspondencia de cuatro, cinco, diez o doce. El conjunto de correspondencias más complicado, pero pese a ello muy popular, creció alrededor del *Yiying*, o «Clásico de las mutaciones» (mejor conocido como *I Ching*). Éste es básicamente una colección de sesenta y cuatro hexagramas a la que se atribuyen propiedades proféticas. Los sesenta y cuatro hexagramas, cada uno de los cuales tiene connotaciones específicas, son el resultado de combinar dos tipos de línea diferentes, la discontinua y la continua, representantes del yin y el yan respectivamente.[863] El teórico más famoso del sistema fue Zou Yan de Qi
(305-240
a. C.) que amplió su interpretación, o adivinación, a la astronomía, la geografía, la historia y la política. Según él, el cambio político estaba gobernado por los cinco elementos en el siguiente orden: tierra-madera-metal-fuego-agua.

Esta noción de correspondencia condujo a su vez a la idea de resonancia (*ganying*), que también permeaba todos los ámbitos de la vida china, desde la música hasta el gobierno. Así como al tocar el laúd el sonido de una cuerda exigía en respuesta el sonido de otra, los actos del gobernante debían «resonar» en los gobernados: cuando el primero ofrecía un buen ejemplo, su pueblo debía actuar en consonancia.[864] La acupuntura era una ciencia de las correspondencias perfecta: se descubrió que ciertos puntos del cuerpo controlaban la sensibilidad nerviosa de otras partes del cuerpo. Aunque la anestesia mediante acupuntura no se introdujo hasta el siglo XX, la existencia misma de esta técnica se consideraba una prueba viva de las correspondencias y el *ganying*.

Como mencionamos antes, el elemento central de este elaborado sistema lo formaban el gobernante y su observancia de rituales que reflejaban el ciclo de las estaciones y otros acontecimientos celestiales.[865] Empezando por los huesos-oráculo, los registros chinos de los movimientos de los cielos siempre fueron muy detallados, aunque los más completos son los de comienzos del período Han. Los sucesos naturales —eclipses, meteoritos, inundaciones o terremotos— podían ser interpretados como el veredicto que la naturaleza daba sobre el desempeño de un gobernante. De lo que se desprendía que un gobernante inteligente debía, si deseaba mantenerse en el poder, nombrar consejeros

especializados en la materia. Si seguía sus recomendaciones y consejos y éstos resultaban desafortunados, los que sufrían las consecuencias eran ellos, no él. Para la época de la dinastía Han, se pensaba que los grandes clásicos chinos contenían un conocimiento secreto, que sólo estaba a disposición de los estudiosos y eruditos. (La palabra *jing*, que significa «clásico», se aplicaba originalmente a la urdimbre, o los hilos verticales, en un telar, que duraban mucho). Debido a esto surgió en la corte todo un grupo de poderosos intérpretes y filósofos confucianos, como Dong Zhongshu (*c*. 175-105 a. C.). Ellos se encargaban de aconsejar al emperador cómo relacionarse con el cosmos, y luego esperaban con ansia los resultados. El venerar al cielo era privilegio del emperador y de sus ancestros, pero éste además controlaba a la policía, el ejército y demás instituciones de control social. El emperador, por tanto, formó una alianza ideológica con los hombres de letras confucianos, a quienes preocupaban los precedentes dejados por anteriores emperadores y recogidos en los clásicos. Estos dos elementos, el emperador y su culto de los cielos y los ancestros, por un lado, y los consejeros confucianos, por otro, formaban la élite intelectual y gobernante en China, el pináculo de un sistema de dos clases en el que el resto eran campesinos.[866]

Este enfoque alcanzó su momento de máxima influencia en el año 124 a. C. con la formación de la academia imperial, o Taixue. Allí había especialistas en cinco clásicos: el *Yijing* o «Clásico de las mutaciones» (para la adivinación), el *Shujing* o «Clásico de la historia», el *Shijing* o «Clásico de las canciones» (antiguos poemas folclóricos), el *Chunqiu* o «Anales de primavera y otoño» (crónicas confucianas del estado de Lu en Shandong, con sus comentarios), y el *Liji* o «Libro de las ceremonias y la conducta apropiada». En algún momento entre los años 156 y 93 a. C. se hallaron versiones alternativas de algunos de los clásicos, supuestamente en una pared de la casa de Confucio. Esto posibilitó el desarrollo de interpretaciones diferentes de los textos y dio pie a discusiones sobre si se trataba o no de profecías en clave, pero al hacerlo también provocó un interés por la crítica textual mucho antes de que un disciplina de este tipo surgiera en cualquier otro lugar.[867] Fue también durante la dinastía Han cuando se empezó a escribir la

historia de China de forma sistemática, y se aprovechó para ello muchas tradiciones orales. Las obras más importantes de este período fueron *La relación histórica* de Sima Qian (135?-93? a. C.) y *La historia de los Han* (Han-shu), terminada hacia el año 82 d. C. por Ban Gu y su hermana Ban Zhao. Ambas obras poseían una organización similar: anales de soberanos, tratados (sobre música, astronomía, canales, leyes, etc.) y biografías.[868] Para esta época ya hacía tiempo que los aspirantes a ingresar en las filas de los consejeros imperiales debían someterse a examen, pero ahora el emperador exigió que quienes quisieran presentarlo debían además haber sido educados en los clásicos, si bien en un estilo digno de Confucio la piedad filial formaba parte de los criterios de selección.[869]

Los clásicos, cuyo significado secreto una generación de estudiosos transmitía a la siguiente, y el confucianismo en general, dirigían el pensamiento en la mayoría de las áreas. «Todavía más fundamental era el énfasis puesto en la jerarquía, tan evidente en épocas prehistóricas, ya que se daba por hecho que el orden sólo podía alcanzarse cuando la gente se organiza en gradaciones de inferiores y superiores». De manera similar, se subrayaban más los deberes que los derechos: se asumía que si todos cumplían con su deber cada quien conseguiría lo que merecía. «Si cada quien llevaba a cabo sus tareas, la sociedad estaría en orden para beneficio de todos».[870] Así como el hijo obedecía al padre, así debía el pueblo obedecer al gobierno «paternal», y la lealtad era el valor supremo. La labor del emperador consistía en mantener la armonía cósmica e impedir los excesos mediante una mezcla de actos favorables (*chi*), como las recompensas y las amnistías, y actos desfavorables (*hsiung*), como las penas y los castigos.[871]

A pesar de la fortaleza del confucianismo, las creencias taoístas no habían desaparecido y varios emperadores Han, o sus esposas, abrazaron los principios del taoísmo y contrataron a magos taoístas. Yan Xiong (53 a. C.-18 d. C.) escribió una célebre obra taoísta denominada *El misterio supremo*. Para entonces la principal preocupación del taoísmo era la longevidad y la inmortalidad. Los taoístas creían que existían inmortales y que se manifestaban de

diferentes formas a lo largo de los siglos, y de acuerdo con esta creencia se afanaban en prolongar sus vidas mediante distintos rituales alquímicos, dietéticos, gimnásticos e incluso sexuales.[872]

La forma particular de budismo que se trasladó a China era conocida como el budismo mahayana, que se había apartado del de la escuela hinayana. Este cisma se había desarrollado dentro de la *sangha*, la orden de los monjes, después del cuarto concilio budista, que según la tradición fue auspiciado por Kanishka II, el emperador Kushan, que empezó su reinado hacia el año
120 d.
C. El budismo hinayana sostienen que sus creencias son básicamente un sistema ético, mientras que el mahanaya eleva al Buda y a otros «iluminados» a la categoría de deidades, a las cuales había que venerar. En otras palabras, mientras el budismo hinayana continúo siendo un amplio sistema filosófico, el budismo mahayana que se exportó a la China era mucho más parecido a una religión convencional. Los budistas hinayana, por ejemplo, no representan al Buda en forma humana: se lo insinúa mediante la huella de un pie, un trono o un árbol. Los mahayanistas, por su parte, adoptaron las ideas griegas, cubrieron al Buda sentado de elegantes vestidos y le dieron un expresión clásica, plácida y serena (todo ello sin prescindir de sus características étnicas). La principal figura del movimiento mahayana fue el filósofo y poeta Asvaghosa (activo *c.* 150), cuyo *Buddhacarita*, «Vida de Buda», fue durante mucho tiempo el documento principal de esta versión del budismo.[873] Asanga, un monje que floreció entre los años 300 y 350, introdujo el yoga y convirtió el budismo mahayana en una religión de salvación propiamente dicha, preocupada tanto por un «estado futuro» como por la vida aquí en la tierra.

Después del siglo II d. C., la principal obra doctrinaria de esta forma de budismo fue el *Saddharmapundarika* o *El loto de la buena ley*, una declaración de fe «comparable con el *Bhagavad-gita* hindú o el cuarto evangelio cristiano».[874] Dirigido a los laicos comunes, describe al «Buda que vendrá», Maitreya, como el que enseña el camino de la salvación:

En Budas os convertiréis todos;
regocijaos y dejad la duda.
Soy el Padre de todos vosotros.

Este poema, más largo que todo el Nuevo Testamento, explica la única vía verdadera a la salvación y, de igual forma, afirma que hay un único Señor eterno. En muchos sentidos Maitreya se solapa con la deidad iraní Mithra. El budismo mahayana creía que el Buda, sentado solo sobre el pico de una montaña, dio realidad a todo lo que existe. Cuando el mal aumenta en el mundo, desciende de la cima que ocupa con una forma nueva, para traer la luz y la misericordia y enseñar el camino de la salvación. En otras palabras, además del Buda original hay una serie de Budas, cada uno de los cuales desempeña un importante papel en la evolución del universo y el crecimiento moral de la humanidad. Más importante todavía es el hecho de que los Budas futuros, el Maitreya, vendrán a la tierra para salvar al mundo del mal.

Otro concepto fundamental del budismo mahayana es el de *bodhisattva*. Tras haber alcanzado el estatus de Buda gracias a su vida justa, el bodhisattva pospuso el *nirvana* para permanecer en la tierra y enseñar y ser de utilidad a los hombres. Dentro de esta tradición se dice que los bodhisattvas promueven diez virtudes, entre ellas el dominio de sí mismo, que es la virtud cardinal individual, y la compasión en el sentido de amor al prójimo, que es la virtud social suprema.[875] Esto implicó un cambio adicional en el budismo mayahana, ya que el maestro era aquí más un sacerdote que un monje. «Hay una única ruta hacia la salvación, pero tiene tres puertas: una para los *arhats* [“los consumados”, los que han conquistado el nirvana], otra para aquellos aventajados en la meditación y otra para los altruistas y benefactores de la sociedad». La importancia del yoga para el autocontrol es evidente, pero igualmente valioso es el canto de palabras sagradas. La creencia en que el último pensamiento determina el destino del alma después de la muerte promovía la «conducta correcta». Al morir, el alma era transportada al purgatorio donde «experimentaba muchos tormentos». Había dieciséis clases de infiernos, con diferentes castigos para diferentes tipos de pecado.[876] Para quienes no eran pecadores, el destino último era el «paraíso occidental» de

Amitabha (
A-mi-t'o-fo
). «Allí hay siete fuentes de las que manan las aguas de las virtudes justas. Durante seis horas cada mañana y noche hay una lluvia de flores celestiales… Cada mañana los benditos ofrecen flores celestiales a los incontable Budas que regresan a su tierra para la hora de la comida. La repetición continua del nombre de Amitabha era un factor que garantizaba la llegada a este cielo».[877] Esto se encuentra ya demasiado lejos de la visión de Gautama.[878]

Un último factor para la difusión del budismo en la China de la dinastía Han fue la emergencia de una dicotomía entre *wen* y *wu*. El *wen* está vinculado a la escritura, la cultura literaria y los valores asociados a ella: pensamiento reflexivo, moralidad racional, persuasión, civilización. El *wu*, por su parte, significa violencia, fuerza, orden militar. Los consejeros confucianos menospreciaban el *wu* y favorecían el *wen*. Pero esta elección tuvo repercusiones bastante desafortunadas. En primer lugar, distanció a la clase gobernante de los campesinos en las provincias, lo que debilitó la unidad del país alrededor de la dinastía y lo hizo más susceptible a los ataques desde la periferia e incluso desde el exterior. Y en segundo lugar, convirtió al confucianismo como estructura de pensamiento y de creencias en algo cada vez más alejado de la gente común, con lo que se convirtió en un sistema intelectual reservado a la elite.[879]

Hacia
220 d. C.
las familias aristocráticas del norte iniciaron una revuelta y en medio del caos resultante, los turcos Toba, un pueblo de las estepas septentrionales, invadió y estableció la dinastía Wei. Ellos también eran budistas.

No todo el pensamiento chino del período Han se ocupó de «grandes ideas» abstractas. Entonces los chinos eran, como aún son hoy, un pueblo ferozmente práctico. En el país ya se producía acero desde mediados del siglo II d. C., mezclando hierro con diferentes cantidades de carbón.[880] Por otro lado, ya existía un próspero comercio internacional de invenciones tecnológicas chinas, en

particular artículos de lujo como la seda, la laca y los espejos de bronce. Durante la dinastía Han los chinos practicaban una originalísima política de la «generosidad conspicua» con sus vecinos, «lo que nos sorprende por sus costes, elevados en extremo, y carácter sistemático. Es probable que ningún otro país en la historia del mundo haya realizado un esfuerzo semejante para proporcionar regalos a sus vecinos, con lo que el obsequio se elevó a la categoría de arma política». Según los registros oficiales, en el año 1 a. C. los Han regalaron unos treinta mil rollos de seda y para
91 d. C.
el valor de la seda regalada equivalía al de cien millones novecientas mil monedas de la época.[881] Jacques Gernet, el gran orientalista francés, calcula que los ingresos anuales del imperio en esa época estaban alrededor de los diez mil millones de monedas y que tres o cuatro mil millones se destinaban a regalos, un recorte sustancial en la riqueza del país, que pese a estimular la producción debilitaba la economía. No obstante, estos regalos formaban parte de una política consciente a largo plazo de los Han para seducir a sus vecinos bárbaros y corromperlos acostumbrándolos al lujo. La estrategia parece haber funcionado y sin duda contribuyó a que los Han lograran mantener la estabilidad política en las fronteras del imperio durante varios siglos.[882]

El molino de agua fue inventado en la reino de
Wang-Mang
(9-23).
En un comienzo parece haber consistido en una rueda vertical, movida por agua, que activaba un eje horizontal, el cual, a su vez, activaba una batería de morteros. Sin embargo, hacia el año
31 d. C.
un texto recoge el uso de la fuerza hidráulica para hacer funcionar fuelles de émbolo en las fraguas. El arnés de correas había sido introducido en fecha muy temprana, acaso ya en el siglo V a. C., pero igual de importante fue la invención de la carretilla en el siglo I d. C., que permitió que una sola persona pudiera llevar cargas mucho mayores y transportarlas por los caminos muy estrechos o demasiado sinuosos para los vehículos tirados por caballos.[883] Las embarcaciones chinas tuvieron timón desde el año
1 d. C.

y la brújula se introdujo en
80 d.
C. El registro sistemático de las manchas solares comenzó en el año
28 a. C. y en
132 d.
C. Zhang Heng inventó el primer sismógrafo. Éste constituye un buen ejemplo del tipo de actitud característica de los pensadores chinos, ya que el objetivo de Zhang Heng era medir los terremotos, fenómenos que al igual que sus contemporáneos consideraba una señal de alteraciones en el orden natural. En el año
124 d. C.,
Zhang Heng, que además de astrónomo era poeta, elaboró un orbe celeste que incluye el círculo ecuatorial.[884] Esto tuvo importantes consecuencias, y sus efectos sobre el pensamiento lógico y científico no fueron menos trascendentales. Una figura clave aquí fue Wan Chong
(27-97),
que escribió
Lun-heng
, una extensa crítica de las supersticiones de la época. Tenía un profundo interés en la física, la biología y la genética, se burlaba de la idea de que el hombre tenía un lugar especial en el cosmos, no creía en la vida después de la muerte, el destino individual o en que la mente pudiera existir con independencia del cuerpo, prefería las explicaciones lógicas de los fenómenos, basadas en la experiencia.[885]

Podríamos afirmar que la innovación más importante realizada en China en esta época fue el papel. La tradición conmemora la invención en la historia de Cai Lun, un eunuco que sirvió en la corte del emperador Hedi como director de los talleres imperiales. Según esta versión, Cai Lun fabricó el *zhi* (papel en chino) a partir de cortezas de árboles, restos de cáñamo y viejas redes de pesca, y lo utilizó para escribir, y su descubrimiento le permitió ascender al cargo de *shangfangling*, o comandante en jefe de las técnicas y la producción. No obstante, esta versión ha sido sometida a revisión por los historiadores y, de acuerdo con Jonathan Bloom, en un diccionario de la época en la que Cai Lun vivía, *zhi* se definía como *xu yi shan ye*, expresión en la que *xu* se refiere a «restos fibrosos obtenidos a partir de trapos o a través del hervido de capullos de

gusanos de seda» y la palabra *shan* a «estera hecha de juncos entretejidos empleada para cubrir algo».[886] Estos procesos se remontan al siglo VI a. C. y, por lo tanto, la fabricación del papel puede ser igual de antigua. La mayoría de las autoridades chinas en la materia creen actualmente que el papel tal y como lo conocemos fue inventado hacia el siglo II a. C., aunque éste era burdo y no estuvo adaptado a la escritura hasta, quizá, el siglo I d. C. Un relato chino ambientado en el año 93 a. C. registra el primer uso de pañuelos de papel: un guardia imperial aconseja a un príncipe cubrir su nariz con un *zhi*.[887] Antes de poder ser usado para escribir, el papel tenía que ser tratado con yeso, goma, cola o almidón, y esto parece haber ocurrido hacia el siglo I d. C. o un poco antes. Para el año
76 d. C.,
tenemos noticias de estudiosos que enseñaban a sus estudiantes utilizando copias de los clásicos escritas en *zhi*, por lo que para esa fecha el papel ya debía de ser relativamente común y barato. Gracias a las muestras más antiguas que se conservan, sabemos que los primeros fabricantes de papel elaboraban las hojas a partir de una pulpa hecha de restos de trapos y tejidos que se vertían en tinajas y en la que luego se sumergían moldes de tela. Cuando empezaba a secarse, el papel podía despegarse del molde, que volvía a utilizarse. A medida que el consumo de papel aumentaba, los fabricantes dejaron de utilizar materiales de desecho y empezaron a hacer la pulpa directamente con fibras de cáñamo, yute, junco, bambú o morera.[888] El papel higiénico empezó a usarse en el siglo VI.[889]

Hubo muchas innovaciones artísticas durante la dinastía Han. Entre ellas ocupa un lugar destacado los *fu*, poemas rítmicos, hiperbólicos y extravagantes, sobre la vida cortesana, la caza, los parques, las fiestas, y la creación de un Ministerio de Música (*Yue fu*), que recopiló canciones populares, danzas e instrumentos. Esta institución fue en parte responsable del surgimiento del
ku-shih
, una nueva forma poética con versos de cinco o siete caracteres, que evolucionaría para convertirse en la poesía estándar (*lu shi*) de la era Tang, en el siglo VII.[890]

En el año

190 d. C.,
en un período de revueltas campesinas y militares contra la autoridad central, la biblioteca imperial y los archivos de los Han fueron destruidos por un incendio provocado durante el conflicto. El desorden y la anarquía se prolongarían durante un cuarto de siglo; las comunidades urbanas se desintegraron y la magnífica civilización de la era Han se desvaneció para dar paso a la Edad Media china.

Capítulo 9

EL DERECHO, EL LATÍN, LA ALFABETIZACIÓN Y LAS ARTES LIBERALES

Cuando Aristóteles murió en el año 332 a. C., dejó una considerable biblioteca personal. Para ayudarse en sus estudios, había reunido tantos títulos que, citando a Estrabón el geógrafo, «fue el primero que reunió una colección de libros y quien enseñó a los reyes en Egipto cómo ordenar una biblioteca».[891] Más tarde, debido a los «avatares de las herencias», la biblioteca de Aristóteles terminó en manos de una familia que vivía en Pérgamo, que «tuvo que esconderla bajo tierra para impedir que fuera confiscada por el rey».[892] La familia vendió luego los libros a Apelicón, un bibliófilo que se los llevó a Atenas. Luego, en 86 a. C., el dictador romano Sila invadió Ática, saqueó Atenas y, tras la muerte de Apelicón, ocurrida poco tiempo después, se apoderó de los libros y los envió a Roma. Sila sabía lo que estaba haciendo: la biblioteca incluía obras de Aristóteles y de Teofrasto, su sucesor, que no era posible encontrar en ningún otro lugar. Los libros estaban en un estado terrible, empapados debido a la humedad y comidos por los gusanos, pero en todo caso era posible leerlos, copiarlos y, de esta forma, preservarlos.[893]

La reverencia que Roma sentía por el estilo de vida griego, por su pensamiento y sus logros artísticos, constituyó una de las ideas dominantes de la larga era que abarcó su imperio. Cuando hoy en día hablamos de «los clásicos», nos referimos, la mayoría de las veces, a la literatura de Grecia y Roma. Sin embargo, fueron los romanos los que inventaron la noción misma de los clásicos, la idea de que es importante conservar y aprovechar lo mejor que ha sido pensado y escrito en el pasado. Esta afinidad, no obstante, no debe hacernos pasar por alto la verdadera diferencia entre griegos y romanos en el ámbito de las ideas. Mientras los griegos se

interesaron por las ideas en sí mismas casi de forma ociosa e indagaron la relación entre el hombre y los dioses, los romanos estaban mucho más preocupados por las relaciones entre el hombre y el hombre y en la *utilitas*, la utilidad de las ideas, el *poder* que otorgan a las cosas. Como señaló Matthew Arnold, «la fuerza de los clásicos latinos reside en su carácter, la de los griegos en su belleza».[894] Hay muchos autores romanos a quienes ahora veneramos como clásicos por derecho propio: Apuleyo en la novela; Catulo, Virgilio, Horacio, Ovidio y Marcial en la poesía; Terencio, Séneca y Plauto en el teatro; Cicerón, Salustio, Plinio y Tácito en la historia. Cada uno de estos autores consiguió, de algún modo, superar a sus predecesores griegos. Pero pese a lo instructivos y entretenidos que puedan ser, sus obras no constituyen las innovaciones intelectuales más importantes del mundo romano. En lo que se refiere a nuestras vidas cotidianas, las dos ideas más valiosas de Roma son el republicanismo, o democracia representativa, y el derecho. La democracia directa, como hemos visto, fue una invención griega, pero debemos reconocer que tal modelo no cuenta con imitadores en el mundo moderno, mientras que la democracia representativa se ha incorporado a las constituciones de las distintas repúblicas que empezaron a surgir desde el siglo XVIII y que hoy se extienden desde Argentina hasta Rusia y Estados Unidos de América. En la antigua Roma, la política era acordada por el senado y era puesta en práctica por los magistrados con *imperium*, una noción especialmente romana.[895] Los antiguos reyes, y después la aristocracia, y después los magistrados, tenían todos *imperium*, «un concepto clave que designa el derecho reconocido a dar órdenes a quienes tenían un estatus inferior y a esperar ser obedecido… Este poder nunca estuvo bien definido y era demasiado amplio y arbitrario. Desde el principio, un modo fundamental de expresar este *imperium* era imponer mediante la guerra la autoridad de quien lo tenía y la de Roma en las comunidades vecinas que, se consideraba, lo desafiaban». La conquista fue un elemento integral de la idea que los romanos tenían sobre sí mismos.[896]

El sistema romano había empezado a existir hacia el año 510-509 a. C., cuando el rey fue expulsado y se lo reemplazó por un

funcionario elegido. Las principales características del consulado o magistratura que sustituyó a la monarquía fueron las siguientes: el cargo estaba limitado a un año, había dos magistrados con igual *imperium* —«nunca más volvería a conferirse a un único individuo con poder supremo»— y se establecía la idea de responsabilidad, de tal modo que al final del año se podía pedir al magistrado que rindiera cuentas de sus actos.[897] Las continuas conquistas y las crisis recurrentes hicieron que este sistema fuera modificado en distintas ocasiones, como recogen Tácito y Suetonio. Durante las crisis se nombraba a un único *dictator*, lo que recuerda a los tiranos del mundo griego, y en otras épocas, cuando se estaban llevando a cabo acciones militares en distintos lugares al mismo tiempo, se permitía la existencia de más de un magistrado en el mismo territorio, algunos con funciones militares, otros para las tareas administrativas civiles. La maquinaria administrativa de la república fue adquiriendo así la forma que nos resulta conocida, un cuerpo de magistrados, aconsejado por un senado (un grupo de *senes*, o ancianos).[898]

Según la tradición, los dioses habían otorgado originalmente *imperium* a los reyes de Roma desde la fundación misma de la ciudad. Así se había encomendado a los reyes la responsabilidad de que se hicieran las cosas en nombre del pueblo. Como consecuencia de ello, el *imperium* se consideraba una cualidad que «pertenecía» a la persona que ejercía el poder y, por tanto, se aceptaba que lo utilizara según su propio criterio. Al mismo tiempo, *imperium* también designaba el poder de Roma en sí misma, o al menos de su gente. *Imperium* era la fuerza mediante la cual obraba la *res publica*.[899] En este sentido, era menos una noción abstracta de poder y más una facultad para dar órdenes (*imperare* significaba en latín «ordenar, mandar»). Mucho después de que los reyes hubieran sido depuestos, los magistrados todavía consultaban a los dioses (*auspicium*) sobre sus acciones futuras. En su primer día en el cargo, un magistrado se levantaba temprano para orar a los dioses y establecer si contaba con la aprobación divina para ejercer su *imperium*. A pesar del hecho de que no conocemos ningún caso en que los dioses hayan negado su aprobación, el ritual siempre se estimaba necesario.[900]

Con el paso del tiempo, los magistrados se dividieron entre

aquellos que tenían *imperium* y aquellos que carecían de él. Los dictadores y los cónsules tenían *imperium* y también los pretores, una nueva clase de magistratura creada en el año 366 a. C. para aliviar a los cónsules de la tarea de resolver los litigios. Los magistrados sin *imperium* eran los cuestores, encargados de investigar cuestiones jurídicas y financieras, los tribunos de los plebeyos, encargados de administrar el consejo de la plebe, y los ediles, responsables de las obras públicas en la ciudad, del mantenimiento de las carreteras, las murallas, los acueductos, etc. Por último, estaban los censores, «cuya función estaba más relacionada con lo que hoy entendemos por censo que por lo que entendemos por censura». Entre sus deberes estaba el de identificar a aquellos que contravenían la moralidad del estado (a los cuales se les prohibía tener cargos públicos). Como todos los demás magistrados, éstos estaban autorizados a llevar una toga especial y también disfrutaban de la *auspicia*, un estatus elevado que les daba derecho a consultar a los dioses.[901]

La forma de democracia representativa romana era bastante compleja. Y tenía que serlo, porque para la época de Augusto, el primer emperador (63 a. C.-14 d. C.), Roma tenía ya un millón de habitantes y el imperio se extendía casi cinco mil kilómetros de oeste a oriente (del Atlántico hasta el Caspio) y cerca de tres mil de norte a sur (de Inglaterra hasta el Sahara). Ni siquiera un hombre como Augusto, que sentía auténtica pasión por la eficacia, podía administrar solo semejante territorio.

En la práctica había cuatro organismos políticos además de los magistrados. El *comitia centuriata* comenzó siendo una asamblea para defender los intereses del ejército, pero con el paso del tiempo abarcó a toda la población y estaba conformada por 193 centurias. Los censores distribuían a la gente en centurias según la cantidad de propiedad que poseían. Había cinco clases: la *classis* situada en lo más alto tenía setenta centurias y la situada en lo más bajo, que ni siquiera estaba reconocida como *classis*, sólo una, que representaba a quienes no tenían propiedad registrada en el censo. A estos desgraciados se les denominaba los *proletarii* debido a que estaban fuera del activo (y útil) sistema agrario y sólo podían producir hijos (*proles*).[902] En el caso del *comitia tributa* y del *concilium plebis* la unidad de voto era la tribu. En un comienzo había sólo cuatro

tribus, todas dentro de la misma Roma, pero con el tiempo su número creció hasta que, en 241 a. C., se fijó en treinta y cinco. En estos cuerpos, los ricos no gozaban de la misma ventaja que tenían en el *comitia centuriata*. Lo fundamental aquí era el equilibrio constitucional: el *comitia centuriata* estaba dominado por la aristocracia terrateniente, el *concilium plebis* era una asamblea sólo de *plebis* y el *comitia tributa* era una asamblea de todo el pueblo romano. Las asambleas eran poderosas hasta cierto punto, pero en la práctica dependían de los magistrados que controlaban los asuntos a debatir y las fechas de las elecciones.[903]

El otro organismo político importante era el senado. Inicialmente, los cónsules elegían un nuevo senado cada año. Sin embargo, una vez que los censores adquirieron esta responsabilidad (en el siglo IV a. C.), el cargo de senador empezó a ser vitalicio, y este cambio, simple pero trascendental, convirtió al senado en la institución más estable en la estructura del estado. Además de esto, sus miembros eran todos exmagistrados, esto es, personas con experiencia y muy bien relacionadas que no ambicionaban ya cargo alguno. Este hecho proporcionaba al senado un inmenso prestigio.[904] En términos estrictos, la función del senado era únicamente la de aconsejar: en Roma estaban siempre presentes unos quinientos senadores, mientras que el resto se encontraba desempeñando tareas en las provincias. Sólo el magistrado de más alto rango presente en Roma, por lo general un cónsul, podía convocar una reunión del senado, y en tal caso el encuentro empezaba con el cónsul, que planteaba la cuestión sobre lo que deseaba consejo. Los senadores respondían a continuación en un orden específico. En primer lugar, los cónsules designados para el año siguiente en caso de haber sido elegidos; luego, aquellos que ya habían sido cónsules; y así sucesivamente. Al agotarse el tiempo (el senado no podía reunirse después de que hubiera caído la noche), los senadores de menor rango y experiencia manifestaban su parecer cruzando el recinto para sentarse junto a aquel de los oradores con quien estuvieran de acuerdo. Se los denominaba *pediarii*, «soldados de a pie», porque votaban con sus pies, por así decirlo. Al finalizar la sesión, el cónsul sopesaba cuál era la opinión mayoritaria y, si no había disensiones, emitía un *senatus consultum*, un decreto oficial que recogía la «opinión reflexionada».[905] Si había alguna duda, se

efectuaba una votación. Aunque en teoría la decisión del senado no era más que un «consejo», en la práctica al cónsul le resultaba difícil ignorar un *senatus consultum*. Los cónsules ostentaban el cargo durante un año únicamente y después, por lo general, se incorporaban al senado. Pocos cónsules se arriesgaban a oponerse a quienes probablemente serían sus colegas el resto de su vida laboral. El senado también conocía las nuevas leyes antes que las demás asambleas y, aunque no de forma directa, controlaba al ejército y, a través de él, la política exterior.[906] Y dado que el «imperio» era algo tan básico para la idea que Roma tenía de sí misma, esto contribuía enormemente a elevar el prestigio del senado.

Es posible sostener que el derecho romano es el aspecto más influyente del pensamiento romano.[907] Los griegos nunca desarrollaron un corpus de leyes escritas o una teoría de la jurisprudencia y, por tanto, éste es un logro que los romanos alcanzaron por sí solos. El derecho romano es la base de muchas de las legislaciones utilizadas actualmente en los países occidentales y todavía se enseña en las facultades de derecho. Según los historiadores de la escuela de los *Annales*, el hecho de que tantos países de Europa compartan una herencia jurídica común es uno de los elementos que contribuyeron al desarrollo que experimentó Europa desde el siglo XII en adelante.

La ley romana se formalizó por primera vez en las Doce Tablas, introducidas en 451-450 a. C. Como los diez mandamientos, las Doce Tablas establecían los procedimientos jurídicos básicos, así como los castigos, y se convirtieron en un aspecto importante de la educación: en sus días de estudiante, Cicerón tuvo aún que aprender de memoria las tablas. Hacia el final del período republicano, se habían creado tribunales penales como los que actualmente conocemos, con *iudices* nombrados para escuchar los casos según un procedimiento determinado. Esto permitió el desarrollo de dos nuevas profesiones. En primer lugar, estaban aquellos que hablaban en nombre de sus clientes, los abogados. En Roma, ésta era una actividad que

cualquier «caballero» podía realizar, pues se suponía que su educación retórica lo preparaba para semejante tarea. Se esperaba que los abogados trabajaran por el bien de la comunidad (*pro bono*) y tanto Cicerón como Plinio fueron abogados en este sentido. Al mismo tiempo surgió la profesión del especialista en asuntos jurídicos, el jurista. Hasta entonces estos temas habían sido prerrogativa del colegio de sacerdotes, los *pontifices*; no obstante, a medida que Roma crecía y la vida se hacía más compleja (pero también debido al hecho de que muchas disputas no tenían que ver con la religión), se hicieron necesarios los especialistas. Estos juristas, como se les denominaba, escribían opiniones jurídicas (incluidas refutaciones) para ampliar o rebatir decisiones del Senado o edictos imperiales. Los juristas más destacados podían aceptar a uno o dos «pupilos», y esto daría origen a las primeras escuelas de derecho.[908]

Hay una obra de derecho romano que sobrevive casi intacta: las *Institutes* del jurista Cayo. Escrito hacia el año 150 d. C., el libro sirvió durante mucho tiempo como manual de derecho romano.[909] Además de leyes específicas (*leges*), el texto de Cayo recoge decretos senatoriales, decisiones de los emperadores y el consenso de los especialistas jurídicos, lo que evidencia cómo fue creciendo el cuerpo de la ley que se aplicaba a todos los ciudadanos del imperio.

En los cimientos del derecho romano estaba la distinción entre distintas condiciones sociales. En esto se diferencia mucho de la ley moderna, en la que la riqueza, el sexo o la nacionalidad son considerados irrelevantes en los tribunales. El derecho romano, en cambio, distinguía entre los esclavos y los hombres libres, y establecía distintos grados de libertad: aquellos que estaban sometidos a algún otro (amo, padre o marido) y aquellos jurídicamente independientes pero sujetos a algún tipo de tutela (los niños y las mujeres). Esto complicaba las cosas: en el caso de una ofensa (*iniuria*) cometida contra una mujer casada había tres víctimas —la mujer, su padre, en caso de estar vivo, y su marido—, y cuanto más alto era su estatus mayor era el delito.[910]

Uno de los aspectos que mejor evidencian la importancia del estatus y la *dignitas* es el poder legal de la figura paterna, *patria*

potestas. El padre romano tenía poder absoluto —el poder de la vida y de la muerte— sobre toda su familia: esto es lo que significa *paterfamilias*. Se trataba de un poder absoluto sobre sus hijos legítimos, incluidos los hijos adultos, sobre sus esclavos y sobre su esposa si se había casado de tal forma que se le hubiera otorgado el control paterno (*manus*). Como se ha señalado en tantas ocasiones, la *familia* romana podría considerarse «un estado dentro del estado». La autoridad del padre era defendida con total celo. En delitos excepcionales, los hijos y esposas pasaban de la custodia del estado a la de la autoridad paterna.[911]

En Roma, nadie era completamente independiente mientras el propio padre estuviera vivo, en particular en cuestiones financieras y contractuales. Un hijo adulto podía poseer propiedad sólo mediante un *peculium*, una especie de fideicomiso por parte de su padre, que en cualquier momento podía revocarlo. Mientras su padre estuviera vivo, un hijo no podía hacer testamento ni heredar propiedad por derecho propio. Ese hijo podía ser un magistrado, incluso un cónsul, pero si su padre estaba vivo se encontraba bajo su *patria potestas*. Este cuadro, sin embargo, se ve atenuado por las cifras demográficas de Roma. Casi un tercio de los hijos habían perdido a sus padres hacia la edad de diez años y para los veinticinco, la edad en la que la mayoría estaba casada, más de dos tercios eran independientes. Hacia los cuarenta y cinco (la edad mínima requerida para ser cónsul), sólo un 6 por 100 tenía a sus padre con vida. Un padre podía «emancipar» a su hijo, lo que originalmente significaba liberarlo de su *manus*, aunque esto no parece haber sido común.

Las relaciones entre los esposos no eran menos importantes o complejas. Aunque los romanos insistían mucho en que los maridos debían mantener a sus esposas bajo un estricto control, en la práctica esto dependía en gran medida de la forma de matrimonio que se hubiera acordado. Había tres tipos de uniones. Dos utilizaban antiguos ceremoniales. En uno la pareja ofrecía un pastel de escanda en un sacrificio conjunto celebrado en presencia de diez testigos. En otra ceremonia, el padre «vendía» a su hija a su marido ante cinco testigos. En ambos casos, el efecto era que la mujer pasaba de estar bajo el control de su padre a estar bajo el control del marido. Su propiedad pasaba a éste y ella quedaba bajo su

manus.[912]

Resulta difícil decir qué podían ganar las mujeres con semejantes acuerdos, y por tanto es importante señalar que había una alternativa, una tercera forma en que una pareja podía contraer matrimonio. Los romanos, en su inimitable estilo, la denominaban «por costumbre». Si un hombre y una mujer vivían juntos durante un año, esa convivencia era suficiente para que se los considerara esposos, y la mujer pasaba a estar bajo el control de su marido.[913] No obstante, si la pareja dormía separada durante tres noches en un año, esta «costumbre» se rompía. En la práctica, por tanto, la gente podía casarse y divorciarse sin hacer mucho ruido y sin el consentimiento de sus padres. Estos hábitos incidieron en las ideas de los romanos acerca del amor y de la propiedad marital conjunta, una idea que básicamente no existía. Si la pareja se había casado ante testigos, el marido lo poseía todo. Si el matrimonio era consecuencia de la costumbre, la propiedad de la mujer seguía siendo suya y, en caso de divorcio, podía llevársela consigo.[914] Por tanto, no resulta sorprenderte que divorciarse y volver a casarse fuera una práctica muy común en Roma.

El valor del derecho para el bienestar del estado romano lo demuestra el hecho de que las decisiones podían invalidarse si no se seguía el procedimiento indicado. Ni siquiera una decisión del emperador podía pasar por alto el estatus de los litigantes involucrados en una batalla jurídica. En este sentido, como comentó Plinio, la ley era superior al emperador y no al revés. Esto constituyó un progreso crucial para el desarrollo de la sociedad civil.

Podríamos decir que el derecho romano culmina con el Código de Justiniano (527-565 d. C.), cuya enorme influencia puede advertirse en las leyes que existen actualmente en los países europeos y en los países que fueron colonizados por potencias europeas. Este código se componía de las *Institutiones*, recopilación de principios básicos; las *Digesta*, colección de escritos jurídicos; el *Codex*, recopilación de las leyes; y las *Novellae*, las innovaciones legislativas del propio Justiniano. La composición de la obra de Justiniano muestra la evolución de las ideas jurídicas y recoge los nombres de quienes fueron responsables

de ello, por lo que resulta especialmente útil para entender cómo evolucionó y maduró el pensamiento jurídico en Roma. Su elemento más famoso e influyente es el *Corpus iuris civilis*, las leyes estatutarias que gobiernan la administración civil y determinan el alcance de los poderes y privilegios eclesiásticos. Durante la Edad Media, el Código de Justiniano, aunque más influyente en el imperio romano de Oriente (Bizancio), fue una de las obras clásicas que Europa occidental redescubrió en el siglo XII.

La ley, como hemos visto, era parte fundamental de la educación en las escuelas en la época de Cicerón. En Roma, la educación, esto es, toda la parafernalia del aprendizaje, estuvo mucho mejor organizada de lo que había estado nunca en ningún otro lugar. Había escuelas en Babilonia, la antigua Grecia contaba con academias y Pérgamo y Alejandría tenían bibliotecas repletas de estudiosos. No obstante, en Roma encontramos, además de un sistema educativo bastante más difundido y con un currículo estandarizado, muchísimas más bibliotecas públicas (tenemos noticias de veintinueve), un próspero comercio de libros (los primeros negocios editoriales que conocemos), nuevos avances en la crítica literaria, un comercio de arte en el que las exhibiciones eran comunes, decoración de interiores (mosaicos en particular), teatros más grandes (construidos, con la ayuda del cemento, sobre el nivel del suelo y en el centro de las ciudades) y una nueva forma literaria, la sátira. La vida mental, el mundo de las ideas, estaba mucho más difundido y mejor organizado que nunca antes.

A todos los hijos de la élite, cuyos miembros deseaban que sus jóvenes ingresaran en el gobierno, se les enseñaba un currículo básico. Es probable que este núcleo común, este saber compartido, explique al menos en parte la difusión de la cultura romana en Occidente.[915] Lo primero que se enseñaba a los niños, entre los siete y los once años, era latín. Durante unos dos mil años el latín ocupó un lugar central en la historia de Occidente. El triunfo del imperio romano hizo que el latín se convirtiera en una lengua muy extendida. Luego la lengua fue adoptada por la Iglesia cristiana, con lo que se convirtió en la *lingua franca*, en primer lugar, de los asuntos eclesiásticos y, más tarde, de la diplomacia y el estudio. Al

mismo tiempo, dado que se pensaba que Grecia y Roma eran el origen de todo lo que Occidente consideraba civilizado, conocer el idioma pasó a ser una característica del individuo civilizado. El latín, se decía, «enseñaba agilidad mental, inculcaba el sentido estético adecuado y el esfuerzo requerido educaba a generaciones de niños el valor de "empollar" y contribuía a desarrollar su capacidad de concentración».[916] Se consideraba que la «latinidad», la cultura del latín, representaba «el orden, la claridad, la pulcritud, la precisión y la concisión, mientras que las lenguas "vernáculas" eran desordenadas, incoherentes, simples y ordinarias».[917] El latín *era* lo importante, aunque no precisamente en este sentido. Como veremos en capítulos posteriores, esta lengua desempeñó un papel clave en la Iglesia, en la vida académica y en el surgimiento de la Europa moderna. Antes de ello, sin embargo, es necesario que estudiemos su posición en Roma.

En el capítulo 2 examinamos la situación de las lenguas del mundo en el momento en que los pueblos del Nuevo Mundo quedaron separados de los del Viejo Mundo. El nacimiento del latín resulta un momento oportuno para retomar esa historia. La verdadera importancia histórica del latín sólo se entendió después de 1786, cuando un juez inglés, que servía en la India, realizó un extraordinario descubrimiento. Sir William Jones se había formado como orientalista antes de enseñar derecho (lo que en aquella época significaba saber latín). Cuando llegó a Calcuta en 1875, empezó a estudiar sánscrito, la lengua de las Escrituras de la India. Después de investigar y reflexionar durante meses, impartió una conferencia en la Sociedad Asiática de Bengala y la idea que a grandes rasgos esbozó allí puede ser considerada el punto de partida de todos los estudios de lingüística histórica. El trascendental hallazgo de Jones fue entender que el sánscrito era muy similar al griego y el latín, tanto en la raíces de los verbos como en las formas gramaticales. Eran tan similares, dijo, que debían de haber surgido de una fuente común. La argumentación del juez fue tan convincente que su idea ha inspirado miles de estudios de las lenguas vivas y muertas del continente euroasiático. La conclusión inequívoca de esos estudios es que en verdad existió originalmente una «lengua madre», conocida como indoeuropeo, que hablaba la gente que inventó la agricultura y que se difundió junto con ella, lo que proporcionó una

base lingüística común a todas, o casi todas, las lenguas de Eurasia.[918] Esto se expone con más detalle en el capítulo 29.

Las lenguas itálicas (el latín, el osco, el umbro) son tan similares a las lenguas celtas (el irlandés, el gaélico, el galés, el cornuallés, el bretón) que algunos estudiosos piensan que hablantes de un grupo común ítalo-celta tuvieron que haber aparecido en algún lugar del Danubio central no antes de 1800 a. C. Después, por algún motivo, el grupo hablante itálico se desplazó hacia el sur, primero hacia los Balcanes y luego por el Adriático hasta Italia. Entre tanto, el grupo hablante celta emigró hacia el oeste hacia la Galia (Francia), desde donde se pasaron a España, Italia septentrional y las Islas Británicas. En comparación con el griego, la gramática y sintaxis latinas son más arcaicas y cercanas a las raíces indoeuropeas. Esto se observa en particular en la flexión. Las lenguas con flexión muestran la relación entre las palabras al añadir una desinencia a la raíz. El latín, además, revela esa relación con prefijos.[919]

Los hablantes de indoeuropeo-itálico parecen haber llegado a la península Itálica en tres oleadas diferentes durante el segundo milenio a. C. Los primeros en llegar fueron los hablantes del proto-latín, que pronto se vieron obligados a desplazarse hacia el oeste por posteriores invasiones: su lengua sólo sobrevivió en el valle del bajo Tíber, donde la hablaba la tribu de los latinos, y como otros dialectos en Falerii y en Sicilia. La segunda oleada se estableció en el centro de Italia, en las montañas, y su dialecto se convertiría en el umbro, en Italia central y septentrional, y en el osco, lengua hablada más al sur y que debe su nombre a los oscos, una tribu que vivió cerca de Nápoles (los romanos los llamaban samnitas y su principal tribu eran los sabinos).[920] Por último, entre 1000 y 700 a. C., la costa del Adriático fue invadida una tercera vez, en esta ocasión por inmigrantes cuya lengua incluía el véneto en el norte.

Según Mason Hammond, el primer testimonio del latín escrito que conocemos se encontró en una hebilla de oro o *fíbula*, que algunos estudios creen fabricada hacia el año 600 a. C. La inscripción está escrita en caracteres griegos y se lee de derecha a izquierda, al contrario de lo que sería usual luego. En caracteres latinos el texto dice: *Manios med fhefheked Numasioi*; lo que en latín estándar sería *Manius me fecit Numasio*, esto es, «Manios me fabricó para Numasio».[921] Hay muy pocas inscripciones anteriores al

siglo III a. C., lo que nos hace pensar que o bien los romanos escribían muy poco, o bien lo hacían en sustancias que no resistieron el paso del tiempo. Paralelamente, la lengua iba extendiéndose poco a poco, primero al área ocupada por los oscos, hacia el año 200 a. C., y luego a Apulia, en el sur, hacia el siglo I a. C.[922] No obstante, para cuando el latín ya era común en España, todavía había muchas áreas de la península Itálica en las que se hablaba aún la lengua osca. Tenemos noticias de documentos escritos en latín en fechas tan tempranas como 493 a. C., cuando el cónsul romano Espurio Cassio firmó un tratado con las tribus latinas, además de las Doce Tablas que antes hemos mencionado (redactadas en 451-450 a. C.). Con todo, el nivel de alfabetización debía ser muy reducido en esta época, pues de otro modo con seguridad habrían sobrevivido más inscripciones.

La literatura latina más antigua que se conserva mantiene, en general, los patrones y ritmos del discurso oral. Esto es, son repetitivos, ya sean rimados o ritmados. Esto tiene mucho sentido: es más fácil recordar una narración si ésta es rítmica o está rimada.[923] Nuestra palabra verso proviene del latín *versus*, «vuelta, giro», sustantivo derivado del verbo *verto*, «volver, girar». Era un término aplicado originalmente a los surcos, porque al arar un terreno el arado daba la vuelta y regresaba cada vez que llegaba al límite. Luego la palabra paso a significar la fila de plantas sembradas en el surco y, finalmente, pasó a designar cualquier tipo de línea, incluidos los versos de la poesía. En castellano normalmente consideramos verso y poesía como sinónimos, pero el verso en cuanto tal es sólo la *forma*, mientras que poesía, que viene del verbo griego que significa «hacer, crear», se refiere tanto a la forma como al contenido.[924] En la actualidad oponemos el verso y la poesía a la «prosa», palabra que deriva de *prosa*, una corrupción del adjetivo latino *prosus*, «en línea recta». La *prosa oratio* era un «discurso que prosigue sin interrupciones», que no da la vuelta, como ocurría con el verso.

El vocabulario latino era más pobre que el griego y muchas palabras eran préstamos de otras lenguas (por ejemplo, el latín importó el doble de palabras del griego que las que éste importó de

lenguas de más al este).[925] Algunos de los vacíos eran bastante elementales: el griego, por ejemplo, disponía de muchísimos más términos para designar los colores que el latín.[926] Además, en comparación con el latín, el griego tiene una voz, un número, un modo y un tiempo adicionales y el doble de partículas.[927] Por otro lado, los romanos tenían más palabras referentes a las cuestiones familiares, y distinguía, por ejemplo, entre parientes paternos y parientes maternos. Y dado que el cerdo era la comida favorita de los romanos, encontramos muchas más palabras para este animal que en cualquier otra. Hay muchas metáforas jurídicas y militares, pero grandes partes del imperio todavía eran fundamentalmente agrarias y ello influyó en el lenguaje. Nuestra expresión «delirar», por ejemplo, viene del latín *delirare*, que significa literalmente «salir del surco», y luego adquirió el sentido de actuar como un loco.[928] De igual forma, calamidad viene de *calamitas*, una plaga que destruía las cosechas. Los mismos romanos pensaban que su lengua carecía de la elegancia del griego. Creían que el latín era más apropiado para la retórica que para el lirismo, algo que de algún modo refleja su idea de que la virilidad y la dignidad eran las cualidades personales más importantes. En su libro *Lengua y carácter del pueblo romano*, Oscar Wiese afirma que el latín «apenas contiene marcas de afectación o de refinamiento literario». En labios de los romanos el latín era una lengua disciplinada, con muchas cláusulas subordinadas dependientes de un único verbo rector, «lo que podría considerarse un ordenamiento militar de las palabras, con todas las cláusulas en formación mirando al verbo, como soldados esperando las órdenes del oficial al mando». El latín era un idioma concreto y específico, que huía de las abstracciones. El latín clásico, sostiene Joseph Farrell, era un lenguaje masculino. «Sabemos de más mujeres que escribieron en griego que de mujeres que lo hayan hecho en latín».[929]

Es evidente que, siendo el castellano una lengua romance, muchas de nuestras palabras provienen del latín y sus etimologías nos ayudan a ilustrar las ideas romanas. Por ejemplo, los *tribuni* eran originalmente los jefes de las tribus, que luego pasaron a ser los magistrados encargados de proteger al pueblo; la silla alta, que usaban para señalar su elevada posición, se denominaba *tribunale*, y de ahí proviene nuestra palabra tribunal. Al aspirante a un cargo en

la magistratura se lo denominaba *candidatus*, pero su origen se remonta a la toga blanca (*candida*) que vestía cuando solicitaba los votos.[930] La palabra «culminar» proviene de *culmen*, junco, que era con lo que se hacían los techos, con lo que se terminaba la construcción del edificio. «Contemplar» y «templo» son términos relacionados: *contemplari* originalmente significaba mirar a los cielos. Piénsese en el caso del concepto de «profano»: para empezar, un edificio consagrado era un *fanum* y, por tanto, todo el terreno sin consagrar que había ante el santuario era *pro fanum*.[931] A pesar de sus defectos como lengua poética en comparación con el griego, el latín era un sistema lógico, profundamente interconectado, una característica que a lo largo de los siglos ha fascinado a muchísimos estudiosos.

El momento de mayor esplendor del latín clásico, su denominada «edad de oro» (también hubo una «edad de plata»), tiene lugar en tiempos de Augusto, con la prosa de Cicerón y los versos de Virgilio. Después de este momento empieza su declive, hasta convertirse en una lengua muerta. Después del fin del imperio romano de Occidente en el siglo V d. C., el lenguaje hablado por la gente corriente de Europa cambió y se diversificó, dando origen a las distintas lenguas romances. Con todo, el latín se convirtió en una lengua internacional. El latín, hablado y escrito, fue el idioma dominante del estudio, de la diplomacia y de la Iglesia, por lo menos hasta el siglo XVII, y en algunos lugares de Europa incluso por más tiempo.[932] Paralelamente, sin embargo, el lenguaje literario, en labios de autores que habían estudiado retórica, se distanció cada vez más del latín hablado. A pesar de la elegancia de Cicerón y de la grácil fluidez de Virgilio, las masas usaban un latín vulgar. Cuando Pompeya fue sorprendida por la erupción del Vesubio en 79 d. C., su vida cotidiana quedó «petrificada» en un momento específico. Las excavaciones modernas han revelado, entre otras cosas, ciertas anotaciones en las paredes, grafitos: los muros habían preservado el latín cotidiano de la gente corriente de mediados del siglo I a. C. Muchos de estos textos son maldiciones procaces contra los enemigos del autor escritas en un lenguaje muy alejado del de Cicerón y Virgilio.[933]

El latín también cautivó a la Iglesia. En el Mediterráneo oriental

el cristianismo se había difundido originalmente entre personas que hablaban griego (y de hecho los primeros obispos de Roma eran todos grecoparlantes).[934] Los primeros misioneros cristianos y los autores del Nuevo Testamento (de los evangelios y las epístolas) habían usado el griego de uso corriente en el mundo helenístico, conocido como griego «común» (*koine*). En Roma, sin embargo, los primeros cristianos hablaban y escribían, como era natural, en latín, el latín de la gente común y corriente que era de donde procedían los primeros conversos. Además, evitaban el estilo literario ciceroniano porque se lo identificaba con el paganismo de las clases altas. Ahora bien, eso cambió. Como veremos en el próximo capítulo, mientras el imperio romano se dirigía a su colapso definitivo, la Iglesia empezó a desempeñar muchas de sus funciones y adoptó el latín y, con él, los mejores elementos del latín ciceroniano y virgiliano. Esto es algo que se aprecia de forma muy clara en las *Confesiones* de san Agustín, en las que, justo antes del año
400 d. C.,
expone en un tono íntimo y, por supuesto, confesional, su conversión al cristianismo.[935] Un hecho todavía más importante y determinante para la influencia del latín sobre la Iglesia occidental fue la traducción de la Biblia, preparada por san Jerónimo entre, aproximadamente, los años 380 y
404 d. C.,
la Vulgata.[936] San Jerónimo incorporó a su traducción muchas tradiciones clásicas (la sátira, la biografía) para crear una obra que perduró durante siglos.[937]

Volvamos ahora a la educación de los jóvenes romanos. La siguiente etapa, de los doce a los quince años, se dedicaba al estudio de la lengua y la literatura. El principal texto a estudiar era la *Eneida* de Virgilio. Los estudiantes leían en voz alta pasajes de esta y otras obras y desarrollaban sus capacidades críticas al comentar la gramática, las figuras del discurso y el uso que el autor hacía de la mitología. A los dieciséis, los muchachos pasaban de la literatura a la retórica, que estudiaban asistiendo a conferencias públicas.

«En nuestros días», afirma Simon Price, «la retórica tiene, por lo

general, muy mala fama. Valoramos la “sinceridad” por encima del “artificio” y nuestras preferencias modernas son un problema real a la hora de apreciar tanto la literatura latina como la del Renacimiento. Como escribió C.
S. Lewis:
“La retórica es la mayor barrera entre nosotros y nuestros ancestros… Prácticamente toda la poesía antigua fue escrita y leída por hombres a los que la distinción entre poesía y retórica, tal y como se formula hoy, les hubiera parecido desprovista de sentido”».[938] Los estudios de retórica eran de dos tipos: *suasoriae* y *controversiae*. Las *suasoriae* estaban diseñadas para ayudar a los jóvenes a construir argumentos. Se ejercitaban discutiendo episodios del pasado: por ejemplo, ¿habría aceptado César la monarquía? En las *controversiae*, se planteaba a los estudiantes complicados problemas jurídicos. Por ejemplo, en un caso mencionado por Price, un hijo discute con su padre y es desterrado del hogar. En el exilio estudia medicina. Más tarde, su padre cae enfermo y cuando sus doctores se confiesan incapaces de curarlo, se pide ayuda al hijo. Éste prescribe determinada medicina, su padre la bebe y luego muere. Con calma, el hijo prueba su propia medicina pero no muere. No obstante, se lo acusa de parricidio. En clase, los estudiantes debían proporcionar los argumentos tanto de la acusación como de la defensa.[939]

El sistema parece haber funcionado, ya que los privilegios para los maestros eran comunes en Roma, si bien Michael Grant sostiene que las autoridades debieron haber intervenido más para mantener los estándares. Vespasiano, emperador entre 69 y
79 d. C.,
fundó dos cátedras pensionadas para la enseñanza de retórica griega y latina. Incluso fuera de Roma, se eximía a los maestros del cumplimiento de varias obligaciones cívicas.[940]

La difusión de la alfabetización en Roma fue un proceso gradual pero de gran importancia. La existencia de grafitos y el hecho de que el soldado medio supiera escribir cartas a su hogar sugieren que la escritura y la lectura superaban el círculo de senadores y políticos.[941] Con todo, debemos tener cuidado y no exagerar: no

había anteojos en Roma, ni anuncios impresos, ni horarios, ni circulación masiva de la Biblia.[942] Se calcula que no más del 5 por 100 de la población de la Atenas clásica sabía leer y escribir, y en la Roma de Augusto la cifra no superaba el 10 por 100.[943] En cualquier caso, para empezar, la alfabetización no suponía entonces la ventaja que hoy nos resulta tan obvia. En la antigüedad mucha gente desarrollaba una memoria prodigiosa y era capaz de recordar sin error materiales de gran extensión, y otra se sentía contenta escuchando sus recitados: el respeto por la memoria estaba profundamente arraigado.[944] De esta forma, la gente podía en verdad «saber de letras» (en el sentido de «conocer libros») de segunda mano.[945]

Entre los argumentos en contra de una difusión más amplia de la alfabetización destacan los económicos. En la Roma clásica los rollos se hacían de hojas de papiro pegadas juntas, eran difíciles de manejar y escribir en ellos con pluma y tinta era todavía más difícil, sobre todo a medida que el manuscrito se alargaba. Sin embargo, se producían copias, Cicerón es sólo uno de los que enviaba obras a su amigo Ático, que tenía esclavos permanentes para hacer duplicados. Horacio se refiere a los hermanos Sosii, e insinúa que su negocio como editores-vendedores de libros era rentable, tanto Quintiliano como Marcial mencionan a Trifón y Arecto como editores.[946] Con todo, esto parece dudoso. Según un cálculo, una hoja de papiro en el siglo I d. C. costaba entre treinta y treinta y cinco dólares (de 1989) en Egipto, donde era fabricado, lo que significa que en el extranjero costaría mucho más. El primer libro de epigramas de Marcial, de unos setecientos renglones, se vendía a veinte sestercios (cinco denarios) y su decimotercer volumen (de 276 renglones) a cuatro sestercios (un denario). Para darnos alguna idea de valor, Marcial mismo afirmaba que «es posible conseguir una cena de garbanzos *y* una mujer por un as cada una». Dado que un as valía un dieciochoavo de un denario, esto significa que, como señala John Barsby, «era posible conseguir cuarenta y cinco cenas de garbanzos más cuarenta y cinco noches de amor por el precio de una copia del libro de epigramas de Marcial. Milagro que vendiera una sola copia».[947]

Por supuesto, la mayoría de las obras no eran epigramas o filosofía, sino textos útiles sobre cómo dirigir una granja o un

negocio, cómo llevar cuentas, escribir cartas, etc. Esto es lo que William Harris denomina «la alfabetización de los artesanos». En el *Satiricón*, el liberto Equión, al referirse a la habilidad de leer textos sobre cuestiones legales, señala: *Habet haec res panem*, «esta cosa trae pan consigo».[948] Con el paso del tiempo, los contratos escritos fueron adquiriendo prestigio y en algunas ciudades se volvieron obligatorios, hasta el punto en que un documento no presentado al archivo se consideraba inválido. También aumentó el uso de una nueva forma de documento para el préstamo de dinero: el *chirographum*, que se escribía en la propia mano del que recibía el préstamo.[949] Además, algo mucho más importante, el romano de la última república necesitaba saber escribir al menos unas pocas letras en orden si quería ejercer su derecho al voto.[950]

También nos proporciona un indicio del nivel de alfabetización la difusión de las bibliotecas públicas y privadas. En la antigua Atenas no había bibliotecas públicas como nosotros las conocemos, pero en sus *Vidas de los diez oradores*, el Pseudo-Plutarco sostiene que Licurgo (*c*.
390-324
a. C.) propuso la conservación de copias oficiales de los dramas representados en los principales festivales en los archivos públicos. Es posible que así hayan nacido las bibliotecas públicas.[951] La primera biblioteca pública romana de la que tenemos noticia fue reunida por Asinio Polio en 39 a. C. (César había encargado una anterior, pero nunca llegó a construirse), y para la caída de Roma, como hemos señalado, había por lo menos veintinueve sólo en esta ciudad.[952] Sabemos que existieron otras en Comum (Como), financiada por Plinio, en Éfeso, Pérgamo y Ulpia.[953] Los miembros de la élite, por supuesto, tenían sus propias bibliotecas privadas: las cartas de Cicerón aluden en repetidas ocasiones a libros que pedía prestados a sus amigos. De vez en cuando se dejaba caer en la biblioteca de Lúculo, y en alguna ocasión se encontró allí con Catón.[954] En 1752 una excavación realizada en Herculano sacó a la luz una biblioteca privada de más de mil ochocientos rollos.[955] Por último, al considerar la extensión de la escritura y la lectura en Roma, debemos tener en cuenta la diversa procedencia de los escritores romanos. Terencio era un exesclavo procedente de África; Catón era miembro de la aristocracia gobernante; Horacio, nacido

en Venusia, al sureste de Italia, era hijo de un liberto; Estacio, el poeta, era hijo de un maestro de escuela. Encontramos otros indicios en el hecho de que el ejército alcanzara un alto nivel de burocratización,[956] en que al menos de un libro se hiciera una edición de mil ejemplares en Roma,[957] y en que incluso los grafitos aludieran a las obras de Virgilio.[958] (El atractivo de Virgilio para los artistas del grafito resulta claro cuando pensamos que no sólo era el escritor más famoso de Roma, sino que nunca había disfrutado de un cargo político o militar). Es probable que en Roma decenas de miles de personas supieran leer y, por primera vez en la historia, podemos hablar de que existía una cultura letrada.[959] Por supuesto, la cultura oral seguía siendo la de la mayoría de las personas y en el mercado la gente todavía leía en voz alta poemas o recitaba cantos épicos de memoria.[960]

Los escritores eran más o menos libres para decir lo que quisieran. Las Doce Tablas prohibían la difamación y Augusto, pese a no prestar mucha atención a las sátiras dirigidas personalmente contra él, había convertido en delito criminal el firmarlas. Pero en cambio había presión social. El senado en particular estaba muy unido y Simon Prince nos cuenta que cuando Ovidio fue enviado al exilio en el mar Negro por escribir sobre las costumbres sexuales de la nieta del emperador, se sintió «tratado injustamente», pues otros, de posición más elevada en la escala social, habían cometido la misma falta y no habían sido perseguidos por ello.[961] La escritura era fundamentalmente una actividad urbana y los valores «urbanos» eran muy apreciados en Roma.[962] Al mismo tiempo, los romanos se consideraban a sí mismos un pueblo *activo*, que luchaba, administraba y hacía cosas. Esto nos devuelve a la noción de *utilitas*, la doctrina de la utilidad, que la mente romana siempre oponía a *uoluptas*, el placer. Y por tanto la lectura era una actividad útil únicamente en la medida en que conducía a la escritura, «y en especial a la de obras que fueran *moralmente* útiles».

Desde este punto de vista, la poesía representaba un problema. Todos concedían que la mayoría de ella era muy hermosa, sobre todo la antigua poesía griega. Pero al mismo tiempo, era innegable que una gran cantidad era frívola. Horacio se vio obligado a defender ambas opciones: «Los poetas quieren ser de utilidad o proporcionar placer, o decir cosas que a un tiempo sean placenteras

y útiles para la vida… El poeta que mezcla lo útil (*utile*) y lo placentero (*dulce*) es aclamado por todos, pues deleita y aconseja al lector al mismo tiempo».[963] En cualquier caso, los romanos pensaban, como los griegos antes que ellos, que los poetas eran especiales en algún sentido, por lo que se los llamaba *uates*, término que también significaba «profeta».

Como mencionamos antes, fueron los romanos los que inventaron la idea de «los clásicos», la noción de que era importante preservar lo mejor que había sido pensado, dicho y escrito en épocas anteriores (en especial la antigua Grecia). Esta idea está íntimamente ligada al nacimiento del estudio de los textos, actividad que constituyó un rasgo sobresaliente de la vida romana.

Nuestras palabras escuela y escolar (y los términos ingleses *scholar* y *scholarship*, relacionados con el estudio y la erudición) provienen en realidad de la costumbre medieval de escribir comentarios críticos y observaciones en los márgenes de los libros, comentarios que se conocían como *scholia*, escolios. Pero, como ya se ha indicado antes, la práctica de la crítica y el comentario empezó en la gran biblioteca de Alejandría, y empezó allí por las características particulares de los libros antiguos, los rollos. Éstos se fabricaban con tiras de papiro, hecho a partir de la pulpa fibrosa de los juncos que crecían por todos lados en el delta del Nilo. Dos capas, perpendiculares entre sí, se prensaban para formar hojas, que se pegaban una detrás de otra para formar rollos; la primera de ellas se conocía como «protocol» y la última como «eschatacol». La hoja media podía albergar una columna de texto escrito de veinte o veinticinco centímetros de alto, lo que significaba entre veinticinco y cuarenta y cinco renglones. En tiempos de escasez, cuando, como hemos visto, el gobierno egipcio prohibió la exportación de papiro en un intento de controlar la producción de libros, se usaron pieles de animales, en particular en Pérgamo, de donde viene el término «pergamino».[964] Los papiros se escribían, en su mayoría, por una sola cara. Esto se debía en parte a que los escribas preferían escribir sólo en la veta de la página, y en parte a que en un rollo lo escrito en la cara posterior se habría perdido con rapidez. A medida que avanzaba en el texto, el lector desenrollaba el rollo gradualmente y

lo enrollaba en sentido inverso, con lo que al finalizar el rollo tenía que ser devuelto a su estado original antes de que otro lector pudiera utilizarlo de nuevo. Esto era un serio inconveniente, ya que algunos rollos podían medir hasta diez metros de largo, y el continúo reenrollado acortaba la vida de los rollos. Otro inconveniente era que cuando un autor decidía citar a otro, era muy probable que, en lugar de molestarse desenrollando el rollo pertinente, prefiriera confiar en su memoria. Copiar los textos era, por tanto, mucho más difícil de lo que a primera vista parece y el hecho de que la puntuación fuera rudimentaria, cuando no inexistente, no lo hacia precisamente más fácil. Por ejemplo, los textos se escribían sin división entre palabras (una práctica que no se sistematizaría hasta la Edad Media), en las obras de teatro los cambios de personajes no siempre aparecían indicados con claridad (se utilizaba una línea horizontal, como un guión, al comienzo del parlamento, pero con el paso de los años éstas corrían el riesgo de borrarse, y además el nombre del personaje podía omitirse por completo).[965] Fueron las confusiones e imprecisiones que creaban este conjunto de circunstancias las que contribuyeron al nacimiento del estudio de los textos como disciplina.

Otra razón es que, en Alejandría, los bibliotecarios del Mouseion realizaron un esfuerzo consciente por reunir una biblioteca completa de la literatura griega y, al hacerlo, advirtieron que distintas copias de una misma obra procedentes de distintas partes del mundo discrepaban entre sí en aspectos importantes. Esto dio origen a una serie de artificios que también contribuyeron significativamente al surgimiento de la crítica textual. El primero fue la decisión de establecer un texto estándar de los autores más leídos por el público culto. El siguiente paso fue garantizar que los libros del siglo V a. C. procedentes de Ática, algunos de los cuales estaban escritos en griego arcaico, se transliteraran al griego entonces usado. Hasta 403 a. C., se había empleado en Atenas un alfabeto primitivo en el que la letra épsilon equivalía a tres sonidos vocálicos: épsilon, épsilon-iota y eta; mientras que omicrón se empleaba para escribir los sonidos de omicrón, omicrón-iota y omega.[966] El tercero fue la invención de un sistema de acentuación que, en realidad, fue un predecesor de la idea de puntuación. El cuarto fue la creación del comentario, un libro

aparte que discutía los defectos en el texto del clásico. En primera instancia, se introdujeron varios signos críticos, que se escribían en el margen de los textos y remitían al lector al lugar indicado del comentario (serían estos signos marginales los que luego se convertirían en *scholia*). El más destacado de estos signos críticos fue el *obelos*, una barra horizontal colocada en el margen a la izquierda del verso para indicar que era espurio. Entre los demás signos estaban el *diple* (>), para llamar la atención sobre un elemento sobresaliente de contenido o de lenguaje, el *antisigma* (Ↄ), para señalar que el orden de los renglones había sido alterado, y el *asteriskos* ( ) en el que se marca un pasaje repetido de forma incorrecta en algún otro lado.[967]

En Roma, la adopción de este método crítico alejandrino corresponde a Lucio Elio Estilón, activo hacia el año 100 a. C., quien elaboró, entre otras cosas, listas de obras teatrales tanto de la antigua Grecia como de Roma que consideraba auténticas. Aunque su principal preocupación era la autenticidad, su enfoque y sus juicios, aprendidos por su discípulo, Varrón (117-27 a. C.), determinaron en buena medida qué clásicos se conservaron hasta nuestros días. Después de esto, autores como Séneca y Quintiliano fueron siempre consciente de que los textos podían corromperse y con frecuencia comparaban distintas copias del mismo libro con esta idea en mente.

A medida que el imperio empezaba su declive y la producción de libros se redujo, la continuidad de la cultura clásica quedó amenazada. Una forma en la que ésta se preservó fue a través del desarrollo de nuevas formas de literatura, el *epitome* y el *compendium*. El epítome era una versión resumida de una obra más extensa que conservaba sus aspectos esenciales, y a menudo se publicaba junto a otros epítomes para formar un compendio. Pese a que de este modo se perdieron muchos detalles, los hombres que elaboraron los *compendia* tuvieron que elegir una versión u otra del libro que querían resumir y ello los obligó de nuevo a realizar un ejercicio crítico. Junto a los *compendia*, los romanos también produjeron muchos comentarios gracias a los cuales los estudiosos contemporáneos conocen qué versiones de los clásicos estaban disponibles, dónde y cuándo.[968]

Durante estos años de decadencia, el estudio y la alfabetización se combinaron para producir tres conjuntos de libros que tendrían un enorme impacto no sólo en Roma, sino también en la Edad Media. El primero de éstos lo conformaron las dos gramáticas de Elio Donato, el *Ars minor* y el *Ars maior*, que junto a las *Institutiones grammaticae*, proporcionaron a la Edad Media sus principales manuales de gramática. El segundo corresponde al *De compendiosa doctrina*, de Nonio Marcelo, un diccionario particularmente notable porque contiene muchas citas de autores cuyas obras se creen perdidas por completo. Y el tercero lo constituye el *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, de Marciano Capela, un tratado alegórico sobre las siete artes liberales. Las «artes liberales» eran las disciplinas que se consideraban apropiadas para la educación de los jóvenes romanos y su concepción original se remonta a Varrón, quien había sido influido al respecto por Posidonio (*c.* 151-135 a. C.). Varrón elaboró una influyente enciclopedia, los *Nueve libros de las disciplinas*, en la que ofrecía un panorama de nueve artes: la gramática, la retórica, la lógica, la aritmética, la geometría, la astronomía, la teoría musical, la medicina y la arquitectura. Posteriores autores omitirían estas dos últimas de la lista.[969] En Roma, hacia finales del siglo I d. C., la educación se había más o menos estandarizado y las siete artes liberales estaban identificadas. Posteriormente, estas siete se convertirían en fundamento de la educación medieval, cuando se dividirían en dos grupos, uno más básico, el *trivium* (gramática, retórica y dialéctica), y otro más avanzado, *quadrivium* (aritmética, música, geometría y astronomía). Como veremos en un capítulo posterior, esta concepción sirvió de base a los sistemas educativos modernos y fue uno de los elementos que contribuyeron al nacimiento de Occidente.[970]

La otra principal innovación que debemos a Roma en relación con el aprendizaje y la lectura fue la progresiva sustitución del rollo por el códice. Este proceso tiene lugar entre los siglos II y IV d. C. Hasta el momento, siempre había existido una alternativa para el rollo, esto es, la tablilla, por lo general un tablero cubierto de cera. Éstas podían limpiarse después de usarse y por tanto resultaban muy

convenientes para la escritura de textos ocasionales en la enseñanza y para redactar los (borradores de cartas y notas. No obstante, los romanos, empezaron a utilizarlas para la elaboración de documentos legales, y a continuación fueron reemplazando poco a poco los tableros por pergaminos y a unir varias hojas de este material con un cordel o un broche.[971] Marcial es el primer autor que menciona la aparición de obras literarias en forma de códice (en un poema de la década del
80 d. C.),
pero la costumbre al parecer no resultó popular en aquella época, y aunque en el siglo II ya era más común, sólo triunfó en el siglo IV, al menos en el ámbito de la literatura pagana. No es difícil comprender por qué el códice finalmente se impuso. Los rollos de papiro, aunque no eran precisamente frágiles, rara vez duraban más de, digamos, trescientos años, y es muy probable que de no haberse realizado el cambio al códice muchos textos clásicos se hubiesen perdido por completo. El códice era menos voluminoso que el rollo, las páginas numeradas lo hacían un formato de referencia mucho más fácil de manipular, se desgastaba menos con el uso y, probablemente, era mucho más barato de producir.

Con todo, a quienes más debemos agradecer el códice es, al parecer, a los primeros cristianos. Mientras los códices paganos eran una rareza en el siglo II, eran, por el contrario, algo bastante común en los textos cristianos. Esto puede haberse debido al interés de estos últimos por diferenciarse de los paganos, o quizá también a que los códices fueran más baratos que los rollos. No obstante, es mucho más probable que los cristianos hubieran recurrido al códice por una razón completamente diferente: debido a su formato, con páginas numeradas e índices de contenido, la interpolación de falsificaciones en un códice resultaba mucho más difícil. Para una religión joven, preocupada por la fidelidad y autoridad de sus Escrituras, las ventajas del formato códice debieron de ser considerables.[972]

Los griegos habían inventado los principales géneros literarios: la épica, la historia, la comedia, la filosofía, la tragedia, la novela pastoril, la lírica, la oratoria y la didáctica. No obstante, aunque

actualmente tratamos a muchos autores romanos como «clásicos», en este ámbito su único avance real respecto de lo conseguido por los griegos lo encontramos en dos áreas: la poesía amorosa y la sátira. Con excepción de estas dos innovaciones, los escritores romanos consideraban aceptable limitarse a emular a los griegos: la *imitatio* era un recurso literario legítimo, así como la *uariatio*.

Cicerón (106-43 a. C.) fue el escritor romano más famoso que asimiló la cultura griega.[973] Además de la oratoria, un género del que fue maestro supremo, sus escritos se componen principalmente de cartas y tratados sobre distintas fases del pensamiento griego. Sus textos *Sobre la naturaleza de los dioses* y *Sobre los deberes* se encuentran entre nuestras mejores fuentes para el conocimiento del pensamiento religioso y ético griego. Su obra, que siempre se ha estudiado tanto por su elegancia literaria como por su contenido filosófico, fue tan importante que muchos consideran que, entre los autores que contribuyeron a definir el contenido intelectual de la tradición occidental, Cicerón sólo es superado por Aristóteles.[974]

Nacido en una familia acomodada, se formó como abogado y fue nombrado para el cargo de augur, lo que significa que su trabajo consistía en adivinar el futuro e interpretar los augurios. En su obra hay muy poco que sea realmente original, pero el estilo y elegancia de su latín son insuperables: «Durante siglos, las generaciones aprendieron la gramática filosófica a través de estas obras y todavía resultan valiosísimas».[975] El estoicismo romano, la principal corriente filosófica de la época y la perspectiva del propio Cicerón, era menos una filosofía en el sentido griego, preocupada por la exploración de cuestiones metafísicas, y más un sistema práctico y ecléctico, interesado en los problemas morales, lo que en Roma tuvo tres efectos principales. El primero se debe a sus coincidencias con el cristianismo, no tanto en los escritos de Cicerón como en los de Séneca, a quien luego se ha comparado a menudo con san Jerónimo. En cualquier caso, esto desempeñó un papel importante en la conversión de muchos paganos al cristianismo. Un segundo efecto lo encontramos en la actitud de los romanos hacia el derecho. Una de las ideas estoicas era que el hombre debía vivir de acuerdo con la naturaleza y que «la naturaleza tenía un código de

leyes que el filósofo podía aspirar a conocer».[976] Fue así como surgió el concepto de «ley natural», con una larga historia en el pensamiento europeo. Por último, tenemos las ideas estoicas sobre «la fraternidad de los hombres» que tendrían un efecto muy grande en el trato de los esclavos en Roma.

Para Cicerón, «la verdadera ley es la razón, recta y natural… No habrá una ley en Roma y otra en Atenas, ni una ahora y otra después…». (*Sobre la República*, III, 33). Una de sus principales preocupaciones era la armonía entre los distintos órdenes, la cooperación entre la clase media de los no-senadores y el senado. Fue, en palabras de Michael Grant, un hombre de la moderación: «se opuso a las dos tiranías, a la de la reacción y a la de la revolución, y cualquiera que fuera la que se volvía amenazadora, él siempre estaba en el bando contrario».[977] Fue, de hecho, un liberal: «el principal ancestro de toda la tradición liberal en la vida occidental».

También fue el fundador de la noción de *humanitas*, a menudo considerada la esencia del pensamiento ciceroniano. Cicerón creía que la virtud «une al hombre con Dios» y que de ello se deduce que todos los seres humanos, no importa cuán humildes, son valiosos en algún sentido, y que este vínculo «hermana al hombre con el hombre, independientemente de su estado, raza o casta».[978] Por *humanitas*, Cicerón no entendía simplemente la humanidad o el humanismo, sino también la consideración por los demás, la tolerancia, las artes liberales, la educación. En su traducción al latín de obras griegas, adaptó el limitado vocabulario de su lengua materna a las grandes ideas griegas, un proceso en el que inventó términos como *qualitas* o *quantitas*. La influencia de Cicerón en las ideas europeas «supera en gran medida la de cualquier otro escritor en cualquier otro lenguaje». El papa Gregorio Magno llegó incluso a decir que le gustaría poder destruir los escritos de Cicerón, pues «distraían la atención del hombre de las Escrituras».[979] Aunque no tomó parte en el asesinato de César, aprobó lo ocurrido, y luego criticó alto y claro la tiranía de Antonio, que fue todavía peor, por lo que fue asesinado en diciembre del año 43 a. C. (Estaba leyendo *Medea* de Eurípides cuando lo sorprendieron los asesinos).

Virgilio (*c.*
70-19

a. C.) fue el poeta laureado de la era de Augusto. Sus *Églogas* y sus *Geórgicas* constituyeron una especie de preparación para su gran epopeya, la *Eneida*, el equivalente romano de los grandes cantos homéricos, una obra en la que el héroe es abiertamente un trasunto de Augusto. Además, la familia de los Julios, a la que tanto César como Augusto pertenecían, aseguraba ser descendiente de Iulio, el hijo de Eneas, que ya aparecía en la *Ilíada*. La epopeya de Virgilio es una composición típicamente homérica, en la que Eneas vaga por el Mediterráneo, desde Troya hasta el Tíber, al estilo de la *Odisea* y, en la segunda mitad, libra grandes batallas en Italia, lo que recuerda a la *Ilíada*.[980] Sin embargo, además de sus similitudes con Homero, el libro es también un texto en clave: Eneas es Augusto y la *Eneida* es una disquisición sobre la naturaleza del poder. Un tema central es la *pietas*, término que tiene dos significados: el de sentido de la obligación romano (hacia los padres, el estado o Dios) y el de piedad, aunque no de la forma en que hoy la entendemos convencionalmente. Eneas siente piedad por otros personajes, Dido, que lo ama, y Turno, su enemigo, pero pese a ello abandona a la primera y mata al segundo. Éste es el comentario de Virgilio sobre la guerra: destruye por igual a los que amamos y a los que odiamos. Lejos de ser una idealización de Roma y el poder imperial, el final de la obra es ambiguo. La humanidad de Virgilio iguala a la de Cicerón, con su ternura y simpatía.

Dado la forma en que cambiaron los centros de poder y de civilización en el Mediterráneo en, a grandes rasgos, la época de Jesús, no sorprende descubrir que el recorrido de la autoridad más destacada de la medicina en el mundo antiguo siguiera esos cambios. Claudio Galeno decidió estudiar medicina cuando tenía dieciséis años. Nacido en Pérgamo en el año
131 d. C.,
estudió matemáticas y filosofía antes de optar por la medicina, viajó a Esmirna (la actual Izmir), Corinto y Alejandría para seguir sus estudios. Regresó a Pérgamo, donde se convirtió en médico de los gladiadores, pero finalmente se estableció en el centro neurálgico que entonces era Roma, ciudad en la que se convirtió en un doctor muy popular entre los ricos y famosos, entre ellos de los

emperadores Marco Aurelio, Cómodo y Septimio Severo. Murió alrededor de
210 d.
C. Las obras que escribió y llegaron hasta nosotros ocupan veintidós volúmenes en la edición estándar del siglo XIX, lo que confirma su elevada posición y prestigio en el mundo antiguo, sólo comparable a la de Hipócrates: la influencia de Galeno se extiende hasta comienzos de la era moderna.[981]

Se ha dicho que Galeno estaba más interesado en la enfermedad que en el paciente, al que consideraba un medio para comprenderla. De Hipócrates, Galeno tomó la noción de los cuatro humores, la idea, reseñada en el capítulo 6, según la cual hay cuatro constituyentes básicos del cuerpo humano (la flema, la sangre, la bilis amarilla y la bilis negra) reducibles a las cuatro cualidades básicas de lo caliente, lo seco, lo frío y lo húmedo. Galeno refinó esta concepción al sostener que los cuatro humores se agrupaban de distintas maneras para crear los tejidos y que estos órganos se unían para formar el cuerpo. Para él, la enfermedad era producto bien de un desequilibrio entre los humores o bien del estado de órganos específicos, y una de sus principales innovaciones fue precisamente la de localizar las enfermedades en órganos concretos. Las fiebres generalizadas, por ejemplo, eran causadas por la circulación de humores putrefactos por el cuerpo, lo que producía calor; las enfermedades localizadas, en cambio, eran provocadas por la presencia de humores tóxicos en los órganos individuales, lo que producía hinchazones, tumefacciones o dolores.[982] Al realizar sus diagnósticos, Galeno examina en especial el pulso y la orina, pero también estaba atento a los cambios en la postura del paciente, su respiración, «la naturaleza de las secreciones mayores y menores» y la presencia o ausencia de dolor de cabeza.

Era consciente de la importancia de la anatomía, pero aceptaba que en su época la disección de humanos ya no era posible. Por esta razón, instaba a sus estudiantes a estar muy atentos a las posibilidades casuales de realizar observaciones, por ejemplo cuando se abría una tumba o en el escenario de un accidente, y les recomendaba visitar Alejandría, «donde el esqueleto todavía podía estudiarse de primera mano».[983] En general, sin embargo, reconocía que sus estudiantes tenían que basar sus estudios en la

anatomía de los animales, en especial la de los pertenecientes a las especies más parecidas al ser humano. Él mismo diseccionó diversas criaturas, incluidos pequeños monos conocidos entonces como el simio de Berbería, los actuales macacos. Al hacer esto, desarrolló la idea de Platón de que había un «alma tripartita» y sostuvo que el cerebro, el órgano que albergaba las facultades racionales del alma, era la fuente de los nervios; que el corazón, la sede de las pasiones, era la fuente de las arterias que llevaban la sangre arterial a todo el cuerpo; y que el hígado, la sede de los apetitos, era la fuente de las venas, que fortificaban el cuerpo con la sangre venosa. Al llegar al estómago, el alimento se transformaba en un jugo (*chyle*), que el calor del cuerpo «cocinaba» parcialmente y que después absorbían las venas a través de las paredes del estómago para llevarlo al hígado. Allí, este jugo se depuraba y cocinaba aún más hasta convertirse en sangre venosa, necesaria para nutrir los distintos órganos. La sangre venosa llegaba al corazón, al que nutría, pero éste también recibía sangre arterial de los pulmones. Aquí Galeno cometió un error particularmente interesante al afirmar que esta sangre pasaba a la *rete mirabile*, una fina red de arterias que había descubierto al diseccionar ciertos ungulados y que creyó, de forma equivocada, que también poseían los humanos. En esta red, sostuvo, la sangre arterial se refina hasta «el grado más elevado» del espíritu o pneuma, el pneuma psíquico, que se enviaba a todas partes del cuerpo a través de los miembros y era el responsable de las sensaciones y las funciones motoras.[984]

Evidentemente, hay mucho más en el elaborado sistema de Galeno de lo que sugiere este apretado resumen, pero creo que, al menos, refleja lo suficiente de la arquitectura de su pensamiento. Estas ideas dominarían la medicina a lo largo de toda la Edad Media y, como hemos dicho, las encontramos aún en los inicios de la era moderna, una influencia que se explica también por otro de sus conceptos. Aunque Galeno no era cristiano, creía en la taleología, lo que lo hacía interesante a ojos tanto de musulmanes como de cristianos. Inspirado en el *Timeo* de Platón y en *De las partes de los animales* de Aristóteles, Galeno concluyó que el cuerpo del hombre y de los animales evidenciaba «un diseño inteligente», y en sus tratados elogia la «sabiduría y providencia» del Demiurgo, una noción que, es claro, toma de Platón. Pensaba que la estructura

del cuerpo humano estaba perfectamente adaptada a sus funciones y que «era imposible mejorarla incluso en la imaginación».[985] Esta concepción fue el comienzo de una teología natural, una teoría del dios o los dioses basada en las pruebas que se encuentran en la naturaleza.

La *utilitas*, la falta de sentimentalismo romano y el orgullo que sentían por sus logros tuvieron un gran efecto sobre su innovación en el campo de las artes visuales. Los retratos se habían vuelto más realistas en Grecia, pero en cierto sentido seguían siendo idealizados. No ocurrió lo mismo en Roma. El emperador quizá quería que su figura reflejara la dignidad de su cargo, pero para otras familias cuanto más realistas fueran las obras, mejor. Había una tradición en Roma, entre las familias patricias al menos, de conservar máscaras de cera de los antepasados, máscaras que los miembros vivos de la familia usaban en los funerales. A partir de esta costumbre se desarrollaron los bustos de bronce y piedra, en ambos casos de gran realismo.[986]

En la arquitectura, la invención del cemento hacia finales del siglo III supuso un enorme progreso. Los romanos descubrieron que una mezcla de agua, cal y un material arenoso se endurecía para formar una sustancia perdurable que podía emplearse tanto para unir ladrillos como para material de construcción en sí mismo, y al que además se podía, hasta cierto punto, dar forma con un molde. Esto tuvo dos consecuencias inmediatas. En primer lugar, que los grandes edificios públicos como los baños o los teatros podían construirse en el centro de la ciudad. Ya no era necesario transportar enormes bloques de piedra desde lugares apartados sino arena, que podía transportase en pequeñas cargas, mucho más fáciles de manejar, y fue posible así crear estructuras mucho más complejas para albergar a un número muy grande de personas. En segundo lugar, dado que se podía dar forma al cemento mientras estaba húmedo y no había necesidad de tallarlo, como la piedra, las construcciones requerían menos trabajadores cualificados e incluso los esclavos podían hacer el trabajo. En consecuencia, las obras resultaban mucho más económicas. Todo esto hizo que la arquitectura monumental pudiera ser fabricada a una escala mucho

mayor que antes, y ésta es la razón por la que Roma es hoy en día una ciudad con tantísimas ruinas clásicas.[987]

El otro desarrollo importante en las artes visuales en Roma provino de la idea de «los clásicos» que hemos mencionado antes. Ésta, como dijimos, fue una idea romana y nació de la sensación que Roma tenía de haber triunfado sobre la Grecia clásica, y aunque muchos romanos pensaban que los griegos eran un pueblo afectado e incluso afeminado, Roma sentía un inmenso respeto por la cultura griega. (Al defender al poeta griego Arquías, a quien se acusaba de proclamarse ilegalmente ciudadano romano, Cicerón afirmó: «La literatura griega se lee en prácticamente todas las naciones que hay bajo los cielos, mientras que el latín está confinado en sus propias fronteras, y ellas son, debemos reconocerlo, estrechas»).[988] Desde el siglo I a. C., encontramos esculturas griegas y copias de éstas en muchas casas de la clase alta romana. Gran parte de estas copias eran realmente de muy buena calidad y en la actualidad conocemos buena parte de la escultura griega sólo, o principalmente, a través de copias romanas, que hoy, por supuesto, son también muy valiosas por sí mismas.[989] Los generales romanos se apropiaban como botín de cuanto podían: en el año 264 a. C. se saquearon dos mil estatuas en Volsinii.[990] (George Meredith dijo alguna vez que si hay una idea abstracta que la mente militar es capaz de captar es la del botín).[991] Los artistas griegos pronto se adaptaron a la nueva situación y surgió un próspero mercado artístico en Atenas (los denominados talleres neoáticos) para satisfacer el gusto de los turistas romanos. Más tarde aún, los artistas griegos empiezan a viajar al Tíber.[992] Roma misma, en cierto sentido, era una amalgama de ideas griegas y ambición latina, pero gracias en parte al cemento, hoy queda mucho más allí que en Atenas.

Aunque Roma no consiguió alcanzar la creatividad de la Grecia clásica (hay pocos testimonios, por ejemplo, de que los romanos hayan realizado trabajos matemáticos originales), sus logros están por doquier. El mejor epitafio que se le ha dedicado es todavía el del historiador inglés del siglo XVIII Edward Gibbon: «Si se le pidiera a un hombre determinar el período de la historia del mundo en el que la condición de la raza humana ha sido la más feliz y próspera, respondería sin vacilar, que el que se extiende desde la muerte de Domiciano hasta el ascenso de Cómodo [

80 d.
C].. El enorme territorio que abarcaba el Imperio romano estuvo gobernado por un poder absoluto, guiado por la virtud y la sabiduría. Contuvo entonces a los ejércitos la mano firme pero gentil de cuatro emperadores, todos de un carácter y autoridad tales que inspiraban respeto involuntario. Nerva, Trajano, Adriano y los Antoninos preservaron las formas de la administración civil con gran cuidado, encantados con la imagen de libertad que ofrecía y satisfechos de poder considerarse a sí mismos los responsables servidores de las leyes».[993]

Incluso si este veredicto no se acepta ya en su totalidad, el hecho de que este sentimiento se mantuviera durante tanto tiempo es un testimonio de los muchos triunfos de Roma.

Capítulo 10

PAGANOS Y CRISTIANOS, LAS TRADICIONES MEDITERRÁNEA Y GERMÁNICA

Los logros de los romanos fueron colosales. Ellos lo sabían y no debe sorprendernos, por tanto, que llegaran a creer en *Roma aeterna*, la ciudad eterna. No obstante, como todos los escolares saben, Roma no fue eterna. «El hecho más conocido sobre el Imperio Romano», afirma Arthur Ferrill, «es que entró en decadencia y cayó».[994]

Ello quizá se deba, al menos en parte, al hecho de que la obra de historia moderna más famosa sea, precisamente, *La historia de la decadencia y ruina del Imperio Romano* de Edward Gibbon, con la que cerrábamos el capítulo anterior. No obstante, este trabajo resulta hoy anticuado, y en los años que han pasado desde su publicación los estudiosos han ampliado y desarrollado las ideas de Gibbon y aportado nuevos datos y propuestas. Por ejemplo, un reciente título alemán, de casi setecientas páginas, ofrece una lista de no menos de doscientos diez factores que podrían haber propiciado el declive del imperio.[995] Esto, sin embargo, no nos permite ir mucho más allá de subrayar la falta de consenso actual sobre las principales causas de la decadencia. Gibbon, por su parte, tenía una visión bastante más simple de Roma (a pesar de que su obra consta de seis volúmenes aparecidos entre 1776 y 1788). El historiador identificaba dos debilidades, una interna y otra externa, y opinaba que, por encima de todas las demás, éstas habían sido las que habían provocado el declive del imperio romano de Occidente. «La debilidad interna era el cristianismo, la debilidad externa la constituían los bárbaros».[996] Se trata de una concepción que todavía hay quien la comparte. Arthur Ferrill, por ejemplo, ha señalado que, en la última década del siglo IV, un emperador, Teodosio, aún gobernaba un imperio mayor que el del gran Augusto

y mandaba un enorme ejército. Sin embargo, ochenta años después tanto el imperio como el ejército habían sido borrados en el oeste. O como afirma el historiador francés André Piganiol: «la civilización romana no murió de muerte natural. Fue asesinada».[997]

Es indudable que en Europa el principal cambio entre el mundo de la antigüedad y el de la Edad Media está caracterizado fundamentalmente por la difusión del cristianismo. Éste constituye uno de los cambios intelectuales más trascendentales entre los que contribuirían a dar forma al mundo que hoy conocemos. Al examinar este cambio, hay dos cosas que debemos tener en mente: necesitamos saber exactamente cómo y en qué orden ocurrió esta transformación, pero al mismo tiempo es importante averiguar *por qué* el cristianismo resultó ser tan extraordinariamente popular.[998] Para responder a estas preguntas es obligatorio que volvamos al momento en que se escribieron los evangelios, un tema que ya empezamos a examinar en el capítulo 7.

En el Nuevo Testamento, Judea se describe como el hogar de la nueva fe, con una iglesia madre localizada en Jerusalén. No hay ninguna referencia a los sucesos políticos contemporáneos ni se menciona, por ejemplo, la revuelta judía contra los romanos o el asedio y destrucción de Jerusalén.[999] Tradicionalmente este silencio se ha atribuido al hecho de que la revuelta carecía de significado para la Iglesia, debido a que para entonces los primeros cristianos habían abandonado la ciudad perdida y migrado a Pella, en Transjordania. Durante siglos nadie cuestionó esta explicación porque, en primera instancia, se adecuaba perfectamente a la idea de Jesús como un ser divino que no se involucraba en política y, además, porque en *La guerra de los judíos*, escrita en la década del 70 del siglo I d. C., el historiado judío Josefo había mostrado que la revuelta fue organizada principalmente por un grupo de zelotes fanáticos que «incitaron a la nefasta revuelta a una gente pacífica».[1000] Hoy esta descripción tradicional se pone por lo general en duda. En primer lugar, Pella nunca aparece en las Escrituras como un centro del cristianismo. Tanto las epístolas de Pablo como los Hechos de los Apóstoles confirman que la iglesia madre de Jerusalén fue «la fuente aceptada de la fe y la autoridad» a la que todos los que se adherían a la nueva fe habían de someterse. Por tanto, el absoluto silencio sobre esta iglesia madre después del año

70 d. C.
tiene que tener alguna explicación. Nuevas investigaciones han intentado encontrar una respuesta satisfactoria a ello.

El punto de partida es el evangelio de Marcos, que ha sido objeto de muchas reinterpretaciones, en particular de dos pasajes ambiguos. El primero es aquel en el que los fariseos intentan acorralar a Jesús preguntándole si es lícito pagar tributos, que es cuando Éste pronuncia su conocida respuesta: «Lo del César devolvédselo al César, y lo de Dios, a Dios». Esta replica se considera tradicionalmente una hábil maniobra que, implícitamente al menos, aprueba el pago de impuestos por parte de los judíos. Sin embargo, las investigaciones alternativas empiezan subrayando el hecho de que el evangelio de Marcos no es un texto muy largo, y que, por tanto, este episodio tuvo que parecerle importante al autor. Dado que fue escrito en griego, *en Roma*, entre los años L 65 y
75 d. C.,
hoy se cree que este pasaje fue redactado de tal manera que «satisficiera las necesidades» de los gentiles cristianos en Italia. Éste era un período muy temprano del cristianismo y a los fieles les preocupaba su condición. Según esta interpretación, que Jesús manifestara una actitud favorable al pago de tributos a Roma era crucial para su propio bienestar. Y esto era así porque una de las principales causas de la presión romana que conduciría a la revuelta del año 66 era, precisamente, el impago de los tributos.[1001] El fundador de los zelotes, Judas, era al igual que Jesús un judío de Galilea. Lo que los estudiosos sospechan es, por tanto, que lo que Jesús realmente pensaba era todo lo contrario de lo que el evangelio de Marcos le hace decir, a saber, que no había que pagar tributos. Ese significado fue cambiado porque de otra manera la situación del cristianismo primitivo en Roma hubiera sido insostenible. Esto arroja una luz muy interesante sobre una segunda frase de Marcos, su referencia a uno de los doce apóstoles como «Simón el Cananeo». En Roma, los gentiles del siglo I no habrían sabido qué significaba esto si no se les explicaba. Y de hecho, en Judea a Simón se le conocía también como «Simón el Zelote». Con este cambio el texto evangélico habría intentado esconder el hecho de que uno de los apóstoles, uno de los doce elegidos por Jesús, era un terrorista que se oponía a Roma. Como observa

S. G. F.
Brandon: «Era algo demasiado peligroso para admitirlo».[1002] En contra de esta opinión, otros investigadores sostienen que los cristianos eran en Roma un grupo demasiado reducido como para haber modificado de semejante forma el evangelio, y que hay innumerables partes del Nuevo Testamento que tampoco resultarían claras para los gentiles (como la circuncisión) que no fueron modificadas.

Estos episodios y su interpretación son vitales para una adecuada comprensión del cristianismo primitivo. Cuando se los examina junto con el Nuevo Testamento, en particular con los Hechos de los Apóstoles, vemos que lo que las investigaciones alternativas explican es lo que se ha denominado «la infancia judía del cristianismo». No podemos olvidar que los discípulos originales de Jesús eran todos judíos y que creían que Jesús era el Mesías de Israel. Aunque su muerte había supuesto un golpe tremendo, aún pensaban que regresaría para redimir a su pueblo. De acuerdo con esto, su principal tarea era convencer a sus compañeros judíos de que Jesús era en verdad el Mesías y de que habían de prepararse para su Segunda Venida. Y por tanto, continuaron viviendo como judíos, respetando la Ley y orando en el Templo de Jerusalén. Su líder era Santiago, el hermano de Jesús, quien consiguió captar a muchos conversos, entre otras cosas, por tener fama de ser un fervoroso practicante del judaísmo. (Tan fervoroso que fue ejecutado por el sumo sacerdote, preocupado por el control de los elementos revolucionarios en Israel).[1003]

Además, mientras estos sucesos tienen lugar en Jerusalén entre la Crucifixión y la revuelta, —Pablo se ha vuelto muy activo fuera de Israel. Pablo—, un fabricante de tiendas originario de Tarso, al oeste de Adana en la moderna Turquía, cuya célebre conversión tuvo lugar hacia el año
33 d. C.
en el camino de Damasco cuando tuvo una visión de Cristo (Hechos 9,1-9). (Padecía una enfermedad crónica, se sospecha que epilepsia).[1004] —había concebido su propia versión del cristianismo y consideraba que su deber era difundir estas ideas fuera de Israel, en el mundo grecorromano. Y a propósito, su propia conversión no debe exagerarse: Pablo era un fariseo y, por tanto,

creía fervientemente en la resurrección, desde su punto de vista lo que estaba haciendo era pasar de una secta judía a otra.[1005] Tenemos muy pocas dudas de que para esta época ya había versiones rivales del cristianismo. En su Segunda Epístola a los Corintios, por ejemplo, Pablo dice que: «Pues, cualquiera que se presenta predicando otro Jesús del que os prediqué, y os proponga recibir un Espíritu diferente del que recibisteis, y un evangelio diferente del que abrazasteis ¡lo toleráis tan bien!». A continuación se refiere a sus rivales como «superapóstoles», y en otros lugares se refiere a Santiago, Cefas (Pedro) y Juan. Como algunas de las ideas de Pablo ponían en peligro la credibilidad y autoridad de los discípulos cristiano-judíos en Israel, el apóstol fue denunciado y, en el año 59 aproximadamente, se le arrestó y envió a Roma (porque era ciudadano romano).[1006] Si la revuelta de
66-70
nunca hubiera ocurrido, es muy posible que la historia nunca hubiera vuelto a oír de Pablo. Pero el hecho es que la revuelta ocurrió y que Jerusalén y el Templo fueron destruidos, y debido a ello, el cristianismo judío, pese a persistir durante casi un siglo, nunca recobró la fuerza que había tenido y finalmente desapareció por completo. En cambio, la versión de Pablo consiguió sobrevivir, lo que cambió de forma decisiva el carácter de la religión. Lo que había empezado siendo una secta mesiánica judía se había transformado en una religión de salvación universal que se propagó en el mundo helénico del Mediterráneo, en otras palabras, entre los gentiles. Pablo confirma su independencia al afirmar específicamente que Dios le ha revelado a su Hijo «para que le anunciase entre los gentiles».

Las diferencias entre las creencias de Pablo y las de los discípulos de la Iglesia de Jerusalén residían, principalmente, en dos áreas. La primera, como hemos visto, era su convicción de que su misión era predicar entre los gentiles. Inicialmente, éstos quizá fueran grupos especiales de no judíos, que simpatizaban con la tradición israelita pero que se negaban a circuncidarse, y a los que Pablo caracteriza como aquellos que temen a Dios (Hechos 13,16, 26).[1007] A esto se unía la creencia de Pablo en que Jesús no era sólo un mártir, sino divino en sí mismo, y que su muerte tenía un profundo significado: profundo para aquellos que no pertenecían a

Israel y profundo en términos históricos.[1008] El objetivo de Pablo, según Christopher Rowland, no puede ser entendido plenamente sin tener en cuenta su trasfondo helenístico, en particular, la idea de un dios salvador y la del hombre como un ser caído. El ejemplo clásico del dios salvador, como se recordará, era el culto a la deidad egipcia Osiris. Los seguidores de este dios creían que había muerto y resucitado de entre los muertos y que, a través del ritual, ellos podían emular su destino. También hay que examinar las ideas de Pablo en el contexto de las muchas sectas gnósticas, algunas de las cuales habían adoptado las ideas platónicas y enseñaban que el hombre se componía de una alma inmortal «prisionera» en un cuerpo físico (y mortal). Los gnósticos afirmaban originalmente que el alma había caído desde su «morada de luz y felicidad» y descendido al mundo material. Al «encarnarse» en este mundo, el alma había quedado atrapada por las fuerzas demoníacas que habitaban la tierra (y otros planetas) y sólo podía liberarse a través de un «conocimiento apropiado» de su naturaleza, la *gnosis*. El propósito de la *gnosis* era entonces rescatar al alma de su prisión corporal, de manera que pudiera regresar a su morada eterna.[1009] El cristianismo paulino era, por tanto, una amalgama de tres elementos: el cristianismo judío (la creencia de Jesús en un dios salvador y en el Mesías salvador), los dioses salvadores paganos y las ideas gnósticas sobre la condición del hombre como ser caído. Las dos últimas ideas eran anatema para los cristianos de Jerusalén, así como la opinión defendida por Pablo de que la Ley de Moisés había sido superada por la llegada de Jesús.[1010] Cuando Pablo viaja a Jerusalén para discutir sus ideas con los cristianos de la ciudad es atacado por una turba, de cuyas manos lo rescatan los soldados romanos, tras lo cual Pablo apela a su derecho, como ciudadano romano, a ser juzgado ante el tribunal imperial (es prácticamente seguro que en Jerusalén lo habrían linchado). El juicio al parecer ocurrió en el año 59, pero desconocemos el veredicto.

Las ideas de Pablo se hicieron populares porque parecían explicar lo que había ocurrido. En la tradición judía, un cataclismo debía preceder a la llegada del reino y ¿qué mayor cataclismo que la caída de Jerusalén y la destrucción del Templo? Estos acontecimientos se interpretaron como los precursores del regreso

del Mesías y del fin del mundo.[1011] El mismo Pablo compartía algunas de estas opiniones, por ejemplo, nunca se molestó en poner fecha a sus epístolas, como si el tiempo no le importara. Sin embargo, por supuesto, el Mesías no reapareció y el mundo no se acabó, por lo que al no materializarse la Segunda Venida los cristianos tuvieron que adaptarse poco a poco a ello. No abandonaron sus esperanzas de un apocalipsis, pero estas ideas fueron gradualmente perdiendo importancia dentro de su sistema de creencias. Y aquí encontramos otra de las innovaciones de Pablo. Hasta el momento, el cristianismo judío había aceptado básicamente la versión judía de la historia, según la cual la llegada del Mesías tendría lugar al final de los tiempos. Para los cristianos, sin embargo, Jesús ya había venido. Si su encarnación formaba parte del plan de Dios para la humanidad, entonces había que considerar la historia como dividida en dos etapas: una que iba desde la Creación hasta el nacimiento de Jesús y en la que Israel se preparaba para la llegada de Cristo, como está documentado en las Escrituras judías; y una segunda fase desde el nacimiento de Jesús en adelante. Pablo se había referido a las Escrituras de los judíos como la Antigua Alianza, o Testamento, y ahora empieza a afirmar que Jesús funda una nueva alianza.[1012] Veía a Jesús como un salvador, un camino que la gente debía seguir para poder alcanzar la vida eterna. Fue de esta forma como el cristianismo se convirtió en una religión de gentiles, que buscaba conversos de forma activa y se proclamaba como el único camino verdadero hacia la salvación.

Pablo también aportó al cristianismo primitivo buena parte de sus características más vistosas. Condenó la adoración de ídolos, la sexualidad e, implícitamente, la filosofía.[1013] En Roma, en los primeros años del cristianismo, los creyentes a menudo alardeaban de su ignorancia y su falta de estudios, y vinculaban el pensamiento filosófico independiente con el pecado del orgullo.[1014] Por último, debemos señalar que esta forma de cristianismo, el cristianismo paulino, emergió en un mundo romano, con leyes romanas y rodeado de dioses romanos, esto es, paganos. (*Paganus* significa «aldeano»). La lealtad a Roma, tan importante en el contexto imperial, significaba la aceptación de la divinidad del emperador y de los dioses del estado, que eran mucho más antiguos que el

cristianismo. Tácito (*c.*
55-116)
fue sólo uno de los muchos para los que el cristianismo no pasaba de ser «una nueva superstición».

En Roma la vida secular y la vida religiosa siempre habían estado entrelazadas. Cada ciudad del imperio estaba «protegida» por sus propios dioses y los edificios de la antigua Roma, desde los baños hasta los circos, estaban adornados con estatuas de los dioses y contaban con altares y pequeños santuarios. Augusto se interesó por la vida religiosa y durante su reinado restauró ochenta y dos templos que se encontraban en mal estado y autorizó la construcción de otros treinta.[1015] Ahora bien, nadie en el mundo pagano esperaba que la religión proporcionara una respuesta al significado de la vida. Era la filosofía la que conducía a un conocimiento de este tipo. Los romanos veneraban a los dioses paganos para que les ayudaran durante las crisis, para asegurar que el estado contaba con su bendición y para experimentar «un saludable sentido de comunidad con el pasado».[1016] A los paganos cultos el dios cristiano les resultaba primitivo. Mientras que de algún modo parecía lógico que un gran emperador o un gran guerrero, como Alejandro Magno, fueran dioses o hijos de dioses, venerar como dios a un pobre judío que había sido condenado a morir como los criminales en un remoto rincón del imperio era absurdo.[1017] Aunque había muchos dioses a los que los paganos adoraban, y los santuarios estaban por doquier («los santuarios son el alma misma del campo», dijo un escritor), en la práctica había en Roma tres cultos más importantes que todos los demás. Éstos eran el culto del emperador, de Isis y de Mitra.

Julio César había sido deificado tras su muerte en el año 44 a. C., el primer emperador que recibió semejante reconocimiento. Estando emparentado con César, Augusto se refirió abiertamente a sí mismo como el «hijo de [el] dios».[1018] Él también fue deificado tras su muerte y lo mismo ocurrió con su sucesor, Tiberio. Su sucesor, Calígula, se divinizó a sí mismo en vida. Los paganos tenían una tradición de pensamiento libre y los ciudadanos eran libres de decidir cómo interpretaban el carácter divino de su emperador. En la parte occidental del imperio, lo que se veneraba con frecuencia era el *numen* del emperador, un poder divino

genérico vinculado a su rango. En la parte oriental, por otro lado, era la persona misma la que era considerada divina.

Muchos veneraban a Apolo, la deidad solar predominante, cuyo culto había fomentado Augusto, pero también era popular el culto de Isis y de Serapis (originalmente Osiris), que había nacido en Egipto. A Serapis se lo identificaba con el Toro divino, Apis, en el que Osiris se convertía tras su muerte, y esto permitía vincularlo a Zeus, Poseidón y Dionisos, todos ellos dioses relacionados con el toro en Oriente Próximo. Isis era la señora de la magia y la encargada de traer la civilización al mundo. Era una diosa salvadora y recuerda a las grandes diosas de anteriores épocas.[1019] El mitraísmo era una rama del zoroastrismo en Persia. El emperador Cómodo (180-192) veneró a Mitra y el emperador estoico Marco Aurelio fundó un templo en su honor en la colina vaticana. Este culto parece haber empezado en Siria hacia el año 60 d. C. y fueron los soldados romanos los que lo llevaron a la capital imperial, donde continuó siendo una religión de soldados, en cuyos ritos no había lugar para las mujeres.[1020] Había una complicada, y aterradora, ceremonia de iniciación y siete grados de pertenencia. A los seguidores se les denominaba *sacrati*, «los consagrados», y entre las prácticas se incluía una comida en comunión. Acaso por esta razón, muchos cristianos consideraban el culto de Mitra como una versión degradada y blasfema de su propia fe. Una de las ideas centrales del mitraísmo era la noción dualista de que el mundo es escenario de una batalla perenne entre el bien y el mal, la luz y la oscuridad. Ésta era una creencia común al cristianismo y ello diferenciaba a ambas religiones de las demás concepciones paganas, que por lo general pensaban que el mundo natural era fundamentalmente bueno o, por lo menos, neutral. La festividad de Mitra se celebraba el 25 de diciembre (recuérdese que éste era un mundo sin fines de semana, en la que los únicos días libres eran las festividades). Aunque estas figuras eran las dominantes, la idea de una religión monoteísta no estaba en la naturaleza de los romanos, mucho más interesados en hallar lazos entre sus dioses y los de otros pueblos, algo que los hacía tolerantes.

Además de estos tres cultos principales, había una institución pagana sin paralelo en el judaísmo o el cristianismo: el oráculo. Al igual que en la Grecia clásica, en Roma los oráculos eran cavernas o santuarios (con frecuencia mucho más que santuarios) en los que se creía que los dioses hablaban. Normalmente estaban asociados con rituales elaborados, que en ocasiones implicaban una escenificación misteriosa y espectacular, a menudo nocturna. Los dioses hablaban a través de individuos (los «profetas») a los cuales los peregrinos formulaban preguntas. Algunas veces el profeta era un sacerdote local; algunas veces, era alguien escogido, o escogida, entre los mismos peregrinos; algunas veces, eran dos: uno que pronunciaba sonidos embrionarios y otro que los transformaba en versos. Los oráculos más famosos eran los de Apolo en Didima y en Claros, ambos en la costa jonia, en la actual Turquía. Robin Lane Fox supone que a Claros llegaban peregrinos procedentes de cuarenta y ocho ciudades distintas, desde las de la moderna Bulgaria hasta Creta y Corinto.[1021]

El judaísmo y el cristianismo se diferenciaban de las religiones paganas en un importante aspecto: apelaban a la «revelación» y no tanto al misterio. Cada uno de los cultos paganos ofrecía una experiencia secreta, para llegar a la cual había que superar un ceremonia de iniciación que conducía a un mensaje y experiencia específicos. El judaísmo y el cristianismo, en cambio, proponían una verdad general, aplicable y disponible para todos, y se mostraban muy abiertos respecto a ella.[1022]

El cristianismo se había convertido en una religión aparte del judaísmo desde la época de Pablo. Tras la revuelta judía de los años 66-70 d. C. y la destrucción de Jerusalén, los judíos tardaron unos veinte años en volver a organizarse. Algo que consiguieron aboliendo al clero del Templo, y sus sacrificios, y reemplazándolo con una estructura rabínica, un proceso durante el cual se expulsó de la fe a todos los cristianos.

Muchas de las ideas más básicas del cristianismo eran anatema en Roma. Por ejemplo, la idea del valor espiritual de los pobres era revolucionaria. De igual forma, la noción de herejía les resultaba ajena a los romanos. En Roma la gente era libre de pertenecer a tantos cultos como quisiera, si bien el ateísmo no era visto con

buenos ojos. (El ateísmo, tal y como lo conocemos, ni siquiera existía. Los «ateos» eran epicúreos que negaban la providencia divina, pero no la existencia de los dioses).[1023] El inquebrantable carácter del cristianismo primitivo puede ser medido por el comportamiento de un grupo, cuyos miembros se vendieron a sí mismos como esclavos para poder pagar la fianza de unos correligionarios que habían sido arrestados.[1024] Y el hecho de que las mujeres desempeñaran un ostensible papel en las primeras congregaciones cristianas también se enfrentaba bastante a las costumbres romanas. Con todo, la diferencia más importante entre las ideas de los paganos y los judíos, por un lado, y las de los cristianos, por otro, la encontramos en sus actitudes ante la muerte. Los paganos y los judíos morían, pero incluso si creían en alguna especie de «otra vida», como la Isla de los Bienaventurados, no esperaban sin duda resucitar en cuerpo en la tierra. Los cristianos sí. La Segunda Venida podía no ser ya un asunto inminente, pero los cristianos estaban convencidos de que un día tendría lugar y entonces resucitarían de forma completa.[1025]

En esa época, sin embargo, el imperio estaba padeciendo una crisis en diversos frentes. El comercio se había reducido, la tasa de natalidad estaba cayendo, los godos amenazaban con cruzar el Danubio y, para colmo de males, el ejército que había regresado del este en
165-167
había traído consigo la plaga. La situación empeoró aún más en los siguientes años, cuando Roma permitió que tribus inmigrantes no pertenecientes al imperio se unieran al ejército y, en consecuencia, que se establecieran dentro de sus fronteras (*limes*). El control de muchas unidades pronto quedó en manos de bárbaros habilidosos y, dado el enorme poder que el ejército tenía en la elección del emperador, esta diversidad e inestabilidad se vio reflejada en la política. De los veinte emperadores que hubo entre 235 y 284 todos, con excepción de tres, fueron asesinados.[1026] Estas circunstancias resultaron propicias para el florecimiento de nuevas ideas. Una fue el ascenso del neoplatonismo, que habían traído de Alejandría Amonio (activo *c.* 235), Plotino
(204-275)
y Porfirio (activo *c.* 270), que enseñaban la unidad última de todas

las religiones y predicaban la doctrina de la «emanación» de la Unidad espiritual, el Uno, hacia la multiplicidad material del mundo. Con sus ideas rivalizaron las de Manes (m. 276), que sostenía que el mundo material era inherentemente malo y que era necesario que los creyentes se purificaran de forma continua con miras a aproximarse cada vez más a la Luz eterna.[1027] Manes creía que cada ser humano tenía un gemelo angélico, que lo vigila y lo guarda. En la materia mala se encontraban atrapadas partículas de luz y de bondad, y tanto comer carne como labrar el suelo eran anatema. Se contaban historias sobre cómo en una ocasión los vegetales habían llorado ante Manes cuando iban a ser cortados, y sobre palmeras que se quejaban de que las podaran.[1028] Cuando los elegidos morían, iban al reino de la Luz, mientras que los descreídos iban al infierno al final del mundo. Éste, el Momento Futuro, seguiría a la Segunda Venida de Jesús, cuando el mundo se derrumbara en un masivo incendio que duraría 1468 años.

Dado que los cristianos ortodoxos, e incluso los heréticos, no estaban dispuestos o eran incapaces de aceptar las prácticas tradicionales de Roma, y que tantas de sus ideas se oponían a los comportamientos rituales establecidos, su fe y su lealtad, como era de esperarse, terminaron siendo puestas bajo sospecha. Aunque la Iglesia primitiva no fue perseguida y suprimida de forma sistemática (para el año 211 había obispos por todo el Mediterráneo y en el continente llegaban hasta Lyón), sí hubo emperadores crueles que crearon un número muy grande de mártires. Dada la concepción apocalíptica de los primeros cristianos, esto sólo hacía aún más dramática su misión (se decía que los vírgenes tendrían en el cielo sesenta veces las recompensas de los cristianos comunes, pero que los mártires verían multiplicadas por cien las suyas).[1029] Y por tanto, cuando Constantino se convirtió en emperador en el año 312 d. C. y la suerte del cristianismo cambió (dejaron de ser perseguidos para empezar a ser favorecidos), el sentimiento de triunfo fue inmenso.[1030] Para esta época el canon de las Escrituras había surgido, lo que confirmó a los fieles que el plan divino para la humanidad tenía dos fases, y que el triunfo lento pero firme de la doctrina cristiana formaba parte de ese propósito.

Lo que nos devuelve a la nueva concepción del tiempo. Tradicionalmente, el tiempo se había considerado como un movimiento cíclico. Una concepción que reforzaban los movimientos de las estrellas, cada una de las cuales tenía su propio ciclo, y eran muchos los que sentían que una vez que se lograra comprender estos ciclos los misterios de los cielos serían revelados. Pero una concepción cíclica del tiempo en cierta manera hace que la historia carezca de sentido, ya que lo único que hace es repetirse a sí misma; los cristianos, en cambio, empezaron a ver el tiempo como un proceso lineal que se desarrollaba de acuerdo con la voluntad de Dios. Esto significaba que la historia avanzaba hacia un fin definido, o *telos*. El nacimiento de Cristo era un momento central de este proceso lineal, y entender la función de la encarnación en el plan de salvación de todos los seres humanos se convirtió en la meta del cristianismo. Los primeros autores cristianos no desaprovecharon esta situación. Por ejemplo, Julio Africano (*c.* 160-240) sostuvo que el mundo duraría seis mil años. Según sus cálculos, el nacimiento de Cristo había ocurrido exactamente cinco mil quinientos años después de la Creación y, por tanto, para su época, quedaban aún unos trescientos años de espera antes de que Dios lograra su divino propósito. De esta forma, el cristianismo se diferenció de otras creencias. Mientras que en los mitos de creación de otras religiones sólo se encuentran vagas referencias a acontecimientos que ocurrieron en un pasado remoto, el cristianismo era específico: el Dios cristiano había intervenido en la historia para demostrar que ésta tenía un propósito y que él era el dios verdadero.

Estas ideas resultaban muy atractivas, especialmente para los esclavos y los trabajadores más pobres del imperio romano. Las razones para ello son bastante obvias: el cristianismo afirmaba que «sufrir es noble» y prometía un mundo mejor en el futuro, una Segunda Venida inminente. Esto era mucho más interesante para la gente ubicada en la parte más baja de la escala social y fue entre las masas urbanas, y no tanto entre la aristocracia romana o los rangos más altos del ejército, por ejemplo, en donde la nueva religión se hizo popular. (Los paganos, por supuesto, no se rindieron. El emperador Maximino Daia introdujo en las escuelas textos en los

que Jesús era presentado como un esclavo y un criminal).[1031]

Sin embargo, ni los más apasionados cristianos podían esperar eternamente la Segunda Venida, por lo que se hicieron necesarias otras estratagemas. La persecución les proporcionó una. Para empezar debemos recordar que los romanos eran bastante tolerantes. Lo único que exigían a los pueblos que conquistaban era que reconocieran los dioses romanos con el mismo espíritu que los suyos. No obstante, se volvieron menos tolerantes desde que instauraron el culto al emperador. Como muchos pueblos de la antigüedad, creían que la prosperidad del estado dependía de que los dioses siguieran siéndoles favorables. Los cristianos hicieron algo más que negarse a venerar a los dioses y al emperador romanos: la misma idea de salvación, de Segunda Venida, implicaba que alguien derrocaría al emperador y acabaría con el estado. Eso ya era bastante malo, pero cuando además se negaron a aceptar cargos públicos y a cumplir con el servicio militar, la afrenta fue mucho más directa. Por otro lado, en sus servicios religiosos no distinguían entre amos y esclavos y eso era un grave problema desde el punto de vista social. Es cierto que rogaban a su Dios por «el bienestar del estado», pero eso no era suficiente y, poco a poco, la política imperial se volvió contra ellos.[1032] Primero, el emperador Trajano convirtió en delito capital el negarse a rendir homenaje al emperador. Luego, en 248, después de que los cristianos se negaran a participar en las celebraciones que conmemoraban el aniversario mil de la fundación de Roma, se volvieron especialmente impopulares y Decio decretó que todos debían presentarse ante un magistrado para ofrecer sacrificio a los dioses romanos. Según algunos cálculos, en esta época los cristianos formaban hasta un 10 por 100 de la población y, por tanto, el número de mártires fue particularmente alto. Pero los cristianos contra-argumentaron que la razón para la obvia decadencia del imperio, que ya entonces era evidente para todos, era que los romanos veneraban a los dioses equivocados. Esto empezó a hacer mella en las clases altas, lo que obligó a Valeriano y a Diocleciano a intentar extirpar el cristianismo por completo: amenazaron a los senadores con la pérdida de su cargo si se convertían, purgaron el ejército, destruyeron iglesias y quemaron libros.

Hacia el siglo III se había cruzado un límite en el que «el deseo

de martirio estaba casi fuera de control».[1033] Para entonces los cristianos despreciaban deliberadamente las costumbres romanas: insultaban a los magistrados y destruían las efigies de los dioses paganos, en un intento de tener ocasión de emular el sufrimiento de Jesús. *Querían* que se los persiguiera. «Se creía que al sufrir una hora de tortura aquí en la tierra, el mártir estaba ganado la inmortalidad y la felicidad eterna».[1034] Éstos eran unos sentimientos magníficos (dependiendo del punto de vista). Pero de hecho, el cambio crucial, el que permitió que una religión de perseguidos se convirtiera en la fe oficial del imperio, no fue consecuencia de ninguna transformación fundamental de la filosofía en Roma sino de las decisiones de un emperador, Constantino (306-337), que descubrió que el cristianismo podía ser útil. Cuando en el año 312, en la batalla del puente Milvio, en las afueras de Roma, Constantino se enfrentó al usurpador Majencio, los cristianos que le apoyaban le aconsejaron que si buscaba el apoyo de su Dios, con seguridad vencería. Algunas versiones de esta historia cuentan que Constantino tuvo una visión en la que se le ordenó pintar una cruz enlazada, en los escudos de sus tropas.[1035] Constantino accedió a esta petición y su victoria resultaría decisiva. Después de ello, permitió que todas las religiones del imperio veneraran a sus propios dioses y, lo que fue aún más importante, retiró todas las restricciones legales impuestas a los cristianos. Desde entonces y hasta su conversión en su lecho de muerte, Constantino creyó que Cristo le guiaba. En los frescos se le representa con la cabeza rodeada por la aureola de los santos.

Realizó otros cambios. Observar el domingo se volvió obligatorio, al menos en las ciudades, y fue él quien comenzó la moda de coleccionar reliquias para instalarlas en santuarios. No menos importante es el hecho de que trasladó la capital del imperio de Roma a la nueva ciudad de Constantinopla, fundada en 330 en el antiguo lugar de Bizancio. La ciudad había estado antes bajo la protección de la diosa Hécate, pero Constantino saqueó lo santuarios paganos del Egeo para enriquecer su nueva sede y construyó una gigantesca estatua de sí mismo con un orbe en su mano, símbolo de la dominación mundial, en el que se incrustó un fragmento de la Vera Cruz, descubierta por su madre.[1036] Para

entonces el cristianismo estaba muy difundido: en Grecia, Turquía (entonces conocida como Asia Menor), Egipto y Edesa (cerca de Armenia) por lo menos la mitad de la población era cristiana. Y la fe se extendía a Abisinia, España, la Galia y Persia, a Mauritania, en África, y a Britania, en el norte de Europa. Contribuyó a su éxito el que, al aumentar su confianza, se relajó un poco y absorbió costumbres y prácticas paganas donde sintió que ello favorecía sus intereses. Además de la adopción de la festividad de Mitra, el 25 de diciembre, como día de la Natividad, la palabra misma «epifanía» era un concepto pagano, usado cuando los dioses o diosas se revelaban a quienes les veneraban, con frecuencia en sueños.[1037] Los términos «vicario» y «diócesis» proceden de las reformas administrativas del emperador. El domingo era originalmente un día dedicado al sol, no a Jesús. En 326 Constantino entregó a los cristianos el santuario dedicado a Helios Apolo en el circo de Nerón para que fundaran la nueva iglesia de San Pedro. Las cabezas tonsuradas de los sacerdotes cristianos proceden de las costumbres de los sacerdotes paganos egipcios y cuando María fue celebrada por primera vez como Madre de Dios, en Éfeso en el año 431, la iglesia construida en su honor se alzaba sobre el templo de Diana.[1038] El incienso usado en la ceremonia de consagración fue el mismo que se empleaba en el culto de Diana.

El primer texto cristiano que reclama «intolerancia total» frente a los cultos paganos es de principios de la década de 340. Entre el año 380 y el 450, el paganismo se redujo velozmente. En particular, después de la década de 380 no vuelve a saberse nada del gimnasio. En parte, esto se debió a la menguante fortuna imperial: las autoridades municipales ya no contaban con los recursos necesarios para patrocinar las escuelas públicas. Pero también a actitudes cristianas. «El aspecto físico de la educación languideció en el entorno cristiano», debido a que, en la ciudades, se lo había ligado al ejercicio al desnudo, el paganismo y la homosexualidad consentida. El derrumbamiento final de los gimnasios, el núcleo central del helenismo, más que cualquier otro acontecimiento único, fue el que dio inicio a la «Edad Media».[1039] En el año 529 el emperador Justiniano cerró la antigua escuela de filosofía en Atenas, «el último bastión del paganismo intelectual».[1040] Para 530, cuando Justiniano fundó una nueva ciudad en el norte de

África, el arte allí era totalmente cristiano, y todos los elementos paganos se habían incorporado a la nueva iconografía.

Hay una última razón para el éxito del cristianismo. La gente pensaba que la solidaridad religiosa ayudaría a mejorar las precarias finanzas del estado romano. Pero esto favoreció un cambio crucial en la organización de la sociedad, un cambio que daría forma a la Edad Media: el ascenso del clero.

En sus primeros días, la principal idea que sustentaba a la Iglesia era el «don del espíritu de Jesús». Se creía que los apóstoles habían recibido este espíritu de su maestro: ésta es la razón por la que Pedro hablaba en diversas lenguas y Pablo tenía visiones. A su vez, los apóstoles pasaban el espíritu a los primeros líderes de la Iglesia romana: estos «presbíteros» se diferenciaban de los miembros de su congregación en que se sentaban a la mesa mientras los demás permanecían de pie. No obstante, el desarrollo clave para la transformación del clero en una clase aparte fue el surgimiento de los obispos. El término «obispo» significaba originalmente en griego «supervisor». En la Iglesia primitiva, las distintas congregaciones se agrupaban en colegios, cada colegio se componía de siete congregaciones, y el obispo era el jefe de los siete presbíteros.[1041] A partir de esto y de la idea del «don del espíritu» surgió la idea de que únicamente los obispos estaban autorizados a mediar entre los cristianos y su Dios y que sólo ellos podían interpretar las Escrituras.

En un comienzo había obispos en todas las ciudades importantes del Mediterráneo —Antioquía, Éfeso, Alejandría, Cartago y Roma— y todos ellos tenían más o menos el mismo poder e influencia. Ocasionalmente se reunían en concilios o sínodos para resolver cuestiones de doctrina como, por ejemplo, si tenían el poder de perdonar los pecados o no. Un efecto de esto fue que los obispos se convirtieron en una clase separada del resto de la Iglesia. El celibato todavía no se había establecido, pero empezó a volverse costumbre el que los sacerdotes llevaran una vida retirada, dedicada a la meditación, el estudio y la lectura. Un último factor en la creación del clero fue la decisión de Constantino de otorgar a los sacerdotes cristianos el beneficio que antes se había concedido a los sacerdotes paganos y los eximió del pago de impuestos y de la obligación de servir en el ejército. Un emperador posterior, Graciano

(375-383),
liberó a los sacerdotes de la jurisdicción de tribunales civiles y determinó que, con excepción de actuaciones criminales, debían responder ante tribunales eclesiásticos. Por otro lado, el hecho de que se permitiera a los obispos recibir legados hizo que para el siglo V el clero se hubiera convertido en una clase privilegiada: eran ricos, controlaban con firmeza la doctrina de la Iglesia y habían adquirido «los privilegios políticos, económicos e intelectuales que hicieron que durante mil años constituyeran un factor importante y en ocasiones dominante de la sociedad occidental».[1042]

El ascenso de Roma como un centro prominente del cristianismo no fue en ningún sentido un resultado conocido de antemano. En los primeros tiempos de la Iglesia, si había un obispo más importante que todos los demás, era el de Antioquía, aunque los de Cartago y Alejandría también tenían mucho prestigio. Los obispos de cada lugar se denominaban «patriarcas». Pero Roma era la capital del imperio, y según la tradición, tanto Pedro como Pablo estuvieron allí, por lo que el «espíritu de Jesús» era especialmente fuerte a lo largo del Tíber. Con todo, Clemente, el primer obispo de Roma (sin contar a Pedro), no afirmó que su posición fuera superior a la de los demás obispos. Algo que no cambió hasta tiempos de Víctor (activo *c.*
190-198),
que intentó excomulgar a algunos obispos orientales que se negaron a acatar su decisión sobre la fecha de la Pascua.[1043] En el año 325, en el primer concilio ecuménico, se reconoció que Roma tenía más prestigio que cualquier otro lugar, pero no más poder. Sin embargo, para la época del concilio de Serdica (la actual Sofía, capital de Bulgaria), celebrado en 343, los delegados acordaron que cuando ciertos asuntos eclesiásticos fueran materia de discusión, éstos se remitirían a Roma.

La autoridad de Roma nunca fue aceptada del todo en Oriente, por supuesto, pero un buen número de papas emprendedores convirtieron progresivamente a Roma en un centro neurálgico de la fe durante la decadencia del imperio, cuando el poder empezaba a escapar de las manos de los emperadores. («Papa», evidentemente, es el equivalente latino de «patriarca», padre). El papa Dámaso I
(366-384)

desecó la colina en la que se alzaba su residencia (el actual Vaticano) y retomó el coleccionismo de reliquias de los mártires en el punto en que lo había dejado Constantino. También renovó las tumbas de los primeros cristianos. De esta forma, Roma fue convirtiéndose en un lugar de peregrinación espectacular, como nunca lo fueron Antioquía o Cartago. El papa León I
(440-461)
identificó (esto es, inventó) la doctrina de la «sucesión apostólica» citando a Mateo 16,18: «Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificare mi Iglesia». El don del espíritu también resultó útil aquí. León convenció al emperador de la época para que insistiera en la suprema autoridad de Roma en todo el imperio, y consiguió hacerlo gracias a dos espectaculares victorias diplomáticas: en primer lugar, en 451 convenció a los hunos para que se retiraran de Roma; y en segundo lugar, en 452 salvó a la ciudad de los vándalos.[1044]

No obstante, el cristianismo primitivo no es importante exclusivamente por el desarrollo de una «jerarquía sagrada», el clero. La otra idea dominante de los primeros años fue la noción de monacato, la idea de que la mejor forma de conquistar una espiritualidad plena es renunciar al mundo y a todas sus tentaciones.[1045]

Aunque el monacato, como veremos, no fue una noción exclusivamente occidental, podemos decir que, en el área del Mediterráneo, nació en una depresión conocida como Wadi Natrun, o valle de Sal, «a un día en camello al oeste del delta del Nilo».[1046] Los ermitaños empezaron a reunirse allí en una fecha tan temprana como mediados del siglo II, y para el siglo siguiente hombres y mujeres procedentes de todos los rincones de la cristiandad acudían al valle, entonces liderado por un ermitaño conocido como Amón. Cada eremita construía una celda divida en dos compartimientos, en la roca viva (lo que por lo general requería un año); después de ello, vivían tejiendo alfombras que los mercaderes vendían por ellos en los mercados de Alejandría. Según un cálculo, para finales del siglo IV, el valle de Sal acogía a cinco mil eremitas. «El atractivo del lugar residía en parte en el hecho de que era, con el fin de la persecución y las ocasiones que ésta ofrecía para el martirio, lo

mejor que les quedaba a los cristianos para demostrar qué eran las tentaciones de los demonios que, se creía, habitaban Wadi Natrum».[1047] «Eremita» y «ermitaño» derivaban de una palabra griega que significa «desierto».

A diferencia de los ermitaños del desierto, las primeras comunidades de monjes no aparecen hasta principios del siglo IV, en Tabennesi, a más de novecientos kilómetros subiendo por el Nilo. Allí, Pacomio (*c.* 292-346) creó la primera regla para llevar una vida alejada del mundo. Cada monje tenía su propia cabaña y su tiempo lo dedicaba a dos actividades principales: a aprender de memoria el Nuevo Testamento y a desempeñar la ocupación que le hubiera sido asignada.[1048] Debido a todo esto, en Roma se conocía a los primeros monjes como «egipcios». Con todo, la idea de retiro se hizo muy popular y para comienzos del siglo V empezaron a fundarse monasterios en Europa. El más influyente, de lejos, fue el fundado por Benito de Nursia (m. 543), que concibió una forma de vida comunal que tendría una enorme repercusión en la vida intelectual europea. (El período que va del año 550 al 1150 ha recibido con frecuencia el nombre de «los siglos benedictinos»).[1049] Su monasterio fue construido en Montecasino, una colina a unos ciento cincuenta kilómetros al sur de Roma. Preparar su *Regla de monjes*, entendida como una manera de alcanzar la vida religiosa ideal, le llevó a Benito un buen tiempo y cierto número de experimentos dolorosos. Intentó, por ejemplo, la soledad del anacoreta, pero descubrió que podía ser psicológicamente peligrosa.[1050] Concibió su comunidad como un todo autosuficiente, tanto económica y políticamente como espiritualmente. La regla sólo preveía la injerencia del exterior cuando resultara evidente que la vida de los monjes en el interior de la comunidad era escandalosa. Los monjes elegían al abad, que desempeñaba el cargo de forma vitalicia y cuya autoridad era absoluta. A cambio, el abad tenía el deber de cuidar y alimentar a aquellos que estaban bajo su responsabilidad. Los «monjes negros», como se les conocía por el color de sus hábitos, vivían en silencio y «alejados» del mundo, y ser aceptado entre ellos no era sencillo. Para empezar, a todos los

aspirantes se les mantenía esperando cinco días, durante los cuales se les negaba la entrada al monasterio. Sólo si demostraban estar preparados y soportaban la espera se los admitía, y únicamente como novicios, esto es, bajo la protección y guía de un monje determinado durante un año entero. Sólo después de ese tiempo, y siempre y cuando el novicio todavía deseara continuar, se le garantizaba la «estabilidad», como se denominaba la condición de los miembros plenos de la comunidad. Pertenecer a un monasterio benedictino era muy diferente de ser un ermitaño en Wadi Natrun, ya que éstos eran comunales en todo sentido: los monjes trabajaban, oraban, comían y dormían juntos y hacían votos de pobreza, castidad y obediencia. Sus deberes les ocupaban todas las horas del día y celebraban servicios religiosos a lo largo del día y de la noche.

Sin pretenderlo, Benito creó una institución que terminaría siendo perfectamente adecuada para la alta Edad Media. Durante y después de la caída del imperio, cuando las ciudades entraron en crisis a medida que las escuelas y otras instituciones civiles desaparecían y el mundo se volvía un lugar menos ordenado, los monasterios, situados lejos de las ciudades, consiguieron mantenerse fuertes y ofrecer un liderazgo en cuestiones educativas, económicas, religiosas e incluso políticas. Los monjes se convirtieron con frecuencia en los encargados de interceder ante Dios y, en consecuencia, recibieron legados y donaciones de la realeza y la aristocracia. Las abadías acumularon una gran riqueza y los abades adquirieron gran poder e influencia local.

El cristianismo era un nuevo sistema de creencias, pero también era mucho más. Entre los siglo IV y VI, en Europa principalmente, su élite sacerdotal asumió muchas de las funciones civiles, políticas e incluso jurídicas de las que antes se ocupaba el imperio. Aunque útil, esto determinó el carácter básico de la Edad Media a medida que se abría una brecha entre el clero y los laicos, a quienes se prohibió orar en las iglesias (llegaría un momento en el que ni siquiera se les permitiría leer la Biblia). Paralelamente, la Iglesia proporcionaba una forma de escapar, hacia «otro mundo», de los rigores y dificultades de la vida cotidiana, y esta idea en particular otorgó al clero un inmenso poder sobre el laicado.

La autoridad del clero se vio reforzada por el desarrollo de las Escrituras y la liturgia. En los comienzos de la fe no había Escrituras

de ningún tipo: Jesús no había escrito nada. Pero de forma gradual se fue estableciendo un canon de textos escritos. Los primeros dos estaban en arameo, a uno se le conocía como *Los dichos de Jesús* y al otro como *Un libro de testimonios*. Este último se componía fundamentalmente de fragmentos del Antiguo Testamento que parecían confirmar que Jesús era en verdad el Mesías. En otras palabras, un texto más destinado a los judíos que a los gentiles. Hubo una tercera obra, llamada *Las enseñanzas del Señor según los doce apóstoles*, que era una guía sobre cómo organizar la Iglesia primitiva y sobre la forma correcta de practicar el culto.[1051] La idea misma de las Sagradas Escrituras era una idea judía, y el cristianismo debe al judaísmo en muchas otras áreas (como la de consagrar un día de la semana al Señor, más allá del cambio del sábado por el domingo). El bautismo y la confesión fueron ambos innovaciones cristianas que aún se conservan; sin embargo, existió también una tercera costumbre que, con excepción de unas pocas sectas, los cristianos prácticamente han abandonado: hablar en lenguas, «que, se consideraba, era la forma en que el Espíritu Santo se manifestaba a los fieles».[1052] El cristianismo primitivo había adaptado esta práctica de los cultos mistéricos griegos.

Sin embargo, la tradición literaria cristiana realmente empezó a florecer después de que Pablo escribiera las cartas a las iglesias que fundó (las epístolas a los Corintios, a los Efesios, etc.). Ni Pablo ni los miembros originales de sus iglesias hubieran imaginado que estas «epístolas» formarían parte un día de un libro sagrado. Lo que Pablo estaba haciendo no era más que comentar por escrito la doctrina que antes había comunicado oralmente. La mayoría de ellas fueron escritas entre el año 50 y 56.[1053] Interpretar lo que Jesús había hecho era fundamental, pero para los fieles, en los primeros años especialmente, lo más importante era saber que había existido, había sido crucificado y había resucitado. Por tanto, hacia el año 125, en Éfeso, se tomó la decisión de usar los cuatro evangelios como base para el culto. Ello ayudaría a considerar todos los aspectos de la vida de Jesús y contendría cualquier herejía que surgiera. Fueron las primeras herejías las que finalmente darían origen al establecimiento de un canon de sagradas escrituras. Hubo tres doctrinas que fueron particularmente influyentes y, en este sentido, contribuyeron a dar forma a la doctrina de la Iglesia: la de

Valentín (m. 160), que sostuvo que Jesús era un fantasma, no una persona real, y que no había sufrido dolor en la cruz; Marción (activo *c*. 144), que afirmó que Jesús no era judío y que, en cambio, era hijo de un dios «más elevado y más bondadoso» que Yahveh; y Montano (activo *c*. 150-180), que se opuso a la estructura eclesiástica al considerar que el clero debía estar conformado sólo por «profetas inspirados» que tuvieran «el don del espíritu» y que lo que *ellos* decían era lo que debía determinar el culto y no los evangelios.[1054] En respuesta a creencias tan caprichosas, la Iglesia se unió no sólo para acordar el canon del Nuevo Testamento, sino también para determinar los elementos centrales de su práctica religiosa. Fue entonces cuando se estableció la comunión, una recreación de la Última Cena, por medio de la cual los cristianos creían que expiaban sus pecados (una idea judía) y obtenían la salvación (y una idea gnóstica griega). La expresión «Nuevo Testamento» se usó por primera vez en el año 192.[1055] Y de esta forma, hacia el año 200 el cristianismo estaba en camino de convertirse en una religión del libro, algo que también compartía con el judaísmo. Esto, por supuesto, contribuyó a aumentar el poder del clero ya que, en la mayoría de los casos, eran los únicos miembros de la comunidad que sabían leer.

La tradición apostólica fue, por supuesto, una poderosa herramienta para los fieles y una manera útil de afirmar la supremacía de Roma en la cristiandad. Pero Roma no fue el único centro, ni el lugar influyente en cuanto a las ideas se refiere. Así como el evangelio de Juan recibió la influencia de las creencias gnóstica y griega en Éfeso, de igual forma otros autores del Mediterráneo oriental combinaron filosofía y teología para producir un cristianismo mucho más elaborado. Estos autores reciben por lo general el nombre de Padres de la Iglesia (*patres ecclesiae*). Fuera de Roma, hay dos centros en los que éstos brillaron: Alejandría y Antioquía. Los alejandrinos, en su mayoría influidos por creencias gnósticas, desarrollaron en particular un método alegórico para entender la Biblia, hasta el punto de que descubrieron significados ocultos

incluso en faltas de ortografía. Fue así como nació la práctica de la exégesis bíblica.[1056]

El más famoso de los padres alejandrinos es Clemente (*c.* 150-216), cuyo objetivo era reconciliar el conocimiento pagano (en especial, las ideas griegas) con el cristianismo. En su libro *Pedagogus*, Clemente sostuvo que Platón ocupaba una posición comparable a la de los profetas del antiguo Israel. El *logos* platónico (que normalmente se traduce como «palabra», aunque su significado es mucho más complejo) era el principio eterno de la razón, que creaba un vínculo entre el mundo superior de Dios y el mundo inferior, creado, del hombre. Esto, decía Clemente, le había sido revelado a Platón de la misma forma como a los profetas de Israel se les había inspirado de tal manera que el hombre conociera la verdadera fe e Israel se preparara para la llegada de Jesús. En la teoría de las ideas del filósofo griego, Clemente hallaba un «desprecio» de «este mundo» similar al de las enseñanzas de Jesús (desprecio que encontraba expresión, por ejemplo, en las prácticas monásticas).[1057]

Clemente también dirigió una escuela en Alejandría, pero fue obligado a dejarla. Después de un hiato de algunos años, su escuela volvió a ser abierta por Orígenes (*c.* 185-254), y en ella se enseñaban disciplinas paganas (retórica, geometría, astronomía, filosofía) así como hebreo. Orígenes escribió muchos libros, dos de los cuales se consideran las primeras obras de exégesis bíblica cristiana: el *Hexapla* y el *De los primeros principios*, «la primera presentación sistemática de la teología cristiana».[1058] La más conocida innovación de Orígenes fue la afirmación de que en la Biblia todo tenía tres significados: el literal, el moral y el alegórico, y que sólo el último de éstos constituye la verdad revelada. Para él, por ejemplo, la concepción virginal de Cristo en el útero de María no debía ser entendida en principio de forma literal. Este acontecimiento, en realidad, representaba el nacimiento de la divina sabiduría dentro del alma.[1059] Orígenes fue discípulo de alguien a quien ya habíamos encontrado: Amonio Saccas, el fundador del neoplatonismo. Bajo su influjo, Orígenes sostuvo que el universo estaba formado por «una jerarquía de seres espirituales,

con Dios en la cima y el demonio y los ángeles caídos en la base».[1060] Dios, afirmaba Orígenes, era cognoscible de dos maneras: a través de la naturaleza, el orden racional del universo, y a través de Cristo, que era la revelación plena de toda su misericordia y sabiduría. El hombre se componía de un alma racional y de un cuerpo material y debido a ello ocupaba una posición intermedia entre los ángeles y los demonios. El alma se corrompía por su presencia en el cuerpo y, por tanto, el objetivo de la vida era «actuar de tal forma que el alma se corrompa lo menos posible».[1061] Para Orígenes el alma preexistía al hombre y después de la muerte del cuerpo pasaba a un estado de purificación y, al final, «todas las almas, purificadas por el cuerpo, compartirán la restitución universal».[1062] Ahora bien, Orígenes *no* creía que la resurrección tendría lugar en el cuerpo material; a medida que la Segunda Venida se aplazaba, esta idea se hizo cada vez más y más influyente.

Jerónimo (*c.* 340-419) era un hombre culto y serio que había estudiado griego y hebreo en Oriente Próximo y que había intentado, sin éxito, fundar su propio monasterio. El papa Dámaso I (366-384) lo llamó a Roma en el año 377 y le encargó la traducción al latín del libro de los Salmos. Este encargo se convertiría en el primer paso de Jerónimo hacia su actual fama. En Roma, conoció a un grupo de mujeres adineradas que finalmente se unieron para proporcionarle los fondos necesarios para que construyera un monasterio y casa de investigación cerca de Belén, donde pasó el resto de su vida dedicado a la traducción de toda la Biblia al latín, un proyecto que una vez terminado reemplazaría las traducciones fragmentarias anteriores reunidas en la *Itala*.[1063] Jerónimo empleó como fuentes tanto textos hebreos como griegos y su propósito fue escribir una obra que no sólo complaciera a eruditos y obispos sino también a la gente común. El resultado fue un texto a medio camino entre el latín ciceroniano de los literatos educados y el lenguaje vulgar de las calles (las lenguas que terminarían convirtiéndose en el francés, el español y el italiano). Esta Biblia «Vulgata» (popular) tuvo un gran éxito y se convirtió en la versión estándar de las

Escrituras durante siglos.

Sin discusión, el más grande de los Padres de la Iglesia latinos fue Agustín
(354-430),
una figura de especial importancia en la historia de las ideas. Gracias a sus propios escritos, sabemos mucho sobre él. Nació el 13 de noviembre en Tagaste (el actual Souk.Ahras), al sur de Bône (Annaba), en Argelia. Su padre era funcionario del gobierno local y era pagano, su madre, en cambio, era cristiana. (Estos «matrimonios mixtos» no era algo inusual en el siglo IV cuando las actitudes de los cristianos se volvieron menos radicales). Agustín resultaría ser un prolífico escritor (ciento trece libros, doscientas cartas), pero a menudo las historias lo recuerdan como «un gran pecador que se convirtió en un gran santo».[1064] Según sus propias confesiones, fue un pecador hasta la edad de treinta y dos años, cuando se convirtió al cristianismo, pero incluso después de ello no fue capaz de estar a la altura de sus esperanzas debido a su «debilidad para resistir las tentaciones sexuales». («Señor, dadme la castidad», acostumbraba a orar, «pero no todavía»).[1065] La gran humanidad de Agustín lo hace un personaje que despierta una enorme simpatía, a lo que se añaden sus dotes como escritor: las *Confesiones* y *La ciudad de Dios* son obras maestras escritas en un latín colorido que, además, son de gran interés aún hoy porque antes de convertirse al cristianismo, Agustín coqueteó con buena parte de los sistemas de pensamiento de su época. Como su madre era cristiana, estuvo en contacto con esta doctrina desde temprana edad, aunque, nos dice con franqueza, la *Itala* le parecía aburrida. Leyó *Hortensius*, un libro atribuido a Cicerón que le llevó a Platón y Aristóteles y al escepticismo. Probó durante un tiempo (no mucho) con el maniqueísmo. Encontró una amante con la que mantuvo una relación estable (catorce años). Durante este tiempo tuvo un hijo, lo que significa que trajo más carne al mundo: según Manes, recordemos, la carne era mala. A continuación, probó con el neoplatonismo, pero también lo encontró insuficiente. Sin embargo, un día, mientras estaba en su jardín, escuchó cantar a un grupo de niños. La frase que oyó era exactamente «toma y lee», tras lo cual, escribe, abrió al azar su copia de la Epístola a los Romanos. (Según Marcia Colish, abrir un libro al azar para encontrar una solución a un problema era una

costumbre de los primeros cristianos derivada del uso pagano de Homero y Virgilio).[1066] El pensamiento en el que los ojos de Agustín se posaron ese día y que llamó tanto su atención fue la idea de Pablo de que el mal es la «destrucción del orden». (La creciente influencia de Pablo, el antiintelectual, a finales del siglo IV, tendría un efecto importante en la decadencia de la educación clásica, que es el tema del próximo capítulo). El neoplatonismo había estado interesado en el problema del orden: la jerarquía de los seres en el universo. Pero la gran contribución del propio Agustín fue la de añadir a esto la idea de libre albedrío. Los humanos, sostuvo, tienen la capacidad de evaluar el orden moral de los acontecimientos, de los episodios, de las personas o de las situaciones, y pueden ejercer su juicio para ordenar sus propias prioridades y rehuir el mal camino y abrazar el bueno. *Escoger* el buen camino era, comprendió, conocer a Dios. Esta concepción resultaría inmensamente influyente.[1067]

Aparte de su humanidad, la inteligencia de Agustín también fue fundamental. Ésta se revela de un modo impresionante en sus ideas sobre la Trinidad, la división más importante y apasionada que vivió la Iglesia primitiva y que provocó la celebración del famoso concilio de Nicea, en las orillas de un pintoresco lago cerca del mar de Marmara, en la moderna Turquía, en mayo de 325, durante el reinado de Constantino. Como vimos en el capítulo 8, la división había sido desencadenada por Arrio, quien había argumentado que Jesús no podía ser divino en la misma medida que Dios Padre lo era. Arrio no negaba por completo la divinidad de Jesús, pero subrayaba que, en cualquier caso, él mismo había dicho que Dios era más grande que él.[1068] Según Arrio, esto implicaba que Jesús era diferente de los seres humanos, pero también diferente de Dios. Además, el hecho de que Jesús llamara a Dios su «padre» indicaba una existencia previa y cierta superioridad de parte de éste. Su propuesta era que Jesús había nacido siendo mortal, pero se había vuelto divino; y, en cualquier caso, advertía que si no había sido humano, entonces no había ninguna esperanza para quienes sí lo eran. Sin embargo, los obispos reunidos en Nicea tenían una opinión diferente y el credo que se acordó allí (el credo niceno, aún recitado en las iglesias) estableció que Dios había creado el mundo *ex nihilo*, de la nada, y que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo eran

de la misma sustancia.

Ahora bien, el que los obispos se pusieran de acuerdo no significaba que los laicos tuvieran que convenir con ellos. De hecho, para muchos de los primeros cristianos la idea resultaba difícil de comprender (y para muchos todavía lo es). Sin embargo, varios años después, tres formidables teólogos de Capadocia, al este de Turquía, propusieron una solución que satisfizo al menos a algunos, principalmente en Oriente. Estos tres teólogos eran: Basilio, obispo de Cesarea
(329-279),
su hermano Gregorio, obispo de Nisa
(335-395),
y su amigo Gregorio, obispo de Nacianzo
(329-391).
Su solución fue sostener que Dios era una única esencia (*ousia*), que resulta incomprensible para el hombre, pero que hay tres expresiones (*hypostases*) a través de las cuales es posible conocerlo. [1069] La Trinidad no eran tres dioses sino una *experiencia* místico-espiritual, el resultado de la contemplación.

Agustín partió de este punto y para muchos éste fue su mayor logro. Sostuvo que dado que Dios nos hizo a su imagen y semejanza (siempre según las Escrituras), «debíamos ser capaces de discernir la Trinidad en las profundidades de nuestra mente».[1070] En *De la Trinidad*, Agustín muestra como esta idea subyace a muchas cosas de la vida. Por ejemplo, dice, hay tres facultades del alma: la memoria, el intelecto y la voluntad. Hay también tres etapas de la penitencia tras el pecado: la contrición, la confesión y la satisfacción. Hay asimismo tres aspectos del amor: el amante, el amado y el amor que les une. Hay igualmente una memoria de Dios, un conocimiento de Dios y un amor de Dios. Y está también la trinidad de la fe: *retineo* (retener en nuestra mente las verdades de la encarnación), *contemplatio* (su contemplación) y *dilectio* (el deleitarnos en ellas). Esto era una especie de numerología pero también era un logro intelectual de gran ingenio, una fusión de teología y psicología como nunca antes se había concebido.[1071]

La otra obra famosa de Agustían es *La ciudad de Dios*, escrita en respuesta al saqueo de Roma por los visigodos en 410, el suceso más traumático y dramático de la época, para, al menos en parte,

contraponer su opinión a la de quienes acusaban al cristianismo de ser el culpable de este catastrófico acontecimiento. Su objetivo, con todo, fue desarrollar una filosofía de la historia. Agustín detestaba la antigua idea de que el tiempo es cíclico y en su lugar proponía que éste era lineal y que, además, era propiedad de Dios, que podía hacer con él lo que quisiera. Según esta interpretación, la Creación, la alianza con los patriarcas del Antiguo Testamento, la Encarnación y la institución de la Iglesia podían ser consideradas como una progresiva *revelación* de la voluntad de Dios. De acuerdo con esto, Agustín pensaba que el Juicio Final sería el último acontecimiento de la historia, «cuando el tiempo mismo se detendrá y a cada quien se le asignará su habitación póstuma para la eternidad».[1072] La caída de Roma, insistía, había ocurrido porque había cumplido con su propósito: la cristianización del imperio. «Pero no debemos dejarnos desviar por lo que ocurre en una escala mayor». El verdadero propósito de la historia, afirmaba, era enfrentar al amor propio contra el amor de Dios. «El amor propio conduce a la Ciudad del hombre, el amor de Dios a la Ciudad de Dios. Estas dos ciudades permanecerán enfrentadas y en conflicto a lo largo del tiempo, hasta que la Ciudad de Dios y la Ciudad del hombre se eternicen como cielo e infierno respectivamente».[1073] La concepción agustiniana de la historia también involucraba una gran dosis de pesimismo, un aspecto que también sería muy influyente. La caída de Roma, por ejemplo, incidió en su doctrina del pecado original, que ocuparía un lugar tan central en la visión del cristianismo occidental. Llegó a creer que Dios había sentenciado a la humanidad a la condenación eterna, debido al pecado original de Adán. Este «pecado heredado» se transmitía a través de lo que denomina concupiscencia, el deseo de complacerse en el sexo más que en Dios. Esta imagen de una vida superior de devoción siendo arrastrada por «el caos de la sensación y la pasión descontrolada» se comparaba a la decadencia de Roma, y se convertiría en una idea particularmente duradera. Desde Agustín en adelante, el pensamiento cristiano consideró a la humanidad como inherentemente trastornada.[1074]

Para la época en que Gregorio Magno (540-604) se convirtió en papa, las invasiones bárbaras habían transformado el

mapa por completo. Por ejemplo, para el siglo VI los ostrogodos, que habían penetrado en Italia hacía ya más de medio siglo, habían sido expulsados por los lombardos. Para entonces todavía había un emperador en Constantinopla, Justiniano
(527-565),
pero en Occidente la extensión del dominio bárbaro había provocado que muchas de las funciones que tradicionalmente estaban a cargo de los funcionarios romanos (la educación, los servicios sociales, el suministros de alimentos y agua incluso) hubieran pasado a ser desempeñadas por los obispos.[1075] Gregorio fue un administrador maravilloso y bajo su mandato la Iglesia se volvió más eficaz en un sentido práctico, terrenal. Pero también era un hombre de espíritu contemplativo, y esta mezcla lo convirtió en un líder muy apropiado para el desarrollo de doctrinas que contribuyeron a hacer a la Iglesia más atractiva a ojos de las almas ordinarias. Por ejemplo, Gregorio se propuso volver la liturgia más accesible a los fieles y tuvo la genial idea de usar la música para ello. Fue así como nació el canto gregoriano. Con el mismo espíritu inventó la noción de purgatorio. Le preocupaba en particular qué le pasaría a un pecador que recibiera la absolución de un sacerdote y a quien se diera un programa de «satisfacción», como se le denomina aún, pero muriera antes de poder cumplirlo en su totalidad. Gregorio creía que sería tremendamente injusto condenar a semejante persona al infierno, pero reconocía que, al mismo tiempo, él o ella no podía ir al cielo, pues no sería correcto admitir a una persona así junto a quienes sí habían completado sus satisfacciones. Su solución fue proponer un destino nuevo pero temporal, el purgatorio, donde la gente completaría sus satisfacciones, recibiría su castigo y luego seguiría su camino hacia el cielo. Su otra idea para que la Iglesia resultara, como diríamos hoy, más amable a sus «usuarios» fue la de los siete pecados capitales. El mal, para Gregorio, siempre sería un misterio para el hombre: Dios pretendía que así fuera, lo que lo convertía en una prueba para los creyentes (como lo había sido para Job). Pero los siete pecados capitales se pensaron como una guía para los fieles, de tal forma que el sentimiento de pecado no fuera «abrumador». Los siete pecados fueron dispuestos en una escala de gravedad progresiva: lujuria, gula, avaricia, pereza, ira, envidia y orgullo.

[1076] De esta forma quedaba muy claro que los pecados del intelecto eran mucho más serios que los de la carne.

Para este momento la cristianización del tiempo se había casi completado. Las festividades principales del cristianismo, dedicadas a celebrar el nacimiento, muerte y resurrección de Jesús, no fueron acordadas hasta pasado un buen tiempo después de la crucifixión de Cristo. Mientras en francés, italiano y español la palabra «Pascua» se deriva del hebreo *pesakh*, el término inglés «Easter» evoca a la antigua diosa escandinava del amanecer y la primavera, Eostre, y hay que recordar que en este período la Pascua era una celebración mucho más importante que la Navidad, ya que con ella se conmemoraba la resurrección, sin la cual no habría fe cristiana. En Roma la Pascua ya se celebraba hacia el año 200, como demuestran cartas escritas en esas fechas, que se refieren a una ceremonia en la que se encendían velas de cera. La Navidad, por otro lado, no empezaría a celebrarse hasta el siglo IV.

Dado que los evangelios no proporcionaban información sobre la fecha del nacimiento de Jesús, los primeros teólogos, como hemos visto, se apropiaron de tradiciones paganas. Pero la Pascua era un asunto más delicado. Según los evangelios, Cristo murió el primer día de la Pascua judía. Éste, según la tradición hebrea, es el día de luna llena que sigue al equinoccio de primavera; sin embargo, esto planteaba un problema, ya que, al basarse en un calendario lunar de 354 días y no en uno solar de 365¹/₄, su fecha cambiaba cada año. Por sí solo, este cálculo ya era bastante complicado de realizar, pero los cristianos primitivos lo hicieron aún más difícil al añadir una condición adicional de su propia cosecha. Decidieron que la Pascua debía celebrarse siempre en domingo, dado que ése era el día en que había tenido lugar la resurrección de Cristo, lo que además los diferenciaba de los judíos que celebraban su Sabbath en sábado. En los primeros siglos de la Iglesia, la Pascua se celebró en días diferentes en los distintos países del Mediterráneo, pero en el año 325, en el concilio de Nicea, 318 obispos decidieron que esta festividad debía celebrarse el mismo día en toda la cristiandad. El día elegido fue el primer domingo después de la primera luna llena que siguiera al equinoccio de primavera. Aparte de que se le

mencionara en la Biblia, el significado teológico de esta fecha era que se trataba de un día de máxima luminosidad: doce horas de luz diurna, seguidas por doce horas de luna llena. Esto contrastaba radicalmente con la Navidad, una jornada de mucha oscuridad. En esta época, los teólogos acumularon estratos alegóricos sobre estratos alegóricos para vincular la luna al relato de la Pascua. La Pascua cae en primavera, la estación en la que el mundo fue creado y en la que se instaló al hombre en el paraíso. La luna resucitaba cada mes y, como Cristo, ofrecía luz al mundo. La luna brillaba reflejando la luz del cielo, de la misma forma en que la gracia del hombre proviene del Señor.[1077]

Los astrónomos griegos, como señalamos en el capítulo 8, habían descubierto que cada diecinueve años el sol y la luna volvían a sus respectivas posiciones (el ciclo metónico). Pero esto no tenía en cuenta la semana de siete días (que los griegos no utilizaban) y tras la decisión del concilio de Nicea de que la Pascua de resurrección debía caer en domingo, pasó más de un siglo antes de que Victorio de Aquitania consiguiera establecer, en el año 457, un ciclo de veintiocho años que daba cuenta de los días de la semana y los años bisiestos, lo que era necesario para hacer los cálculos. Victorio llegó así a un ciclo de 532 años (28 □ 19), el único que tenía en cuenta todas las variables.[1078] El modelo tuvo que seguir siendo ajustado y no se consiguió una versión definitiva hasta la intervención de Beda el Venerable, quien puso fin a la controversia con su gran obra sobre el tiempo, *De retione temporum* (Sobre el cálculo del tiempo), publicada en 725. Sin embargo, la «controversia pascual» como se la conoció tuvo dos importantes repercusiones posteriores. En el siglo XX, gracias a descubrimientos arqueológicos, hallazgos numismáticos y los progresos astronómicos realizados a partir de la revolución copernicana, los estudiosos han podido determinar de forma cada vez más precisa la fecha del Viernes Santo original; las dos fechas más probables son el 7 de abril del año 30 y el 3 de abril del año 33. Los primeros cristianos, por supuesto, no contaban con estos conocimientos, y en el siglo VI al abad romano Dionisio el Exiguo (llamado así por desprecio de sí mismo) se le ocurrió la idea de que las tablas pascuales, además de poder emplearse para calcular las fechas de las futuras Pascuas, podían también servir en sentido inverso y permitir calcular la

fecha exacta de la Pasión. Las fechas, como hemos tenido ocasión de señalar, no habían interesado en especial a los primeros cristianos por dos razones: además del hecho de que estaban convencidos de que la Segunda Venida del Mesías era inminente, intentaban señalar, en Roma, al menos, que el cristianismo era en realidad una fe *antigua*, no nueva, que había evolucionado de forma orgánica a partir del judaísmo y que, por tanto, estaba mucho más arraigada en la tradición que los cultos paganos rivales. Esta postura les ayudaba a contrarrestar las burlas de sus críticos, y por tanto procuraban reducir al mínimo las nuevas fechas. Pero a medida que pasaba el tiempo y la Segunda Venida no se producía, el calendario litúrgico pasó a ocupar un primer plano y establecer momentos del año en que los fieles pudieran congregarse se convirtió en una nueva prioridad.[1079]

El calendario vigente en tiempos de Dionisio el Exiguo basaba sus cálculos en el ascenso del emperador Diocleciano, lo que había ocurrido en el año 285 d. C. Por tanto, el año que denominamos 532 era para Dionisio el año 247. Sin embargo, no veía por qué razón debía calcularse el tiempo a partir de un emperador pagano, y durante sus cálculos de la Pascua original concibió la idea de dividir el tiempo de acuerdo al nacimiento de Cristo. Y he aquí que se le ocurrió una coincidencia numerológica extraordinaria. Victorio de Aquitania, como hemos visto, había calculado un ciclo de 532 años, y a medida que Dionisio se remontaba atrás en el pasado advirtió que en el *mismo* año en el que creía que Cristo había nacido, lo que llamamos hoy año 1 d. C., había comenzado un ciclo victoriano. En otras palabras, para la época en que hacía sus cálculos, la luna y el sol estaban *exactamente* en la misma relación que en el año en que Jesús había nacido. Esto era demasiada coincidencia y, en palabras de Beda el Venerable, confirmaba para Dionisio que el año 1 a. C. era en verdad el año en que «Él se había dignado encarnarse». Así que, desde entonces, las fechas empezaron a darse en *Anni Domini*, «años del Señor». Sin embargo, no fue hasta el siglo XVIII que se hizo habitual designar a la era precedente como «antes de Cristo».[1080]

Tales fechas tenían entonces una resonancia mucho mayor de la que tienen ahora. La razón para ello era que los teólogos habían concluido que el mundo duraría seis mil años. El cálculo se fundaba en la Segunda Epístola de Pedro, en la que se decía: «ante el Señor un día es como mil años y, mil años, como un día» (3,8). Si el Señor había tardado seis «días» para crear el mundo, tenía sentido que éste durara otro tanto. Usando las genealogías de la Biblia, teólogos como Eusebio habían concluido que el mundo tenía 5197 o 5198 años cuando Jesús nació. Por tanto, para el año 532 d. C., al mundo le quedaban un máximo de 271 años antes del Apocalipsis, y el paraíso de los fieles. La exactitud del calendario era un asunto que importaba muchísimo.

La segunda repercusión de la controversia pascual fue el desarrollo de una nueva forma de literatura que, pese a hoy haber caído prácticamente en el olvido, fue durante siglos la escritura más sagrada después de la Biblia: el cómputo. *Computus*, como palabra, significaba originalmente más o menos lo que significa hoy, esto es, algún tipo de cálculo. Pero en la Edad Media designaba exclusivamente las tablas elaboradas por los matemáticos para predecir la fecha de las Pascuas futuras. Estas tablas se consideraban sagradas por razones que la mentalidad medieval encontraba evidentes: el movimiento de los cuerpos celestes había sido el misterio más impresionante y maravilloso que había conocido la humanidad y el hecho de que los ritmos del sol y de la luna pudieran ser armonizados significaba que Dios había revelado, a los matemáticos al menos, parte de su gran diseño del universo.[1081] Los intentos de establecer la fecha de la Pascua habían llevado así a la revelación del gran misterio de los cielos. Para los creyentes éste era otro indicio de que el cristianismo era la religión verdadera.

Según historiadores como Peter Brown y R. A. Markus, entre Agustín y la controversia pascual, el carácter del cristianismo cambió de forma decisiva. Durante los años de las persecuciones, cuando el martirio era común y los primeros cristianos, esto es, pobres, esperaban que la Segunda Venida ocurriera en cualquier momento, era muy poco el énfasis que se ponía en *esta* vida, en la Biblia, en la liturgia o en el arte. Ésta había sido fundamentalmente

una era de culto a los santos, cuyo número se multiplicó debido al martirio, en la que las reliquias de éstos se consideraban los principales estímulos con que contaba la fe y las pruebas más auténticas de su poder y veracidad (pese al horror con que las veían los paganos). Para el cristianismo primitivo, la castidad, el sacrificio y el monacato eran lo ideal. Sin embargo, entre, digamos, el año 400, en el que Agustín estaba escribiendo, y la década de 560, en la que se ubican los últimos vestigios del paganismo, el cristianismo se las apañó con el sexo y se volvió una fe más comunal y urbana. A medida que la Segunda Venida perdía importancia al parecer cada vez menos inminente, la Biblia pasó a ocupar un primer plano, la cristianización del calendario contribuyó a que la liturgia se extendiera a lo largo del año y la cristianización de la geografía, especialmente en el Mediterráneo oriental, dio lugar a una colección de lugares santos, rutas de peregrinación y a un mayor sentido de la historia. El carácter comunal y urbano de la Iglesia se vio fortalecido por los expolios de los bárbaros y el cristianismo empezó así a adquirir la forma que nos resulta hoy reconocible. [1082]

Cualquiera que hubiera sido el verdadero papel que desempeñó el cristianismo en la caída del imperio romano, los historiadores alemanes en particular, concuerdan con la idea de Gibbon de que el principal factor lo constituyeron los bárbaros. Estos investigadores sostienen que lo que denominan *Völkerwanderung*, «la edad de las invasiones bárbaras», fue el principal elemento de esta era de la historia, ya que transformó de forma significativa la civilización clásica grecorromana.[1083] En combinación con el cristianismo, afirman, las invasiones bárbaras constituyeron «un cataclismo de enormes proporciones, una ruptura radical de la historia europea». [1084]

A. H. M.

Jones respalda esta opinión con una observación muy simple, pero innegable, a saber, que no todo el imperio romano se derrumbó en el siglo V: sobrevivió en Oriente como lo que hoy conocemos como imperio bizantino, hasta las conquistas turcas de mediados del siglo XV.[1085] Este hecho es importante, anota Jones, porque «demuestra que, a diferencia de lo que algunos historiadores

modernos han insinuado, el imperio no se tambaleaba, decadente y senil, al borde de la tumba y que los bárbaros no se limitaron a darle un leve empujón. La mayoría de las debilidades internas… eran comunes a ambas mitades del imperio».[1086] Si el cristianismo debilitó el imperio desde el interior, ¿por qué cayó el imperio occidental y no el oriental cuando allí la religión era mucho más fuerte y decisiva? La principal diferencia, considera Jones, es que «a finales del siglo v… el imperio oriental era, en términos estratégicos, menos vulnerable y… la presión a la que lo sometían sus enemigos externos era menor». En resumen: las invasiones bárbaras fueron la principal causa de la caída de Roma.[1087]

«El origen de la palabra *bárbaro* es griego y a lo largo de la antigüedad clásica adquirió los tres significados principales que ha conservado hasta nuestro días: uno etnográfico, uno político y uno ético».[1088] Por ejemplo, Homero lo emplea en la *Ilíada* para referirse a los carios de Asia Menor, de los que dice que «hablan de modo bárbaro», con lo que quería decir que no se les entendía lo que decían (sin embargo, a diferencia de otros autores de la antigüedad no desdeña a los extranjeros por ser «mudos», y tampoco compara su lengua con «los parloteos de las aves o los ladridos de los perros», como tantos otros de China a España hicieron).[1089] Con el paso del tiempo, la opinión que los griegos tenían de sí mismos cambió a medida que los progresos realizados en filosofía, ciencia, arte y política empezaron a madurar. Entonces empezaron a pensar en sí mismos como el «pueblo ideal» y a ver a sus enemigos como almas inferiores. En el año 472 a. C., durante las guerras con Persia, Esquilo desdeña a sus enemigos y los califica como «bárbaros», en parte porque «hablan como caballos», pero principalmente porque piensa que sus tradiciones políticas son primitivas: apenas eran algo más que esclavos subyugados por un militar oriental tirano, y no disfrutaban de las libertades con que contaban los griegos.[1090] «Bárbaro» había dejado de ser un término neutral para convertirse en un insulto.

El significado cambió una vez más durante el período helenístico, cuando la cultura griega y el gobierno romano coexistieron en el Mediterráneo oriental. En esta época, cuando el hombre empezó a ser juzgado por su humanidad y sus hábitos éticos y sociales, más que por sus conquistas militares, el término

bárbaro pasó a designar a quienes eran rudos y crueles y carecían de educación.[1091] Según Arno Borst, ésta era la forma en que Cicerón entendía la palabra *barbarus*, y es por ello que las élites romanas, formadas en la cultura helénica, vilipendiaban a los cristianos, a quienes consideraban primitivos, enemigos del imperio y bárbaros. (Los primeros cristianos, como hemos señalado, aceptaban orgullosos el insulto: «Sí, somos bárbaros», afirmó Clemente de Alejandría).[1092]

Todos estos significados, sin embargo, resultaban pálidos a la hora de describir a los pueblos germánicos que invadieron el recién cristianizado imperio en el siglo V. El término revivió entonces, pero «magnificado hasta significar lo satánico». «Las tribus germánicas invasoras hablaban dialectos incomprensibles y su poder era básicamente militar, eran gente robusta, como los campesinos, que despreciaba la civilización urbana y cuyas supersticiones paganas rechazaba el cristianismo».[1093] La actitud de los cristianos romanos puede ejemplificarse con Casiodoro, que hacia el año 550 encontró un significado oculto en la misma palabra *barbarus*: se compone, decía, «de *barba* (barba) y de *rus* (llanura), pues los bárbaros no viven en ciudades y construyen sus moradas en los campos, como los animales salvajes».[1094]

Los primeros que expresaron la idea de que la «Edad Media» era un período «oscuro» de la historia fueron los humanistas italianos de los siglos XIV y XV. Francesco Petrarca (1304-1374), por ejemplo, confesó sentirse «fuertemente vinculado y espiritualmente más cercano» a los grandes autores clásicos que a sus inmediatos predecesores medievales.[1095] «El desdén que manifestó por las especulaciones supuestamente vanas y el que consideraba mal latín de los autores medievales pronto se convirtió en el lema de moda del movimiento humanista». El primer hombre que utilizó la expresión *media tempestas*, o Edad Media, fue Giovanni Andrea, obispo de Aleria, en Córcega, quien la empleó en una historia de la poesía latina publicada en 1469.

Nuestra concepción actual de esa edad oscura es de algún modo diferente. El período más difícil de los siglos medievales, el que va

del año 400 al 1000, se reconoce hoy como una época verdaderamente oscura, y ello por dos razones. En primer lugar, porque, en comparación, son muy pocos los documentos que han sobrevivido para iluminarla. En segundo lugar, porque pocos de los monumentos artísticos y literarios que sobrevivieron pueden considerarse logros de gran valor. Sin embargo, hacia el siglo XIII, Europa contaba con grandes ciudades, una agricultura y comercio prósperos y sistemas gubernamentales y jurídicos complejos. Había muchas universidades y catedrales por todo el continente, y se produjeron un gran número de obras maestras de la literatura, el arte y la filosofía, capaces de rivalizar con las de cualquier otro período. La cronología del «milenio medieval» necesita, por tanto, ser corregida. Ahora diferenciamos la alta Edad Media (la edad oscura) y la baja Edad Media, cuando se sentaron muchos de los cimientos del mundo moderno.

Saber lo oscura que fue en realidad la edad oscura resulta instructivo. La mente medieval era, en verdad, muy diferente de la nuestra. Incluso Carlomagno, el primer emperador del Sacro imperio, era analfabeto.[1096] Hacia 1500 las antiguas carreteras romanas seguían siendo las mejores de Europa. La mayoría de los principales puertos de Europa fueron inutilizables hasta por lo menos el siglo VIII.[1097] Entre las artes que se perdieron se encontraba la albañilería: «Durante diez siglos», dice William Manchester, «no se construyó, con excepción de las catedrales, ningún edificio en piedra en toda Alemania, Inglaterra, Holanda y Escandinavia».[1098] Las colleras, arneses y estribos, inventados en China mucho antes, no existieron en Europa hasta aproximadamente el año 900. Los caballos y los bueyes, allí donde los había, apenas podían ser utilizados. Los registros de los jueces de instrucción ingleses muestran que los homicidios en este período eran dos veces más comunes que las muertes accidentales y que apenas uno de cada cien asesinos comparecía ante la justicia. (La amenaza de la muerte también se usó ampliamente para la difusión del cristianismo. Cuando conquistó a los rebeldes sajones, el emperador Carlomagno les permitió elegir entre el bautismo y la ejecución. Y como vacilaron, decapitó a cuatro mil quinientos en una sola mañana).[1099] La piratería dificultaba el comercio en todo el continente, la agricultura era tan ineficiente que la población

nunca se alimentaba de forma adecuada. El nombre de la hacienda británica, *exchequer*, proviene de la tela a cuadros (*chequer*) que tenían que usar como ábaco los funcionarios encargados del tesoro real debido a su pésima aritmética.[1100] Además de ser peligrosa, injusta y estática, la vida en la alta Edad Media era invisible y silenciosa. «La mente medieval carece de ego». Los nobles tenían apellidos, pero formaban menos del 1 por 100 de la población. En cualquier caso, como la mayoría de las personas de la época nunca abandonaban el lugar en el que nacían, tampoco eran muy necesarios. La mayoría de las aldeas tampoco tenían nombre. Siendo la violencia tan común, no es una sorpresa leer que la gente vivía apeñuscada en hogares comunales, se casaba con sus paisanos y llevaba una vida tan aislada que los dialectos locales se desarrollaron al punto de hacerse incomprensibles para personas que sólo vivían a unos cuantos kilómetros de distancia.

Las descripciones que los escritores romanos dejaron de los pueblos de la Europa templada poseen limitaciones evidentes. Por lo general, fueron compuestas en un contexto militar y desde el exterior (ninguno de los autores latinos vivió en una aldea de la Edad del Hierro, ni viajó entre ellos como los mercaderes). Percibían que había una diferencia fundamental entre su civilización culta y educada y los bárbaros, pero extrajeron de ello dos conclusiones diferentes. En ocasiones, los describieron como salvajes groseros e incivilizados, excepcionalmente fuertes y salvajes, y en muchos sentidos infantiles. César observó que los germanos eran incluso menos civilizados que los celtas, que vivían en comunidades más pequeñas, en un paisaje que tenía menos huellas de haber sido transformado para el cultivo y cuyas prácticas religiosas estaban bastante menos desarrolladas. No tenían líderes permanentes sino jefes elegidos temporalmente para sus incursiones militares. Cuanto más al norte vivían, más extremas eran sus condiciones de vida. Otras veces, en cambio, se los idealizaba como gente simple y noble, aún no corrompida por estilos de vida complicados.[1101]

Cuando en el Renacimiento se redescubrieron los textos clásicos (véase el capítulo 18), copias de los cuales se habían preservado en

los monasterios europeos, sus descripciones se consideraron objetivas. Sin embargo, como ha mostrado Peter Wells, ahora poseemos sólidos argumentos para cuestionar esta valoración. La principal idea del relato de César, por ejemplo, es que los germanos vivían al este del Rin y que los celtas vivían al oeste. No obstante, no hay razón para suponer que unos u otros sintieran que pertenecían a un pueblo común, o que se vieran a sí mismos como parte de una población supra-regional. El grado de veracidad que podemos esperar de César como fuente puede valorarse a partir de sus descripciones de las inusuales criaturas que habitaban los bosques de los germanos, entre las cuales destacan el unicornio y el alce, «un animal cuyas piernas no tienen articulaciones». Como esto obligaba al alce a dormir de pie ya que le hubiera resultado imposible levantarse del suelo por sí mismo, la forma que recomienda para atrapar uno era serrar parte de un árbol, de tal manera que cuando el alce se reclinara contra él, el árbol cayera junto con el animal, que se convertía así en presa fácil.[1102]

Nuestra actual forma de entender la alta Edad Media es, de hecho, una mezcla de filología del siglo XIX y arqueología de finales del siglo XX. Los términos «celta» y «germánico» son creaciones artificiales de los filólogos basadas en estudios de lenguas de tiempos antiguos: el bretón y el irlandés, en el caso de los celtas; el inglés, el alemán y el gótico, en el de los germanos. Como señala Patrick Geary, «los bárbaros existían (cuando existían) como una categoría teórica, pero no como parte de la experiencia viva».[1103] En el caso de las lenguas celtas, sus vestigios más antiguos son unas inscripciones escritas en griego en el sur de la Galia hacia el siglo III a. C. En ellas se recogen nombres de personas muy similares a los que mencionará César doscientos años después.[1104] Por lo que respecta a las lenguas germánicas, los testimonios más antiguos nos los proporcionan las inscripciones rúnicas, mensajes breves escritos en caracteres compuestos de líneas rectas hacia finales del siglo II d. C.[1105] La distribución de las inscripciones celtas en la Galia y de las runas en el norte de Europa continental sugiere una distinción geográfica general entre aquellos que hablaban lenguas celtas y lenguas germánicas en la época en que los romanos se extendían hacia el norte y el oeste. Herodoto decía que los *keltoi* vivían cerca de la cabecera del Danubio (es decir, en los Alpes, en lo que hoy es

Suiza) y los arqueólogos los han relacionado con la denominada cultura de La Tène. Ésta se descubrió en el extremo oriental del lago Neuchâtel, en Suiza, a principios de la primera guerra mundial. Las excavaciones revelaron una cultura predominantemente ligada a la madera: pilares de madera (acaso restos de casas), dos pasos elevados de madera y diversas herramientas y armas de bronce, hierro y madera. Varios objetos tenían patrones curvilineales que desde entonces se han convertido en el sello del arte de La Tène desde Europa central hasta Irlanda y los Pirineos.[1106]

Investigaciones antropológicas recientes han sugerido que la presencia misma de imperios poderosos cambia a los pueblos que ocupan sus márgenes. Para empezar, afirma Patrick Geary, los bárbaros formaban pequeñas comunidades que vivían en aldeas junto a los ríos, las costas o los claros de los bosques, desde el mar Negro hasta el mar del Norte.[1107] Había clanes, grupos que tenían el tabú del incesto y que se unían para defenderse. Tenían genealogías de los dioses y elegían jefes para determinadas ocasiones como la guerra («los emperadores de los barracones»).[1108] No pensaban en sí mismos como celtas, francos o alemanes hasta que el imperio les impuso esa identidad. (*Franci*, que significa «banda», y *allemanni*, que significa «todos los hombres», son palabras de origen germánico que los romanos sólo pudieron haber aprendido de los grupos mismos o de sus vecino).[1109] La idea de los antropólogos demuestra que, en términos muy generales, ante una amenaza, comunidades hasta el momento amorfas se ven obligadas a formar «tribus», grupos que se reúnen alrededor de un líder para defender sus reclamaciones territoriales.[1110] Hay algunas pruebas de que esto fue lo que ocurrió en los límites del imperio romano. Análisis de la cerámica, por ejemplo, evidencian que antes de la época de César las comunidades de Germania poseían una cerámica, unos ornamentos, unas herramientas y unas prácticas funerarias que, en términos generales, eran similares, pero que variaban considerablemente de una región (pequeña) a otra. (Los arqueólogos conocen a ésta como a la cultura Jastorf).[1111] En la época de la expansión romana, sin embargo, y durante los siguientes siglos, este patrón cambió, y tanto la cerámica como las prácticas funerarias se uniformaron para abarcar regiones más amplias. Al parecer, la presencia de una potencia imperial cerca

provocó, de hecho, la «solidificación» de las tribus en unidades más grandes y menos diversas. Hacia la época de las guerras de la Galia, a principios del siglo II, se habían desarrollado asentamientos más grandes, de los cuales Feddersen Wierde y Flögeln, ambos en la baja Sajonia, son casos bien estudiados. La arqueología también demuestra que los pueblos situados en los límites del imperio empezaron a imitar a los romanos en sus ritos funerarios al enterrar a sus hombres con sus armas e incluso sus espuelas.[1112]

Actualmente se han excavado unas tres docenas de yacimientos ubicados a lo largo de lo que fue la frontera del imperio romano, en un eje noroeste-sureste, a grandes rasgos delineado por el Rin y el Danubio.[1113] Estas investigaciones nos han proporcionado enormes cantidades de información sobre la organización social de los «bárbaros», sobre sus creencias, su arte y su pensamiento. Las descripciones que nos dejaron César (en el siglo I a. C.) y Tácito (hacia el año
100 d. C.)
son muy diferentes de las que encontramos en los autores del siglo III. Mientras los primeros describen grupos reducidos y tribales que habitan pequeñas localidades, los grupos del siglo III son más grandes y están mucho mejor organizados, esto es, son confederaciones de tribus. Los mismos romanos contribuyeron a dar origen a esto: entrenaron a los extranjeros como auxiliares en el ejército y el imperio creó una demanda de artículos que hizo que los centros provinciales se ampliaran para atender este mercado. Centros como Jakuszowice, Gudme y Himlingoje crecieron, si bien el más estudiado es Runder Berg, uno de los cincuenta fuertes situados en las cimas de las colinas a lo largo de la frontera del imperio en el suroeste de Germania que se conocen. Los testimonios arqueológicos muestran que el fuerte estuvo ocupado por un rey alemán y sus seguidores. Los talleres del fuerte no sólo fabricaban armas, sino adornos de bronce y oro, objetos labrados en hueso y dados. También abundan las piezas de cerámica y cristalería romanas, importadas de la Galia, al oeste del Rin y, por lo menos, a unos ciento cuarenta kilómetros de distancia.[1114]

Los celtas celebraban sus ritos en bosques sagrados o *nemetona*, pero no disponían de templos en los cuales albergar imágenes de sus deidades. Dio Casio escribió que los bretones tenían santuarios

dedicados a Andraste, la diosa de la victoria.[1115] «Estos bosques eran lugares pavorosos, a los que se tenía un respeto reverencial y en los que sólo se adentraban los sacerdotes».[1116] La reconstrucción de los lugares de culto que han sido encontrados en tierras germanas evidencia que éstos tuvieron como modelo los templos galorromanos. En Empel, en la orilla sur del río Maas, en Holanda, se han encontrado fíbulas metálicas y otros objetos que son indicio del culto a la deidad Hércules Magusenus, una combinación típica de las identidades romana e indígena. En estos santuarios se dejaban armas y material para equitación. El depositar objetos en el agua era otra variante en los rituales. En el nacimiento del Sena, en el oriente de Francia, hubo un emplazamiento, en el que se dejaron esculturas de madera de figuras humanas y de partes del cuerpo, dedicado a la diosa prerromana Sequana. Los pozos eran igualmente centros rituales.[1117] Entre los dioses venerados por los bárbaros estaban también Sirona, diosa de las fuentes termales y curativas (Moselle, en el Rin; Sul o Sulis en Bath, Inglaterra); Epona, diosa de los caballos celta; Nehalennia (en la costa holandesa del mar del Norte), diosa de la navegación; y las diosas madre, Matronae anfaniae y Matronae vacallinehae, en la región del Rin.[1118] En *Germania*, Tácito nos dice que los germanos sólo tenían tres estaciones: primavera, verano e invierno. En realidad, dividían el año en seis períodos de sesenta días o dobles meses. El año empezaba al comienzo del invierno con una festividad equivalente al Samhain celta.[1119] Las runas empezaron a aparecer en el siglo I o II d. C., y actualmente el consenso es que constituyeron un intento deliberado de crear un sistema de escritura comparable al alfabeto latino como consecuencia del contacto intercultural entre los bárbaros y los romanos.[1120]

Por tanto, un examen detenido de las evidencias arqueológicas nos lleva a concluir que, con una gran excepción, los bárbaros no aparecieron de la nada y que no se produjo ningún «choque de civilizaciones» repentino.

La excepción la constituyeron los hunos, una confederación nómada dirigida por un líder asiático que hacia finales del siglo IV ocupaba un área cercana al mar Negro. Los hunos eran «diferentes a cualquier otro pueblo que hubieran visto los romanos o sus vecinos».[1121] Todo lo relacionado con ellos —su estilo de vida, su

apariencia y, en especial, su forma de combatir— pareció terrible al Viejo Mundo y fue la llegada de los hunos, más que cualquier otra cosa, lo que cambió la forma en que los romanos y los bárbaros se pensaban a sí mismos. Estos nómadas de las estepas tenían que desplazarse constantemente para sobrevivir. Ayudados por su propio invento, el arco huno, que les permitía disparar mortales lluvias de flechas sin bajar del caballo, consiguieron el apoyo de muchas tribus, con lo que dejaron de ser una banda para convertirse en un ejército que subsistía con base en el pillaje. Salvo por el reinado de Atila
(444-453,
«el azote de Dios», pero cuyo nombre significa «papá» en gótico, lo que evidencia su diversidad étnica), los hunos nunca fueron un pueblo unido o centralizado, y se desintegraron después de unas cuantas generaciones. Pero, bárbaros entre los bárbaros, su intervención permitió a otras tribus aprovecharse del imperio que ellos había devastado.

Esta gente *era* más primitiva que los romanos: no tenían complejos sistemas políticos o jurídicos, no construían grandes obras arquitectónicas comunales, carecían de sistema educativo y, hasta donde sabemos, no dejaron obras literarias significativas. (El código jurídico más antiguo entre ellos, el código visigodo de Eurico, fue elaborado entre el 470 y el 480).[1122] Pero los invasores germanos fueron más flexibles y menos implacables de lo que algunas versiones afirman. Durante el siglo VI, las tribus, una por una, adoptaron el cristianismo, lo que tuvo una curiosa consecuencia. Se estableció entonces en Europa una división que nunca llegó a rectificarse por completo: una brecha nacional entre los pueblos latinos y germánicos, y una brecha social entre clérigos que hablaban latín y campesinos que hablaban dialectos.[1123] «Dado que los francos y los anglosajones estaban aprendiendo estas tradiciones [cristianas] como discípulos y no enseñándolas como maestros, los embargaba cierto sentimiento de inferioridad. Los escritores francos y germánicos tendrían que soportar las burlas de los latinos, que los tildaron de “bárbaros” a lo largo de toda la Edad Media».[1124] Eginardo, el biógrafo de Carlomagno, escribía en el año 830 que a él mismo se le había considerado «poco más que un bárbaro inexperto en la lengua romana». Esta división entre pueblos

latinos y germánicos, como hemos señalado, nunca sería extirpada por completo del modo de pensar europeo, y tampoco la noción, vinculada a ella, de que los primeros eran de algún modo más «cultivados» que los segundos. Con todo, la conversión de los francos y los sajones al cristianismo significó el último giro de esta historia en particular. Desde entonces, los bárbaros serían los herejes y los paganos. Su conversión creó el escenario para la batalla ideológica más despiadada de la baja Edad Media. Como tendremos ocasión de ver, el paganismo, aunque «derrotado», no había sido en realidad destruido.

Capítulo 11

EL LIBRO, HERIDO DE MUERTE: EL NACIMIENTO DEL ARTE CRISTIANO

Augusto, que era un hombre práctico, había limitado el avance del imperio romano, por un lado, hasta las orillas de tres grandes ríos —el Rin, el Danubio y el Éufrates— y, por otro, al cinturón desértico de África y Arabia. Pensaba que estas fronteras naturales dificultaban la expansión del imperio más allá de ellas pero que, al mismo tiempo, lo ayudaban a repeler a sus enemigos. A pesar de esto, hacia el siglo III surgió una amenaza creíble a lo largo de varias secciones de la frontera imperial a medida que cierto número de tribus hasta entonces asentadas fuera de las fronteras decidieron pasar a la ofensiva.[1125] Para esta época, en particular, la región del Rin había dejado de estar dividida en las pequeñas tribus descritas por Tácito en su famoso libro. Como explicamos en el capítulo anterior, esos clanes se unieron para formar grupos más grandes y desde el siglo III en adelante, la guerra en las fronteras persa y germánica fue, salvo por raras interrupciones, un acontecimiento constante. Una combinación de geografía y diplomacia hizo que el grueso de los ataques germanos estuviera dirigido al imperio occidental, mientras que el imperio oriental se vio menos afectado, en especial después de que, desde la década del 240, los ataques de los sasánidas lograran ser contenidos (allí, por ejemplo, el valor del dinero no cayó). Constantinopla, una fortaleza protegida por el mar, permaneció inexpugnable. Esto tendría incalculables consecuencias para la preservación de las ideas en los tiempos oscuros.[1126]

El gobierno imperial se desplazó primero a Milán, luego a Rávena (que era difícil de atacar por tierra y estaba abierta al mar).[1127] Los visigodos bloquearon Roma en tres ocasiones, y la tercera, en el 410, tomaron la ciudad, la saquearon y se llevaron como

rehén a la hermana del emperador, Gala Placidia. A comienzos del siglo V, Genserico, rey de los vándalos y los alanos, llegó a África, desde España, donde se habían atrincherado, y así nació el primer estado germánico en suelo romano.[1128] En los días de Augusto y Trajano, cuando la ciudad albergaba veintinueve bibliotecas públicas, Roma tenía una población de más de un millón de habitantes. Durante los sangrientos días de los que estamos hablando, la población se redujo a un mínimo de treinta mil y la ciudad «no tenía fondos para financiar las bibliotecas ni gente que las usara».[1129] La alteración del orden existente fue, como afirma Joseph Vogt, «indudablemente tremenda».[1130] A comienzos del siglo IV el bandolerismo había alcanzado tal punto que en algunas zonas se autorizó a la gente a portar armas para defenderse, siendo las provincias más afectadas las que sufrieron las invasiones germanas.[1131] Para entonces, muchos edificios públicos estaban en ruinas, los ciudadanos tenían prohibido cambiar de trabajo y se requerían permisos para ausentarse de las ciudades (la gente siempre estaba intentando marcharse para buscar trabajo en los campos). Desde finales del siglo V desaparecen los registros del senado. Los impuestos aumentaron una y otra vez. Se acuñó una nueva palabra, *Romania*, para describir la vida civilizada del mundo romano como algo distinto de la barbarie salvaje.[1132]

Como siempre, sin embargo, lo mejor es no exagerar. Buena parte de la aristocracia galorromana se las apañó para mantener su patrimonio intacto, incluso durante el período de ocupación germana. Los autores del siglo V consiguieron compilar obras que elogiaban a Roma y catalogaban sus logros. Según Joseph Vogt, los talleres de los alfareros y tejedores «parecen no haber sido muy afectados por el temporal». Avito inició al rey visigodo Teodorico I y sus hijos en la literatura latina y el derecho romano, y éstos lo agradecieron.[1133] Hay indicios de que en el antiguo imperio se aplicaba una doble legislación: la ley romana, para los romanos, y la ley borgoñona (con penas más leves), para los borgoñones.[1134] Esto era complicado y, en ocasiones, no hay duda, insatisfactorio. Pero no era un caos completo.

En el cuadro que hoy presentan los historiadores, los bárbaros hicieron tanto daño como les fue necesario para imponer su autoridad, aunque al mismo tiempo valoraban la superioridad de la

civilización romana o, al menos, de gran parte de ella. Por tanto, debemos ser cuidadosos al atribuir a los francos, vándalos, godos y demás la culpa por la pérdida del saber que indudablemente tuvo lugar en este período. Hay otras razones que la explican.

Esto nos lleva de vuelta al cristianismo. Como mencionamos antes, en la antigüedad la tolerancia religiosa había sido la regla más que la excepción, pero eso iba a cambiar debido a la animosidad que paganos y cristianos se tenían entre sí.[1135] Es importante que no pasemos por alto el cambio que la transformación del cristianismo en una religión estatal había provocado en las actitudes de los hombres. Había un abrumador deseo de «someterse a los nuevos poderes divinos que vinculaban a los hombres interiormente» y «una necesidad» de una revelación suprahumana. Debido a ello, los pensadores del período estaban mucho menos interesados en desvelar los secretos del universo físico (o se les había disuadido al respecto): «La tarea suprema del estudio cristiano era aprender y profundizar en las verdades de la revelación».[1136] Mientras el paganismo había impuesto muy pocas restricciones a los intelectuales romanos, el cristianismo se oponía activamente a la investigación científica. Según Ambrosio, obispo de Milán (374-397) en la época en la que esta ciudad se convirtió en capital del imperio, el estudio científico de los cielos podía abandonarse, pues, a fin de cuentas, «¿en qué contribuye a nuestra salvación?». Los romanos se habían sentido cómodos con la idea, surgida inicialmente en Grecia, de que la tierra era un globo. En su *Historia natural*, Plinio había escrito «que los seres humanos están distribuidos por toda la tierra, con sus pies apuntando hacia los del lado opuesto, y que el cielo es similar para todos ellos, y la tierra que pisan va hacia el centro en el mismo sentido desde cualquier dirección». Trescientos años después, Lactancio desafió esta concepción. «¿Hay alguien tan inconsciente como para creer que existen hombres cuyos pies están más arriba que sus cabezas?… ¿Que los cultivos y los árboles crecen al revés? ¿Que la lluvia, la nieve y el granizo caen hacia arriba en dirección a la tierra?».[1137] La opinión de Lactancio se convertiría en la doctrina aceptada hasta

el punto de que, en el 748, un sacerdote cristiano de nombre Virgilio fue condenado por herejía debido a que creía en las antípodas.

Toda la estructura del pensamiento cristiano fue en ocasiones hostil a las tradiciones paganas y clásicas. La retórica nos proporciona un ejemplo. Tradicionalmente, las palabras no podían separarse del individuo que las pronunciaba. Ello quizá nos parezca una obviedad, pero no es tan sencillo. Para la mentalidad cristiana, era Dios quien hablaba a través de sus predicadores. Esta concepción se fundaba en Pablo, quien insistía en el poder del espíritu: es el espíritu y no el individuo el que comunica la verdad. Un punto de vista que, en última instancia, negaba la capacidad de la filosofía y el pensamiento independiente en general para conocer e indagar la realidad.[1138] Gregorio de Nisa, uno de los padres de la Iglesia capadocios mencionados en el capítulo anterior, era como sus compañeros un gran orador que simpatizaba con la filosofía clásica; sin embargo, incluso él llegó a afirmar que: «La voz humana fue diseñada por una única razón: ser el umbral a través del cual los sentimientos del corazón, inspirados por el Espíritu Santo, se traducen de forma clara en la Palabra misma». De igual forma, el método dialéctico, personificado en Aristóteles, por ejemplo, fue prohibido: no se dialogaba con Dios. Fue en buena medida por esta razón por lo que, salvo las obras de lógica, los libros de Aristóteles desaparecieron del mundo occidental y sólo se conservaron gracias a los intérpretes árabes que los atesoraron. En Alejandría y Constantinopla, los estudiosos continuaron leyendo a Platón y Aristóteles pero, como señalamos antes, consideraban que su función era más la de custodiar el saber que la de ampliarlo con nuevas ideas. Además, como también anotamos, en el año 529 Justiniano clausuró la academia platónica en Atenas, cuya especulación filosófica, consideraba, se había convertido en una ayuda para los herejes y favorecía las disputas entre los cristianos. Muchos estudiosos se desplazaron entonces al este, primero a Edesa, una ciudad de Mesopotamia que albergaba varias escuelas célebres, y luego a Nisibis, al otro lado de la frontera persa, cuya universidad era considerada entonces la mejor de Asia. Fue así, explica Richard Rubenstein, como los árabes heredaron a Aristóteles y los tesoros de la ciencia griega. Los nestorianos, que eran famosos como

lingüistas, tradujeron buena parte de las obras científicas y médicas griegas al siríaco, que en aquella época era la lengua internacional de Siria y Mesopotamia.[1139]

La medicina nos proporciona aún más ejemplos de cómo el cristianismo contribuyó a *cerrar* la mente occidental. Los griegos no habían tenido mucho éxito en su búsqueda de curas para las enfermedades, pero habían introducido el método de la observación de síntomas y la idea de que la enfermedad era un proceso natural. En la Roma del siglo II d. C., Galeno había sostenido que un dios supremo había creado el cuerpo «con un propósito al que todas sus partes tendían».[1140] Esto se adecuaba de forma tan completa al pensamiento cristiano que, hacia el año 500, sus obras fueron reunidas en dieciséis volúmenes que se convirtieron en textos canónicos de la medicina occidental durante mil años. Un hecho que marcó el abandono de la aproximación científica a favor de la magia y los milagros. Se apeló a los poderes curativos de los manantiales y santuarios sagrados y la plaga se describió como un castigo enviado por Dios (aún pueden verse en Italia pinturas medievales en las que la pestilencia llega en flechas arrojadas desde el cielo por Dios, papel que coincide con el que había desempeñado mil años antes Apolo en el mundo homérico). Mientras Hipócrates había sostenido que la epilepsia era una enfermedad natural, en una fecha tan tardía como el siglo XIV encontramos que Juan de Gaddesden, un médico inglés, recomendaba curar la enfermedad leyendo el evangelio sobre el epiléptico al mismo tiempo que se colocaba a éste sobre él el pelo de un perro blanco. Juan Crisóstomo, discípulo entusiasta de Pablo, resume este enfoque a la perfección: «Domina tu propia razón, vacía tu mente de conocimientos seculares, para así proporcionarle terreno limpio para la recepción de las palabras divinas».[1141] Ahora bien, no se trataba sólo de indiferencia. Filastro de Brescia sugirió que el conocimiento empírico era en sí mismo una herejía. «Hay cierta herejía a propósito de los terremotos que sostiene que no ocurren por orden de Dios sino por la naturaleza misma de los elementos… Sin prestar atención al poder de Dios, [los herejes] suponen que es posible atribuir el movimiento de las fuerzas a los elementos de la naturaleza… al igual que ciertos filósofos necios que atribuyen esto a la naturaleza y desconocen el poder de Dios».[1142] Se informó de

muchísimos más milagros en el siglo VI que en el siglo III, y se restó valor a la idea misma de causalidad como proceso natural.

En algunos sectores del cristianismo incluso se llegó a sospechar profundamente de los libros y los textos escritos, que podían estar repletos de errores y recoger transacciones con el mundo de lo oculto. En el relato que el historiador pagano Amiano Marcelino nos dejó de las acciones de Valente, el emperador oriental del siglo IV que organizó una persecución de las prácticas paganas, leemos que «en todas las provincias orientales, los propietarios de libros, temerosos de correr un destino similar, quemaban sus bibliotecas, tan grande era el terror que se había apoderado de todos».[1143] Su editor comentaba que «Valente redujo en gran medida nuestro conocimiento de los autores antiguos y, en particular, de los filósofos». Varios observadores señalan que los libros dejaron de circular y que el estudio se convirtió cada vez más en un dominio exclusivamente eclesiástico.[1144] En Alejandría alguien advirtió que «la filosofía y la cultura viven actualmente su momento de más horrible desolación». Edward Gibbon cuenta un relato según el cual el obispo Teófilo permitió que la biblioteca de la ciudad fuera asaltada y anota que «casi veinte años después, el aspecto de los anaqueles vacíos motivaba la indignación y el pesar de todo aquel cuya mente no estuviera completamente ensombrecida por el prejuicio religioso». Basilio de Cesarea lamentaba la forma en que la discusión se había atrofiado en su ciudad natal. «Ya no celebramos reuniones ni debates ni encuentros de hombres sabios en el ágora, ya no tenemos nada de lo que en otro tiempo hizo a nuestra ciudad famosa».[1145] Charles Freeman nos dice que a finales del siglo VI, cuando Isidoro de Sevilla empezó a reunir su colección de *Etimologías*, un compendio de conocimientos sagrados y seculares, ya era difícil localizar los textos de autores clásicos, a pesar de que en su caso, como veremos, Isidoro contaba con una biblioteca propia. «Los autores eran», dice, «como colinas azules en el horizonte y resultaba difícil incluso ordenarlos cronológicamente».

Según Luciano Canfora, para mediados del siglo IV prácticamente no había libros en Roma. Nuestras famosas veintinueve bibliotecas públicas habían cerrado por una razón u otra. En Alejandría, en el año 391, el arzobispo cristiano había destruido la gran biblioteca del templo de Serapis, sólo por debajo

del Mouseion en tamaño y prestigio. El Mouseion sobrevivió por el momento debido en buena medida a que al parecer se convirtió en depósito de textos sagrados cristianos: pergaminos mal copiados y «plagados de errores» a medida que el griego iba convirtiéndose cada vez más en una legua extranjera. Sin embargo, cuando los árabes conquistaron la ciudad, justo antes de la Navidad del año 640, el principal bibliotecario del Mouseion rogó al conquistador, Amr ibn-al-As, que se apiadara de la biblioteca. El jefe árabe transmitió la solicitud al califa, quien comentó: «Si su contenido está conforme al libro de Alá, podemos prescindir de ellos, pues en tal caso el libro de Alá es suficiente. Por otro lado, si contienen asuntos que no se corresponden con el libro de Alá, no hay necesidad de preservarlos. Por tanto, seguid adelante y destruidlos todos».[1146] De esta forma, los libros se distribuyeron en los baños públicos para ser utilizados como combustible en las estufas. Los rollos calentaron las aguas de los baños de Alejandría durante seis meses. Sólo las obras de Aristóteles se salvaron de las llamas.

El papado tenía una biblioteca o, en principio, al menos un archivo, que al parecer sobrevivió intacto (en general, y por razones obvias, las bibliotecas cristianas sobrevivieron mejor que las bibliotecas no cristianas). Ésta había sido creada por Dámaso I (366-384), que la instaló en la iglesia de San Lorenzo, que había hecho construir en su propiedad familiar, en un lugar cercano al que hoy ocupa la cancillería. Posteriormente, se la trasladó al palacio de Letrán, donde estaban las oficinas papales. Con el tiempo, se fueron acumulando allí biblias, manuales y escritos de autores cristianos, muchos de ellos heréticos. En una habitación del palacio, se encuentra un mural del siglo VII, probablemente, que muestra a Agustín sentado frente a un libro con un rollo en una mano. Se cree que este recinto albergaba la biblioteca papal original.[1147]

Otra biblioteca antigua era la de Sevilla, ésta pertenecía a Isidoro, obispo de la ciudad desde los años 600 a 636 y autor de las *Etimologías* mencionadas. Además de textos cristianos, esta biblioteca sin duda incluía muchas obras seculares, y ello a pesar de que el obispo pensaba que éstas no eran lectura apropiada para sus monjes.[1148] Los libros de Isidoro desaparecieron, pero sabemos qué había en su biblioteca porque compuso una serie de versos que

colgó en puertas y anaqueles. Los primeros versos son bastante claros: «Hay aquí multitud de libros, sagrados y seculares». Otros versos nos permiten saber que, entre los autores cristianos, poseía obras de Orígenes, Eusebio, Crisóstomo, Ambrosio, Agustín y Jerónimo, mientras que entre los seculares se contaban Paulo (poesía), Cayo (derecho), Hipócrates y Galeno (medicina).

Sin embargo, las escuelas clásicas de la antigüedad fueron cerrando una a una (Justiniano, recordemos, cerró la academia ateniense en el 529), por lo que para mediados del siglo VI sólo las de Constantinopla y Alejandría se mantenían. El cierre de las escuelas estuvo acompañado por una reducción del abanico de obras leídas. «Después del siglo III se hace cada vez menos común encontrar a hombres educados que posean conocimientos de textos que no hayan llegado hasta el mundo moderno».[1149] En la actualidad, los estudiosos creen que esto evidencia una situación en la que un maestro eminente (Eugenio es un candidato) elaboró un programa de estudios que resultó tan efectivo que todas las demás escuelas lo copiaron. «Con el declive general de la cultura y el empobrecimiento del imperio ningún texto fuera del abanico propuesto se leyó y copió con la frecuencia necesaria para garantizar su supervivencia».[1150] Por ejemplo, se seleccionaron siete tragedias de Esquilo y siete de Sófocles, y ésas son todas las que conocemos.

Hacia finales del siglo VI la decadencia del estudio y la cultura era ya grave. Las únicas instituciones educativas clave en la parte más importante del imperio eran la universidad imperial en Constantinopla, fundada hacia el año 425, y una academia clerical dirigida por el patriarcado. Para esta fecha la escuela de Alejandría había quedado aislada. Y antes de que la situación mejorara, surgió una controversia tristemente célebre sobre la veneración de las imágenes (a la que volveremos más adelante en este mismo capítulo). Durante tres siglos —desde mediados del siglo VI hasta mediados del siglo IX, la auténtica edad oscura— no hay testimonios del estudio de los clásicos y difícilmente educación de algún tipo. Muy pocos manuscritos de cualquier clase de este período sobreviven.

Las pocas escuelas de la época estaban localizadas en Atenas, Éfeso, Esmirna, Pérgamo, Alejandría, Gaza y Beirut. Esta última y la

de Antioquía fueron devastadas por terremotos en el siglo VI, y Antioquía, además, tuvo que padecer el saqueo de los persas en el año 540. Por tanto, no podemos afirmar que la decadencia del estudio, que ya era bastante pronunciada en el siglo VI, se debiera sólo a una razón en particular: los desastres naturales, las invasiones bárbaras, el triunfo del cristianismo, el auge de los árabes, todos estos elementos contribuyeron a ello. Pero hacia finales del siglo VI los síntomas de vida literaria son cada vez más escasos. El conocimiento del griego, por ejemplo, decayó hasta casi desaparecer. Aunque Constantinopla nunca había sido una ciudad completamente bilingüe, el latín y el griego siempre se habían entendido allí (el griego era, por ejemplo, la primera lengua de Justiniano). La prueba más famosa de esta situación lo encontramos en una carta del papa Gregorio Magno, que en el año 597 afirma que en Constantinopla «es imposible obtener una traducción satisfactoria».[1151] Y aunque la era de Justiniano (527-565) fue en muchos sentidos esplendorosa, hay indicios de que la producción de libros ya había empezado a decaer durante su reinado. Ciertamente el aislamiento progresivo de los mundos griego y latino fue un acontecimiento crucial. Hacia el siglo VI prácticamente ningún estudioso occidental era capaz de entender el griego.

Para el libro, y para el estudio, ésta fue una experiencia terrible, pero no, como veremos, una decadencia terminal. Una de las razones para ello es que en Bizancio se realizó un esfuerzo decidido para preservar los clásicos. En una comunicación dirigida al emperador Constancio el 1 de enero de 357, el erudito bizantino Temistio (*c*. 317-*c*. 388) esbozó un plan «para garantizar la supervivencia de la literatura antigua».[1152] Temistio, hombre de gran perspicacia, advirtió que la creación de un *scriptorium* dedicado a «la producción de nuevas copias de los clásicos», cuya supervivencia se creía amenazada por la desatención, convertiría a Constantinopla en un centro de cultura literaria. Los autores que más necesitaban de esta protección eran, especificaba, Platón, Aristóteles, Demóstenes, Isócrates y Tucídides. «Pero», continuaba

Temistio, «los sucesores de Homero y Hesíodo, y filósofos como Crisipo, Zenón y Cleantes, junto con todo un abanico de otros autores, no circulan comúnmente y sus textos se salvarán así del olvido».[1153] En el año 372 el prefecto de la ciudad, Clearco, promulgó una orden para que se nombraran cuatro escribas que supieran griego y tres que supieran latín «para encargarse de la transcripción y reparación de libros».[1154] Habían pasado quince años desde que Temistio había tenido la idea, pero al menos por fin se puso en práctica.

Otra forma en la que las ideas clásicas finalmente sobrevivieron a este período fue a través de un conjunto de escritores (enciclopedistas, principalmente) a quienes se conoce como «los transmisores latinos», quienes mantuvieron vivo el pensamiento clásico (o al menos los textos en los que éste se expresa) con lo que construyeron un puente entre el siglo IV y el renacimiento carolingio que tendría lugar cuatrocientos años después. Su trabajo ha sido estudiado, entre otros, por Marcia Colish.

El primero de estos transmisores fue Marciano Capela, un contemporáneo de Agustín y como él originario del norte de África. Capela probablemente fue cristiano, pero la religión no aparece mencionada en sus escritos. Su principal obra tiene un título extraño: *De nuptiis Philologiae et Mercurii* (Las bodas de Filología y Mercurio). La estructura y el texto del libro no son menos extraños, pero es un ensayo muy legible, y evidencia que él, al menos, pensaba que las siete artes liberales estaban amenazadas en su época y era necesario preservarlas.[1155] Las artes liberales eran siete, y no nueve, en parte debido a la Biblia, que en Proverbios dice: «La Sabiduría ha edificado una casa, ha labrado sus siete columnas». Pero Marciano omitió la medicina y las leyes (y tras él las facultades de artes de las universidades medievales, y también algunos colegios universitarios de artes liberales modernos) porque no eran «liberales» sino que estaban relacionadas con cosas «terrenales».[1156] *Las bodas* tienen lugar en el monte Olimpo e, inicialmente, Mercurio es el centro de atención. Tras haber pasado tanto tiempo dedicado a ser el mensajero de los dioses en sus peleas y, en particular, sus aventuras amorosas, Mercurio decide buscar una esposa. Se le presenta a Filología, el arte del lenguaje, y el encuentro resulta un éxito. Los demás dioses acceden a conceder el

estatus divino a Filología y después la pareja contrae matrimonio. Apolo anuncia entonces que Mercurio presentará a su esposa su regalo de bodas: siete sirvientes. «Estos sirvientes resultan ser las siete artes liberales». A continuación todas las artes se presentan a sí mismas, cada una luciendo un atuendo adecuado a su carácter. La Gramática, por ejemplo, es una anciana de pelo gris que porta un cuchillo y una lima, «con los que extirpa los barbarismos y pule los bordes de las frases torpes». La Retórica es más alta y joven y muchísimo más hermosa, «cuyo colorido traje exhibe todas las flores de la retórica…».[1157] Los argumentos expuestos por Marciano se basan en los griegos: Aristóteles, Euclides Ptolomeo. Aunque extravagante, *Las bodas de Filología y Mercurio* fue una obra muy popular y contribuyó a mantener vivos los elementos básicos del pensamiento griego.

Boecio, el segundo de los transmisores, escribió su obra más famosa, *La consolación de la Filosofía* mientras estaba encarcelado, esperando ser ejecutado, así que no tenía una biblioteca de referencia en la cual apoyarse y tuvo que contar con lo que ya tenía en la cabeza. Ahora bien, antes de caer en desgracia, había emprendido la tarea de traducir las obras completas de Platón y Aristóteles al latín. Su muerte prematura le impidió completar esta empresa, pero su traducción de la *Lógica* de Aristóteles fue el único texto del gran filósofo con el que contó Occidente durante los primeros años de la Edad Media, con lo que se garantizó la conservación de al menos una pequeña parte del pensamiento clásico. Al mismo tiempo, la certeza que tenía Boecio de que su traducción era necesaria confirma la idea de que estaba convencido de la importancia de Platón y Aristóteles y, también, que en su época estos autores se enseñaban poco.

El libro que escribió en la cárcel, *La consolación*, consiste en un elegante diálogo entre Boecio y la Filosofía, personificada como una mujer, y su tema lo convirtió en un éxito inmediato: ¿por qué sufre un hombre justo? La Filosofía es un personaje extraordinario: su cabeza toca las nubes y su vestido de estilo griego estaba decorado en la parte inferior con la letra Π (*pi*) y en la superior con la letra Θ (*theta*), iniciales que aluden, respectivamente, a los saberes prácticos y teóricos. Para empezar ahuyenta a todas las demás musas en las que Boecio había buscado antes consuelo.

Casiodoro fue contemporáneo de Boecio y, al igual que él, ocupó un alto cargo en el gobierno del rey ostrogodo Teodorico. Y, como a Boecio, también le preocupaba el declive de los estudios griegos en Occidente. (No obstante, a diferencia de Boecio, Casiodoro vivió hasta una edad avanzada).[1158] Su idea inicial fue la fundación de una universidad cristiana en Roma. Para lo cual acudió al papa, pero dado el malestar político de la época, su petición fue rechazada. Casiodoro se interesó entonces por el creciente movimiento monástico. Con su propio dinero, fundó (en Vivario, al sur de Italia) el primer monasterio que se convirtió en centro de estudio, una opción que con el paso de los siglos muchos otros monasterios imitarían. Allí Casiodoro reunió manuscritos, tanto de autores cristianos como seculares, y trabajó como director de la escuela durante el resto de su vida. Casiodoro compartía los prejuicios básicos de su época, lo que significa que las principales áreas de estudio eran la teología, la historia eclesiástica y la exégesis bíblica, pero también creía que, antes de ello, los estudiosos necesitaban un conocimiento apropiado de las artes liberales. Por tanto, diseñó una especie de programa básico del «conocimiento universal», que se convirtió en su principal obra como transmisor de la cultura clásica, los *Fundamentos de las lecturas divinas y humanas*, al que agregó una bibliografía de textos clásicos que consideraba importantes para la formación de los monjes.[1159] Además de identificar los títulos que éstos debían leer, Casiodoro esbozó la historia de cada una de las artes liberales, donde incluyó incluso a autores que, pese a estar desfasados para entonces, habían sido importantes en su momento. Este conjunto de ideas se convirtió en la base del currículo de las escuelas monásticas durante la Edad Media, lo que hizo necesaria la producción de más copias de los textos clásicos que, se esperaba, los estudiantes debían leer. Por tanto, gracias a Casiodoro los monasterios empezaron a copiar determinados textos clásicos, una práctica que también ayudaría a convertirlos en centros de conocimiento. Casiodoro, por su parte, escribió un libro de ortografía, lo que por lo general se considera una prueba de que, además de la decadencia de los estudios griegos, había en la época un descenso en la alfabetización latina.

Ya nos hemos encontrado antes con Isidoro, obispo de Sevilla a

comienzos del siglo VII, y también con su obra más importante para la transmisión de las ideas clásicas, las *Etimologías*, cuyo título evidencia su concepción (no infrecuente en una época fascinada por los símbolos y las alegorías) de que el camino hacia el conocimiento pasaba por conocer las palabras y sus orígenes. En este trabajo cometió muchísimos errores (que las palabras tengan orígenes similares no significa necesariamente que los objetos o ideas que representan tengan igualmente una relación en común), pero su amplitud es extraordinaria y, además de los temas cristianos, la obra se ocupa de la biología, la botánica, la filología, la astronomía, el derecho, los monstruos, las piedras y metales, la guerra, los juegos, la construcción naval y la arquitectura, entre otras materias. El gusto y placer con el que desarrolló su labor es, según Marcia Colish, indicio de su convicción de «que si armado con su amplísimo conocimiento, y las armas que le proporcionaban las tijeras y la goma, no salvaba la cultura, ningún otro lo haría». A pesar de sus defectos, en la alta Edad Media las *Etimologías* se convirtieron en la obra de referencia estándar. (Como ha señalado Charles Freeman, «referencia» es la palabra clave. «Hasta los siglos XII o XIII tenemos pocas pruebas de que estos textos hayan desempeñado alguna función de carácter edificante»).[1160]

El historiador Norman Cantor sostiene que los transmisores no fueron ni pensadores originales ni maestros del lenguaje, sino maestros de escuela y autores de manuales. No obstante, dados los peligros de la época y la actitud de muchos cristianos hacia el pensamiento clásico y pagano, quizá fue una suerte que los transmisores tuvieran precisamente las virtudes necesarias para serlo. Gracias a ellos, la tradición clásica (o una proporción de los textos clásicos) se mantuvo viva.

A pesar del hecho de que la verdadera edad oscura, desde el punto de vista de una historia de las ideas, se extiende desde mediados del siglo VI hasta mediados del siglo IX, hubo dos importantes cambios para la historia del libro que tuvieron lugar durante este período. Uno, lo constituyó la llegada desde Oriente de un nuevo material de escritura: el papel. Este se convertiría en una alternativa al papiro hacia finales del siglo VIII, cuando se cree que los árabes conocieron

el secreto a través de prisioneros de guerra chinos capturados en la batalla de Tales, en el año 751.[1161] Aunque ciertos papiros egipcios posteriores tienen pequeños pedazos del nuevo material, se considera que el libro griego enteramente escrito en papel más antiguo que se conserva es un famoso códice de la Biblioteca Vaticana (Vat. Gr. 2200) que se suele datar hacia el año 800.[1162] El papiro todavía se utilizaba en Europa occidental en el siglo XI, pero aun así el uso del papel se propagó y popularizó con bastante rapidez, quizá por el hecho de que los árabes controlaban la producción de papiro en Egipto y el que dejaban salir era de menor calidad. En un principio los bizantinos importaban papel árabe, pero para el siglo XIII ya había una floreciente industria papelera en Italia.

Más o menos en la misma época, hubo una segunda innovación que también redujo la cantidad de papel o papiros necesarios para hacer los libros. Se trata de un cambio trascendental que afectó al tipo de escritura que era de uso común. Tradicionalmente, la escritura uncial, compuesta en su totalidad de lo que nosotros llamamos mayúsculas, era bastante grande. Aunque en términos técnicos los escribas estaban en condiciones de escribir estas letras en tamaño más pequeño, en la práctica esto no parece haber ocurrido con frecuencia, lo que hacía los libros particularmente costosos cuando se usaba pergamino, que, como nos recuerda N. G. Wilson, sólo podía producirse sacrificando animales.[1163] Para ahorrar, el pergamino se reutilizaba a menudo. Un pergamino con más de un texto en él se conoce como palimpsesto, palabra que proviene del griego *palin psao*, «lo aliso de nuevo». Algunos autores, por ejemplo Salustio y ciertos escritos de Cicerón, se conocen sólo gracias a que se conservaron en palimpsestos mal borrados. A comienzos del siglo IX se realizaron varios experimentos en lo que ahora conocemos como letras minúsculas, pero en su mayoría eran de difícil lectura. Sin embargo, el primer libro datado con precisión escrito en una letra cursiva minúscula clara y realizada con maestría son los evangelios Uspenskij, libro llamado así en honor del archimandrita Porfirio Uspenskij, que se hizo con él en una de sus visitas a los monasterios de Levante. Fue producido en el año 835.[1164]

Además de que la fecha en que se inventó esta nueva escritura es incierta, el lugar en el que esto ocurrió también se desconoce, aunque una hipótesis verosímil es que haya sido desarrollada en el monasterio Stoudios en Constantinopla (una hoja de los evangelios Uspenskij recoge los obituarios de ciertos miembros de la comunidad, algunos de los cuales, se sabe, fueron expertos calígrafos). Desde 850 en adelante, era muy probable que se utilizara este nuevo tipo de escritura cada vez que se necesitaba una copia de un texto literario; y después del año 950 los libros escritos sólo en mayúsculas prácticamente desaparecen.[1165] La nueva caligrafía fue importantísima para la preservación de los textos antiguos: ahora era posible disponer un mayor número de palabras en la página y ello hizo que los costes se redujeran. En adición a esto, las ligaduras entre las letras (que empezaron con la e, la f, la r y la t) hacían que escribir fuera mucho más rápido. Otras mejoras incluyeron los acentos y los espíritus y los comienzos de lo que hoy denominamos puntuación. Estas señales no se usaron de forma regular ni estaban estandarizadas, pero se había dado un primer paso.[1166] Por la misma época, esto es, a finales del siglo IX, los escribas empezaron a marcar la separación de las palabras, y una guía en el uso de acentos y puntuación se convirtió en parte regular de la producción de libros, al menos en el monasterio de Stoudios. Las abreviaturas eran comunes:
p’
(= *post*), (= *con*), liº (= *libro*). El signo de interrogación (?) surgió en esta época, aunque Bernhard Bischoff ha encontrado diez formas distintas de él; el número trescientos podía escribirse iii^{c} y se inventaron nuevas letras: y , por ejemplo.

Paralelamente a esto, hacia el año 860, Bardas, el emperador segundo, revivió la universidad imperial de Constantinopla, que había desaparecido en los siglos precedentes. La escuela que fundó fue dirigida por León el Filósofo, junto con Teodoro el Geómetra, Teodigio el Astrónomo y Cometas, un filólogo. Actualmente sabemos que algunos manuscritos antiguos sólo sobrevivieron en copias únicas y, hasta cierto punto, la escuela fundada por Bardas se convirtió en el depósito oficial de estos preciados objetos.[1167] Todos éstos eran textos que habían sido escritos empleando la letra uncial y los académicos del siglo IX emprendieron la tarea de

transliterarlos usando las nuevas minúsculas. Como afirman Reynolds y Wilson: «Si la literatura griega puede leerse aún es en gran medida gracias a su trabajo, pues el texto actual de casi todos los autores depende en última instancia de uno o más libros escritos en esta época, o poco después, utilizando letras minúsculas, de los que se derivan todas las copias posteriores».[1168]

Debemos también a los estudiosos bizantinos de mediados del siglo IX el saber hoy, no sólo qué se salvó, sino incluso qué se perdió. Cierto número de estudiosos, entre los que destaca Focio (*c.* 810-*c.* 893), anotaron los libros que habían leído o, al menos, de los que tenían noticias, y estas listas mencionan muchas obras de cuya existencia sólo sabemos gracias a ellas. Por ejemplo, en el año 855, antes de partir a un largo y peligroso viaje, posiblemente para intercambiar prisioneros de guerra con los árabes, Focio escribió a su hermano Tarasio un resumen de los libros que había leído durante un largo período de tiempo. Algunas descripciones no tenían más de dos renglones, pero otras eran más largas. El texto recibe el nombre de *Biblioteca* y contiene doscientas ochenta entradas, llamadas códices, cada una de las cuales se refiere a un texto que poseía. De esta forma conocemos una amplia selección de obras paganas y cristianas.

Focio nació hacia 810 en el seno de una familia acomodada, culta y bien relacionada que era iconódula. Durante la persecución de los iconódulos que tuvo lugar en el año
832-833
(comentada más adelante en este mismo capítulo), la familia de Focio tuvo que marcharse al exilio, donde sus padres murieron. Cuando los iconódulos recuperaron su influencia en Constantinopla, en la década de 840, Focio y su hermano pudieron regresar y ambos alcanzaron un alto rango en el gobierno. (Bardas fue uno de los que ascendieron a Focio). Pese a su agitada carrera, Focio sacó tiempo para escribir. No es claro cuándo terminó su *Biblioteca* (lo hizo en algún momento entre los años 838 y 875), pero la obra parece haber sido concebida desde el principio como un compendio de sus lecturas, algo que evidencia el título que él mismo le dio: *Inventario y enumeración de los libros que hemos leído, de los cuales nuestro querido hermano Tarasio solicitó un análisis general*.[1169] Entre las doscientas ochenta obras reseñadas en el libro no se incluyen

aquellas que un bizantino educado (como su hermano) debía conocer y por ello no aparecen mencionados Homero, Hesíodo o los grandes trágicos griegos; como hemos señalado, su principal interés reside actualmente en los títulos que menciona y hoy se consideran perdidos: cuarenta y dos en total.

Entre las obras perdidas se encuentra una biografía de Alejandro compuesta por un tal Amintano (un libro dedicado a Marco Aurelio); una *Colección de maravillas* de Alejandro de Mindo (esta obra, afirma Warren Treadgold en su estudio sobre Focio, pertenece al género de la «paradoxografía»); una obra titulada *Para Orígenes* de un autor anónimo del siglo IV; *Animales maravillosos* de Damascio de Damasco (458-533, aproximadamente); *Sobre las palabras difíciles en Platón* de Boeto (siglo I o II); un libro de medicina de Dionisio de Egea (siglo I o III); una vida de Pitágoras de autor anónimo escrita en el siglo I o II a. C.; y *Sobre san Pablo* de Juan Crisóstomo. Además de los cuarenta y dos libros totalmente perdidos, hay ochenta y un obras adicionales que sólo se conocen a través de la obra de Focio. Lo que significa que de los doscientos ochenta títulos, un total de ciento veintitrés (un 44 por 100) se perdieron. Una estadística demoledora.

Como hemos anotado, entre mediados del siglo VI y mediados del siglo IX pocos fueron los logros en el ámbito del estudio académico. Que este período es la verdadera edad oscura es algo que corrobora el destino de las ciudades de Bizancio, ciudades que eran centros de la vida intelectual y contaban con teatros, baños, hipódromos y talleres de artesanías. Hasta el siglo V, el imperio bizantino era un conjunto de espléndidas ciudades; un manual ofrece un listado de más de novecientas, aunque, como sostiene Cyril Mango, para la época de Justiniano (527-565) ese número se habría por lo menos doblado. Muchas de éstas habían sido diseñadas siguiendo el estilo romano de calles regulares, dos avenidas principales, el *cardo* y el *decumanus*, que se cruzan en ángulo recto y se extienden hasta las puertas de la ciudad

(las ciudades eran recintos amurallados, en previsión del ataque de los bárbaros). Las avenidas eran amplias y tenían columnatas donde se ubicaban las tiendas. De acuerdo con nuestros estándares, eran pequeñas: Nicea, por ejemplo, tenía mil quinientos metros de norte a sur y de este a oeste. La población media de una ciudad de provincias bizantina estaría entre los cinco mil y los veinte mil habitantes, mientras que Antioquía tenía unos doscientos mil y Constantinopla la mitad de eso.[1170]

Sin embargo, una consecuencia de los ataques bárbaros fue la caída, una tras otra, de estas ciudades. Desde Siria hasta los Balcanes, Pérgamo, Escitópolis, Singidunum (Belgrado) y Serdica (Sofía) fueron todas o bien destruidas o su población se desvaneció. La plaga, los terremotos y otros desastres naturales contribuyeron a empeorar la situación creada por la violencia crónica. El geógrafo árabe Ibn Khordadhben (*c.* 840) señala que en su época había sólo cinco ciudades en Asia Menor: Éfeso, Nicea, Amorio, Ancira y Samala; a las que podría añadirse un puñado de fortalezas. El número de monedas de bronce en circulación cayó de forma abrupta y, según Cyril Mango, en Stobi, en los Balcanes, no se han encontrado monedas posteriores al siglo VII.[1171]

Aunque Constantinopla constituye la excepción a este panorama, no fue inmune a los desastres de la época. Tenemos casi la certeza de que su población alcanzó su máximo punto hacia el año 500, después de lo cual la ciudad fue golpeada por la plaga, lo que redujo el número de habitantes. Este descenso duró mucho tiempo y no alcanzó su punto más bajo hasta 750 aproximadamente. En el año 740, cuando las murallas de la ciudad fueron devastadas por un terremoto, la población local carecía de los recursos necesarios para reconstruirlas y tras la plaga de 747 el emperador buscó elevar nuevamente la población con inmigrantes procedentes de las islas del Egeo. Incluso así, un libro de viajes del año 760 se refiere a la ciudad como «abandonada y en ruinas».[1172] Sólo se aprecia una recuperación sostenida desde finales del siglo VIII.

Aunque importante para cualquier historia de las ideas, el arte cristiano producido en el imperio bizantino es, sin embargo, muy diferente de las concepciones artísticas posteriores. Desde Giotto en

adelante, el arte europeo no es únicamente una sucesión de formas cambiantes sino de *artistas*, individuos identificables que realizan innovaciones, tienen ideas propias e influyen en quienes les suceden como ellos fueron influidos por sus predecesores. En Bizancio, en cambio, los artistas eran considerados artesanos y poco más. (Sólo conocemos el nombre de un pintor bizantino, «Teófanes el Griego», activo en Rusia a finales del siglo XIV y comienzos del siglo XV). Lo mismo puede decirse de la arquitectura: sabemos que Antemio e Isidoro construyeron para Justiniano la iglesia de Santa Sofía en Constantinopla, pero eso es todo. Además, como el arte bizantino evolucionó de forma tan lenta su datación es prácticamente imposible. No obstante, ello no reduce su importancia, ya que es el primer arte cristiano plenamente desarrollado, el primero que creó una iconografía para representar las ideas cristianas.

En vista de lo que ocurriría luego, es importante empezar señalando que nada indica que Jesús hubiera manifestado que las imágenes figurativas le ofendían.[1173] No obstante, para los cristianos primitivos las artes visuales tenían mucha menor importancia que la escritura y, por tanto, nunca desarrollaron un programa de símbolos e imágenes. Cuando Diocleciano perseguía a los cristianos en 303, la iglesia de éstos en Cirta contenía escrituras, cálices y candelabros de bronce, pero no se menciona que hubiera altar. De hecho, antes del siglo II no hay nada que pueda denominarse arte cristiano. A pesar de la actitud neutral de Jesús, muchos de los primeros cristianos, quizá por influencia del judaísmo, no concebían la posibilidad de un arte visual de carácter religioso. Clemente, obispo de Alejandría en el siglo III, señaló a los fieles que aunque los cristianos tenían prohibido hacer ídolos como los que veneraban los paganos, sí se les permitía hacer signos (como el pez o la barca) para indicar propiedad o como firma. La paloma era un símbolo del cristiano en el mundo, siguiendo a Mateo 10,16: «Mirad que yo os envío como ovejas en medio de lobos. Sed pues, prudentes, como las serpientes y sencillos como las palomas».

El arte bizantino «es el arte del último imperio romano adaptado a las necesidades de la Iglesia».[1174] El primer florecimiento auténtico tuvo lugar en la época de la conversión de Constantino, cuando se ordenó la construcción de una verdadera avalancha de iglesias espléndidas. Antes del siglo IV no hay nada que pueda

considerarse arquitectura cristiana. Los primeros cristianos usaron cualquier estructura que les resultaba conveniente, lo que denominaban *domus ecclesiae*, para acoger a la iglesia (comunidad). Las primeras iglesias, que aún es posible apreciar en el Mediterráneo oriental, adoptaron una forma similar a la usada por los paganos: la basílica, un recinto rectangular, provisto de columnas, con un *bema* elevado en un extremo. *Basílica* es una palabra de origen griego que significaba simplemente salón grande y fue empleada por primera vez por los cristianos para designar las siete iglesias de Roma establecidas por Constantino.[1175]

Pero las primeras catacumbas de Roma, y la antiquísima capilla de Dura-Europos, sobre el Éufrates, evidencian que aun antes de Constantino los cristianos habían desarrollado ciertas tradiciones visuales, posiblemente inspiradas en una antigua versión ilustrada de la Septuaginta. Éstas eran escenas del Antiguo Testamento como la caída del hombre, el sacrificio de Isaac y el paso del mar Rojo; aunque uno de los motivos favoritos parece haber sido la historia de Jonás, tragado por un pez durante tres días antes de volver a ser depositado en la orilla. Los cristianos advertían en ella ecos del bautismo y la resurrección. En las primeras representaciones de Jesús, éste aparece joven y sin barba; el nimbo o aureola no aparecerá hasta el siglo IV.[1176] Los primeros ejemplos de una representación del ciclo del Nuevo Testamento los encontramos en un contexto monumental en la iglesia de San Apolinar Nuevo, en Ravena, aproximadamente del año 500, y en un manuscrito ilustrado en el *Codex Rossanensis* (en la actualidad en París) y el *Rabula Codex* siríaco (en la actualidad en Florencia), algo posteriores, aunque ambos respaldan la idea de que para comienzos del siglo VI ya existía una iconografía establecida (autorizada). Algunos de estos códices eran lujosos (Jerónimo se refiere a ellos de forma despectiva como «códices púrpura») y es probable que hubieran sido concebidos no como textos para ser leídos sino como objetos para uso ritual.

Otra característica que el primer arte cristiano absorbió de la Roma imperial fue la parafernalia de la corte. Como señala Lawrence Nees, «al menos en términos iconográficos se tiene la tentación de hablar de una "conversión del cristianismo" al referirnos a su adopción de todo un conjunto de concepciones

romanas y, específicamente, imperiales».[1177] Las decoraciones se volvieron más espectaculares, la púrpura imperial se usó cada vez con más frecuencia en las figuras santas y los personajes importantes se representaban más grandes que el resto, a menudo más grandes que a tamaño natural. En el mausoleo de Gala Placidia en Ravena, Jesús ya no aparece ataviado como un pastor sino «cubierto con una túnica púrpura con rayas doradas» (Jesús Pantocrátor, «señor de todo»). Otras imágenes, también en Ravena, lo muestran siendo aclamado por sus apóstoles como un emperador que es homenajeado por sus súbditos.[1178] «De principios del siglo IV en adelante, la imagen del Dios cristiano entronizado se convierte repentinamente en un elemento central de la iconografía cristiana»; para una fe que había empezado apelando a los pobres y marginados, esta introducción de la opulencia en el arte y el *ideal* cristianos fue un hecho revolucionario.[1179] La expansión de la narrativa visual es algo más tardía que la aparición de la majestuosidad imperial en el arte cristiano. Esto puede haber ocurrido en el siglo IV, después de que empezaran a erigirse las primeras basílicas, cuyos muros proporcionaban más espacio, pero el gran salto no ocurrió hasta el siglo V, algo posiblemente inspirado por los ciclos de poemas escritos por Prudencio en la primera década del siglo. Las escenas narrativas se dispusieron entonces en orden cronológico según el relato de las Escrituras y no ya temáticamente. Buena parte de la iconografía cristiana fue resultado de la elaboración de estos relatos visuales, que se basaron en una atenta lectura de la Vulgata, la nueva traducción latina de la Biblia realizada por Jerónimo entre finales del siglo IV y comienzos del siglo V.[1180]

A finales del siglo VI, tuvo lugar un importante cambio en el mundo cristiano en la actitud de los fieles hacia las imágenes. En lugar de entender las imágenes como representaciones de Cristo y de otras figuras santas, cada vez más y más creyentes empezaron a considerarlas sagradas en sí mismas. Este «culto de las imágenes» fue especialmente intenso en la mitad oriental del mundo cristiano, el imperio bizantino, y quizá haya estado relacionado con la relativa cercanía de esta región a Tierra Santa. Quienes peregrinaban a Palestina con frecuencia regresaban con reliquias o recuerdos de algún tipo, como piedras de los lugares santos, que

eran vistos en cierto sentido como cuasidivinos (Justiniano había enviado a un equipo de artesanos a Jerusalén). Esta costumbre se difundió gradualmente en Occidente e incluso Roma no fue inmune a su influjo: el sanctasanctórum del palacio de Letrán alberga un imagen de Jesús del siglo VIII que, al menos durante la Edad Media, era considerada santa en sí misma y se la sacaba en tiempos de crisis.

El cambio de actitud hacia las imágenes se infiere de dos desarrollos específicos. Uno lo constituye el que las imágenes ya no aparecen sólo en tumbas e iglesias, sino que se vuelven portátiles, lo que sugiere que podían ser usadas en casa y llevadas en los viajes. El segundo es que se tiende a reducir la acción o a prescindir por completo de ella, «con lo que la figura santa aparece como si estuviera presente, acaso a la espera de que su poseedor la invoque para cobrar vida».[1181] (Es esa sensación de que la imagen está congelada en el tiempo lo que con frecuencia queremos describir cuando hoy utilizamos el adjetivo «icónico»). A pesar de que las Escrituras no proporcionan absolutamente ninguna información sobre el aspecto de Jesús, los apóstoles o la virgen María, hacia el siglo VI los autores cristianos empiezan a ofrecer descripciones de ellos de acuerdo con lo que creían era la tradición (a menudo resultado de visiones). En un texto, por ejemplo, se describe a Pedro como alguien «de altura media, con entradas, piel blanca, complexión pálida, ojos oscuros como el vino, barba poblada, nariz grande, cejas unidas…». A Cristo se lo muestra como barbado, de pelo largo, con una aureola, vestido de blanco y oro, con un rollo en una mano y con la otra levantada en señal de autoridad.[1182] Invariablemente se asumía que las características físicas se relacionaban con cualidades espirituales. Algunas de las imágenes se consideraban de origen milagroso y se las denominaba *acheiropoietai*, lo que significa «no hechas por manos (humanas)».[1183]

Para nosotros, los iconos son imágenes muy estilizadas, pero no era así como se las veía en su momento. Para los bizantinos, un icono era un retrato completamente fiel que recogía las características físicas reales del personaje santo que representaba. Ésta es la razón por la que no se les permitía cambiar: eran la imagen verdadera de alguien sagrado. En el año 692, el concilio Quinisexto (Quinto y Sexto) había aprobado un nuevo acercamiento

a la representación de la figura humana. Antes de esa fecha, Cristo había sido representado como un cordero, pero ahora se prescindió de ello. De allí en adelante se lo podía representar con apariencia humana. «El drama de la iglesia descendió así de las paredes y pasó al iconostasio, que separaba la parte verdaderamente santa de la iglesia del resto del templo». Como ha escrito Cyril Mango, los iconos eran el equivalente visual de las hagiografías: «Los fieles podían posar sus miradas sobre sus héroes (entre los que con seguridad cada quien encontraba a aquel que se adaptaba a sus aspiraciones o resolvía sus temores) mientras veneraban a Cristo».[1184]

Esto fue excesivo para algunas personas y su disgusto aumentó cuando se permitió que la imagen de Jesús apareciera en las monedas durante el reinado de Justiniano II. A mediados del siglo VIII se produjo una feroz reacción contra la veneración de las «imágenes santas», lo que condujo a la llamada controversia iconoclasta, que se prolongaría desde 754 hasta 843. Las razones para que se desencadenara esta batalla ideológica son diversas y sus consecuencias fueron importantísimas tanto para la noción de autoridad papal como para el arte cristiano. En primer lugar, algunos creían que hacer imágenes de Cristo era blasfemo, ya que, por definición, la naturaleza divina de Dios, su inmaterialidad, no puede ser representada de forma inteligible de ninguna manera, y hacerlo implicaba afirmar que Jesús no era divino, una actitud que se adecuaba en términos generales con las ideas de la famosa secta herética arriana. Por otro lado, existía la idea de que crear imágenes de Cristo y de los santos era mera idolatría y, en este sentido, suponía un regreso a prácticas paganas. Por último, los iconoclastas pensaban que el culto de las imágenes era un fenómeno básicamente nuevo, que violaba las etapas más puras y originales del cristianismo, cuando la fe no se preocupaba por las imágenes (que es la razón por la que las Escrituras no se interesan por la apariencia de Jesús o de los apóstoles).[1185]

Estos argumentos fueron debatidos durante el concilio eclesiástico de Hieria, celebrado en el año 754 bajo el auspicio del emperador Constantino V, que condenó la veneración de las imágenes y buscó que se las destruyera. Como siempre, el problema era mucho más complejo. Dos razones adicionales subyacen a las acciones de los emperadores iconoclastas de los siglos VIII y IX. Una

es que los hombres que llegaron al poder en Bizancio en aquellos años eran del este y, por tanto, estaban más influidos por las tradiciones de Oriente Próximo, en particular la judía y la musulmana, que prohibían las imágenes en sus lugares de oración. Por otro lado, la controversia iconoclasta también puede interpretarse como un intento de los emperadores bizantinos de extender su poder. Desde este punto de vista, los emperadores veían a los monjes griegos, en particular, como un obstáculo para sus objetivos, ya que éstos se habían vuelto inmensamente populares gracias a una serie de supuesto iconos milagrosos (que se movían o sangraban) conservados en los monasterios.[1186]

Debido a las opiniones que con fuerza defendía el papa de la época, Gregorio II, seguidor de Gregorio Magno, la controversia iconoclasta se convirtió en una discusión sobre la autoridad papal. Gregorio II creía que las imágenes artísticas eran un medio fundamental para la educación y la instrucción religiosa de los pobres y los analfabetos, y por tanto envió una belicosa epístola a Constantinopla en la que acusaba al emperador de interferir en asuntos doctrinales que no eran de su incumbencia y (quizá con demasiado optimismo) amenazándolo con usar la fuerza si intentaba volver a hacerlo. Desde este momento, el papado buscó protección en los reyes occidentales, empezando por Pipino, el monarca franco. El emperador respondió trasladando la jurisdicción eclesiástica de Italia meridional y Dalmacia de Roma a Constantinopla, la separación entre la Iglesia romana y lo que hoy llamamos la Iglesia ortodoxa griega había empezado.[1187]

Durante las etapas más enconadas de la campaña iconoclasta se destruyeron muchas imágenes, se quemaron iconos portátiles y se cubrieron con cal los murales y mosaicos, o bien se los raspó por completo. Los manuscritos ilustrados fueron cortados o mutilados de otras formas (cuando no quemados directamente) y se fundieron los platos litúrgicos. Con todo, esto también fue una experiencia cercana a la muerte más que un holocausto. Los peores daños tuvieron lugar en Constantinopla y Asia Menor o, como dice Cyril Mango, «donde estaba el poder». Los iconoclastas ciertamente consiguieron reducir la cantidad de arte cristiano, pero no alcanzaron su objetivo de erradicarlo por completo. Hay algunas pruebas de que, como consecuencia de sus acciones, las técnicas del

mosaico decayeron, al igual que la captación de la figura humana entre los pintores.[1188]

En las iglesias, en lugar de figuras humanas, los iconoclastas preferían lo que consideraban motivos «neutrales», esto es, animales, aves, árboles, hiedra, etc. Los iconódulos (los defensores de las imágenes sagradas) respondieron a ello afirmando que sus adversarios querían convertir la casa de Dios en una verdulería.[1189] Muchos de los escritos de los iconoclastas, quizá la mayoría, terminarían siendo destruidos, por lo que conocemos la historia especialmente a través de los textos de los vencedores (Juan Damasceno, Germano, Nicéforo), cuya preocupación principal es exponer los argumentos que las Escrituras y las autoridades patrísticas ofrecen a favor de la representación de la figura humana. Estos autores exploran las relaciones entre la imagen y, digamos, el santo que representa y, en particular, la posibilidad de representar a Cristo, en su doble naturaleza divina y humana, en una imagen.

Finalmente, tras casi dos siglos de terrible conflicto (se encarceló y se torturó a los artistas, a algunos de los cuales se les cortó la nariz o se les arrancó la lengua), se acordó que los cristianos podrían pintar figuras que realmente hubieran aparecido en la tierra, esto es, Cristo, los apóstoles y los santos e incluso algunos ángeles que se habían «manifestado» en forma humana en ocasiones específicas (por ejemplo, durante la Anunciación). Lo que no debía intentarse era representar a Dios Padre o la Trinidad. Un último e importantísimo refinamiento consistió en que cualquier retrato tenía que ser «idéntico a la persona», esto es, el dibujo debía ser respecto a la persona como su reflejo en un espejo, lo que significaba que el artista no era libre de usar su imaginación. (Un argumento para retratar a Jesús con exactitud era que así los fieles podrían reconocerlo el día del Juicio Final). Esto implicaba que las imágenes tradicionales no podrían nunca alterarse, nada podía ser añadido o sustraído, un pensamiento similar al que desalentó en otros lugares el debate razonado y la innovación. Por analogía se aplicó el mismo razonamiento a la arquitectura y la decoración de las iglesias. Los adornos siguieron siendo simples y se excluyó lo que los bizantinos denominaban «conocimiento exterior». Algo que suponía una negativa a las alegorías, a las artes liberales, a los calendarios de trabajos. Todo lo que importaba (y lo único que era

permitido) era el drama central del cristianismo: el nacimiento, ministerio, crucifixión y resurrección de Jesús. (Los profetas del Antiguo Testamento podían representarse, ya que habían anunciado la Encarnación).

No fueron sólo los rostros de los apóstoles los que permanecieron fijos. Se continuó ignorando la perspectiva y las proporciones. En la pintura bizantina, el tamaño de una figura dada está determinado por su importancia en la historia y no por su posición en el espacio. Ésta es la razón por la que, por ejemplo, María siempre es más grande que José, lo que nos ayuda a entender por qué los santos pueden ser del mismo o mayor tamaño que las montañas que aparecen al fondo. No se realizó ningún trabajo sobre el color para crear la impresión de distancia y las figuras no arrojan sombras que puedan arruinar la serena armonía de la composición. Lo importante era que todos los elementos del cuadro estuvieran igualmente bañados en luz celestial. Con todo, en vista de que no podía modificarse de ningún modo la iconografía, los anónimos artistas bizantinos dirigieron su creatividad hacia un uso del color aún más extravagante y ostentoso. «El arte bizantino contó con una paleta mucho más rica que cualquier estilo precedente lo que dio origen a pinturas que rebosaban espiritualidad, en las que el pan de oro y otros colores costosos brillaban como joyas, ejemplos reales de las cuales se incrustaban en ocasiones en las imágenes».[1190]

Para apreciar plenamente el primer arte cristiano necesitamos hoy ser capaces de realizar un salto imaginativo. Contemplado a la luz de cirios humeantes, el destello y brillo de sus oros, sus púrpuras y sus joyas iridiscentes ofrecían al espectador el espectáculo y esplendor de una majestad mágica, misteriosa e inalterable en un mundo incierto y hostil. Las basílicas bizantinas eran teatros espléndidamente coloreados en los que lo importante era la representación de un drama que nunca cambiaba. «Que los bizantinos miraban estas imágenes como retratos verdaderos de los sujetos que representaban proporcionaba a sus basílicas una intensa aura sagrada que hoy apenas podemos imaginar».[1191] Tras ser defendidas con tanto esfuerzo, estas ideas serían adoptadas al final de la controversia iconoclasta, en el año 843, y permanecerían inalteradas durante siglos. De hecho, no cambiarían hasta la gran era de la construcción de las catedrales.

Pocos discutirán la afirmación de que el arte cristiano es una de las mayores glorias de la historia del arte y las ideas. Por tanto, resulta más destacable aún que floreciera en una época en la que otras áreas de la vida intelectual estaban en decadencia. No obstante, las mismas fuerzas que crearon Ravena, San Lorenzo en Milán o el monasterio de Santa Catalina en el monte Sinaí, tenían un reverso tenebroso que hay que colocar junto a toda la luz y el color con los que iluminaron el mundo. La controversia iconoclasta nos recuerda que la destrucción, la crueldad y la estupidez son legado del prejuicio religioso en igual medida que sus logros más estupendos. Que ciertas obras de Cicerón hayan sobrevivido en una única copia, y ello en la capa más profunda de un palimpsesto, subraya cuán frágil es la civilización.

Capítulo 12

FALSAFAH Y *AL-JABR* EN BAGDAD Y TOLEDO

«La sabiduría», según un antiguo proverbio egipcio, «se ha posado sobre tres cosas: el cerebro de los francos, las manos de los chinos y la lengua de los árabes». Junto al tiro con arco y la equitación, la elocuencia completaba la terna de atributos básicos del «hombre perfecto» en la Arabia de los beduinos.[1192]

Los beduinos, el pueblo indígena de la península Arábiga, difícilmente pueden ser considerados civilizados. La palabra árabe, o *ereb* en el Antiguo Testamento, significa nómada, una forma de vida que, como antes hemos señalado, impide acumular muchas pertenencias y vuelve innecesaria la construcción de edificios públicos en los que pueda florecer el arte. Fue el camello el que convirtió en habitable el desierto, pero este animal no fue domesticado hasta el año 1100 a. C., aproximadamente, por lo que los beduinos no deben ser mucho más antiguos. Los desplazamientos continuos limitan además el tamaño de las tribus a un máximo de, más o menos, seiscientos individuos, y en la península la *ghazw* o incursión, una variedad de bandolerismo, «era prácticamente una institución nacional».[1193] En palabras de un poeta: «Nuestro trabajo es asaltar a nuestro enemigo, a nuestro vecino y a nuestro hermano, en caso de que no encontremos a ningún otro a quien asaltar».[1194]

Aunque esto no los hace una civilización establecida, la cuestión, como sugiere el lugar en que colocan a la elocuencia, es que el área en la que se distinguía la cultura de los antiguos árabes era la poesía. Aún hoy el ritmo y la rima —la música misma— de las palabras produce en los árabes lo que ellos denominan «magia lícita» (*sihr halal*). «La belleza de un hombre», dice otro proverbio,

«está en la elocuencia de sus palabras».[1195] La poesía escrita árabe más antigua, cuya forma es la de la *qasidah*, fue compuesta hacia el siglo VI. No obstante, para esta época ya hacía muchas generaciones que existía como tradición oral, donde se había desarrollado un conjunto de convenciones fijas. La casida puede tener hasta un centenar de versos y utilizar una única rima a lo largo de todos ellos. Había un comienzo estereotipado en el cual el poeta ofrecía invariablemente una evocadora descripción de un lugar exótico que hubiera visitado. Había un reducido número de temas favoritos, entre ellos el de los largos viajes en camello, y asimismo una serie limitada de metáforas, alusiones y dichos, y el poeta concluía reflexionando «sobre los límites del ser humano ante un mundo todopoderoso». Las casidas eran básicamente poemas narrativos más que ensayos u obras dramáticas y lo importante, para los árabes, era su declamación, e incluso se ha llegado a afirmar que la cadencia regular de la casida pretende evocar el balanceo que produce el camello a medida que recorre el desierto. Sea esto cierto o no, estos poemas conformaban el *diwan* de los árabes, el «registro» de su experiencia colectiva.[1196] Los poetas y la poesía tenían un prestigio elevadísimo en el antiguo mundo árabe.

Las casidas antiguas más famosas son las denominadas las siete «Mu'allaqat» o «colgadas». Estos poemas todavía son reverenciados en todo el mundo árabe porque, según la leyenda, fueron premiados en la competición poética de la espléndida feria de Ukaz. Ukaz era una ciudad de mercaderes, cerca de La Meca, que cada año celebraba una feria durante la época en que las incursiones estaban prohibidas. Parte de la feria era una especie de certamen literario en el que poetas de todo el mundo árabe se reunían para declamar sus versos en un concurso público. Tras su victoria en Ukaz, las siete Mu'allaqat se escribieron en letras doradas sobre hojas de lino y se colgaron en los muros de la Kaaba, que contiene la piedra sagrada de La Meca.[1197]

Dado su estilo de vida nómada, los beduinos no eran un pueblo que destacara por su religiosidad. Sus primeras deidades eran manantiales (oasis) y rocas. Había una piedra roja considerada deidad en Ghaiman, una piedra blanca en al-Abalat, una piedra

negra en Najran y, la más famosa de todas, el meteorito de La Meca, la Kaaba.[1198] Tratándose de un pueblo de pastores, los beduinos también veneraban varias deidades lunares, pero, además, contaban con un extraño ídolo de forma humana, Hubal, que algunos creen pudieron haber importado de Babilonia. Sin embargo, en La Meca, el principal dios era *allah*
al-ilah,
, «el dios». Este nombre, escrito en la forma *hlh*, era al menos bastante antiguo, se remonta al siglo V a. C. y parece haberse originado en Siria. El nombre de La Meca proviene de *Makuraba*, que significa «santuario», lo que implica que fue un centro religioso desde tiempos muy antiguos. Y ciertamente Ptolomeo daba esto por hecho cuando menciona el lugar en su *Geografía*, escrita hacia el año
150-160
d. C.

Los musulmanes se refieren hoy a este período, la era anterior al islam, como la *Jahiliyya*, «la época de la ignorancia», un tiempo durante el cual no se realizó ningún intento de conjugar los distintos mitos y leyendas dispersos por toda Arabia. Y quizá la naturaleza descoordinada de estas primitivas creencias fuera uno de los elemento que contribuyó a que, cuando surgió, el islam adquiriera un atractivo casi inmediato. Según la tradición, Mahoma nació hacia el año
570 d. C.,
en La Meca, en una familia perteneciente a la tribu de Quraysh. En esa época la ciudad estaba sufriendo un cambio significativo. En teoría constituía un punto de encuentro en las rutas comerciales entre Roma y Oriente (la ruta de las grandes caravanas terminaba en el puerto de Yemen). Pero en la práctica, para los romanos «la provincia de Arabia» era la tierra de los nabateos, que vivían más al norte y tenían su capital en Petra (hoy en Jordania). Por tanto, al igual que Siria, Arabia era un provincia de frontera, con un estatus incierto. Los comerciantes que viajaban al este podían tomar la ruta de la seda de Asia Central, lo que significa que el desarrollo de la península no estaba en ningún sentido garantizado. Sumado a esto, entre los años 450 y 570, la gran presa de
Ma’rib

se reventó en tres ocasiones, una catástrofe que destruyó vastas zonas de tierra fértil. Las leyendas árabes hablan de una grave decadencia económica en el siglo VI.[1199]

Hay otro factor importante para entender el surgimiento del islam: para entonces el monoteísmo rodeaba Arabia. Además de los acontecimientos que habían tenido lugar al norte, desde hacía mucho tiempo existía una comunidad judía en Yemen, y Abisinia se había entonces convertido al cristianismo. El mar Rojo era estrecho y muy transitado, y la primera cerámica islámica evidencia muchas influencias cristianas. La Meca misma era un punto de encuentro en el que se cruzaban la ruta norte-sur hacia los puertos yemeníes con la ruta oeste-este desde el mar Rojo hacia Irak. Dos gigantescas caravanas, una en verano y una en invierno, partían cada año desde La Meca. Éstas probablemente proporcionaron una vía adicional para la difusión de las ideas.

Muy poco se sabe sobre Mahoma, a pesar del hecho de que la escritura, la biografía y la erudición ya estuvieran bien desarrolladas en los siglos VI y VII. La primera biografía de la que tenemos noticias fue escrita en el año 767, mucho después de la muerte del profeta, y con todo, sólo la conocemos a través de una edición realizada en 833. En cuanto a las fuentes no árabes, encontramos la primera mención de Mahoma entre los historiadores bizantinos en el siglo IX, en la obra de Teófanes. Lo que sí tenemos es una descripción física. No era ni alto ni bajo, y tampoco gordo. Tenía pelo negro, largo y rizado, piel clara, ojos de un negro intenso con largas pestañas, hombros anchos, brazos y piernas fuertes. Poseía una boca grande y hermosos dientes, pero no tenía ninguna otra característica física destacable. También sabemos que, según la tradición, el padre de Mahoma murió cuando él tenía seis años y que luego fue criado primero por su abuelo y después por su tío. Algunas tradiciones sostienen que los parientes de Mahoma custodiaban ciertas reliquias asociadas a la Kaaba, por lo que la familia puede haber gozado de cierto prestigio religioso en la sociedad preislámica. A los doce años, Mahoma viajó con su tío a Siria donde conoció a un monje cristiano llamado Bahira según la leyenda. A los veinticinco, se casó con su patrona, Khadijah, «una viuda rica y de elevados principios, quince años mayor que él».[1200] Mahoma la ayudó a dirigir su negocio, vinculado al comercio

de las caravanas, y dedicó el tiempo libre del que su matrimonio le permitía disfrutar a meditar en una pequeña cueva a las afueras de La Meca llamada Hira.

Estaba en esta cueva un día del año 610 cuando, de repente, escuchó una voz que le ordenaba recitar. Al principio, Mahoma no supo qué hacer, y la voz repitió su orden antes de que él reuniera el valor suficiente para preguntar qué debía recitar. A lo que la voz respondió: «Recita en el nombre del Señor que creó todas las cosas, que creó al hombre a partir de un coágulo de sangre. Recita, pues tu Señor es el más generoso, enseñó el uso de la pluma, enseñó al hombre lo que no sabía». La noche de ese día sería conocida posteriormente como «la noche del poder». Luego hubo otros episodios similares, tanto en la cueva como en su hogar en La Meca, cuando Mahoma se sintió tan perturbado que pidió a su esposa que lo cubriera con mantas. Al principio las voces eran varias, pero después sólo hubo una, la del arcángel Jibril o Gabriel. Mahoma recogió todas las instrucciones que recibió, algunas estaban escritas en hojas de palma, otras en piedras, otras simplemente las había memorizado. Luego, como veremos, éstas fueron reunidas en un libro, el Corán.[1201]

Desde cierto punto de vista, el mensaje que Mahoma recibió no era nuevo y su contenido coincide con ideas del zoroastrismo, el judaísmo y el cristianismo. Sólo existe un único Dios. Habrá un Día del Juicio y un paraíso e infierno eternos, al primero están destinados los fieles que le veneren y actúen de acuerdo con Su voluntad, al segundo quienes se opongan a ella y merezcan, por tanto, ser castigados.

Desde muy pequeño, Mahoma había sido conocido entre su familia y amigos como «al-Amin», el fiel, por lo que siempre les había inspirado bastante respeto religioso. Ellos fueron sus primeros conversos y luego, como ya había ocurrido con el cristianismo, la nueva fe encontró eco entre los esclavos y las clases más pobres. Debido a ello Mahoma se encontró con sus primeros opositores, pertenecientes a las familias más ricas, y se vio obligado a buscar refugio al otro lado del mar Rojo, en Etiopía. Allí continuaron las visiones, la más famosa de las cuales es la llamada *isra*, el viaje nocturno en el que el profeta es

transportado primero a Jerusalén y luego al cielo, donde contempla el rostro de Dios. El estatus de Jerusalén como tercera ciudad santa del islam, después de La Meca y Medina, se funda en esta tradición.

Tras las voces en la caverna, la segunda etapa crucial de la vida de Mahoma empieza en el año 21. Ese año, mientras aún se encontraba exiliado al otro lado del mar Rojo, se le acercaron algunos emisarios de una pequeña ciudad llamada Yathrib, a unos trescientos veinte kilómetros al norte de La Meca. Mahoma había conocido a algunos de ellos en la feria anual de Ukaz, quienes habían quedado tan impresionados con él que querían saber si estaba dispuesto a arbitrar en los conflictos de su ciudad. A cambio, se ofrecieron a proporcionarle protección a él y sus seguidores. Mahoma estuvo de acuerdo, pero no quiso precipitar los acontecimientos. Unas sesenta familias partieron inicialmente para tantear el terreno, y al año siguiente él las siguió. Esta migración, la *Hijra* en árabe, es considerada por los fieles como el momento decisivo en la historia del islam y luego, cuando se estableció el calendario musulmán, se eligió la Hégira como año inicial. El centro de la nueva religión se trasladó así a Yathrib, lugar al que los fieles conocen como al-Madina: la Ciudad.[1202]

Los testimonios sobre la estancia de Mahoma en Medina nos lo presentan como un personaje multifacético. Por un lado, se convirtió en un líder religioso y político-militar. Por otro, era un hombre que remendaba sus propias prendas y vivía en una casa de arcilla humilde, rodeado (al final) por una docena de esposas y montones de hijos, muchos de los cuales murieron. Allí continuó desarrollando sus ideas y fue gradualmente diferenciándolas del judaísmo y el cristianismo. En Medina sustituyó el sábado por el viernes como día santo, instituyó el *adhan*, la llamada a la oración desde el alminar, estableció el ramadán como mes de ayuno, y cambió la *qiblah*, la dirección en la cual hay que rezar, al sustituir a Jerusalén por La Meca. También autorizó la peregrinación a la Kaaba para besar la piedra negra. Ésta era una decisión polémica porque en aquella época Medina y La Meca eran ciudades rivales y, de hecho, la tercera etapa del islam se inicia cuando, tras una guerra de ocho años, Mahoma captura la ciudad al vencer con un ejército de trescientos hombres a uno tres veces superior. En el proceso se destruyeron supuestamente más de trescientos sesenta

ídolos, cuyo culto fue reemplazado por el islam. El área alrededor de la Kaaba fue declarada sagrada. Originalmente sólo los politeístas (es decir, los paganos) tenían prohibido acercarse a ella, pero poco a poco se fue ampliando esta prohibición a todos los no musulmanes. Según afirma Philip Hitti en su *History of the Arabs*, publicada por primera vez en 1937, «no más de quince europeos nacidos en hogares cristianos han conseguido hasta hoy visitar las dos Ciudades Santas y escapar con vida».[1203] La creación de un área sagrada alrededor de la Kaaba recuerda mucho la orden que prohibía a los no judíos acercarse al sanctasanctórum en el Templo de Jerusalén.

El hecho de que Mahoma fuera un líder político así como una personalidad religiosa es muy importante en la religión islámica. El profeta estableció leyes, impartió justicia, creó impuestos, libró guerras y formó alianzas. Su objetivo al hacerlo fue siempre la restauración de un monoteísmo auténtico, algo que, creía, se había corrompido y distorsionado en otros lugares. «Él fue la última revelación de Dios y cuando murió (según la tradición, el 8 de junio de 632) la revelación del propósito de Dios para la humanidad había sido completada: tras Mahoma no habría más profetas ni más revelaciones».[1204]

Como conjunto de ideas, el islam es una religión más cercana al judaísmo que al cristianismo. Sin embargo, en la Edad Media, era tan parecido a ambas religiones monoteístas que, en un principio, los cristianos pensaron que no era más que una secta herética cristiana, sin ocurrírseles que se trataba de una fe completamente nueva.[1205] En su *Divina comedia*, Dante coloca a Mahoma en uno de los círculos más bajos del infierno junto a los «instigadores del escándalo y el cisma».[1206] Como ocurre en el judaísmo, en el islam la unicidad de Dios es la realidad suprema. Dios tiene noventa y nueve «nombres excelentes», que es la razón por la que el rosario musulmán tiene noventa y nueve cuentas. El islam también está más vinculado al judaísmo que al cristianismo en su concepción de Dios como poder y majestad y no tanto como amor. Esto está muy relacionado con la idea islámica de que la religión es un «someterse» o «rendirse» a la voluntad de Dios. Algo que parece

haber impresionado particularmente a Mahoma fue que Abraham estuviera dispuesto a sacrificar a su hijo para probar su sometimiento a Yahveh. La sumisión de Abraham, o *aslama* en árabe, proporcionó a Mahoma el nombre de la nueva fe.

A las ideas de Dios como unidad y de la religión como sumisión, les sigue la idea de que Mahoma es el verdadero mensajero de Dios «cuyo único milagro fue el Corán».[1207] Este milagro solitario refleja la naturaleza esencialmente simple de la nueva fe, que carece de complicaciones teológicas como la Resurrección, la Trinidad o la Transubstanciación. En el islam, al menos en un principio, no había sacramentos ni jerarquía eclesiástica. El Corán era la palabra de Dios y, por tanto, era «no creado». El peor pecado, y de hecho el único imperdonable, era el *shirk*, identificar a otros dioses con Alá.

El islam también establece cinco «pilares» en los que se funda la fe. El primer pilar es la profesión de fe, el segundo, la oración. El musulmán devoto debía rezar cinco veces al día en dirección a La Meca.[1208] No obstante, la oración de mediodía del viernes es la única práctica pública del islam y es obligatoria para todos los hombres.[1209] El tercer pilar es el *zakah*, un diezmo para ayudar a los pobres y recolectar fondos para construir mezquitas. Según Plinio, los árabes preislámicos tenían que pagar un impuesto a sus dioses antes de que se les permitiera vender sus especias en el mercado, por tanto es posible que Mahoma haya adoptado esta antigua costumbre. El cuarto pilar es el ayuno desde el amanecer hasta el atardecer durante el ramadán. El ayuno era una práctica muy conocida entre los judíos y los cristianos, pero no hay pruebas de que existiera en la Arabia preislámica. El último pilar es la peregrinación, *haj* o *hazz*: una vez en la vida los fieles de ambos sexos deben, si pueden permitírselo, visitar La Meca en la época sagrada del año. Esta idea puede haberse originado en los antiguos cultos solares, cuando la gente se congregaba en la Kaaba después de las ferias anuales.

Desde el exterior, las coincidencias entre el islam, el judaísmo y el cristianismo, por no hablar de costumbres paganas antiguas, son considerables. Sin embargo, una idea en la que éste se diferencia de otras creencias es en la idea de *jihad* o guerra santa, que algunas sectas consideran un polémico sexto pilar de la fe. El Corán

especifica que uno de los deberes del islam es hacer avanzar las fronteras geográficas que separan el *dar al-Islam*, la tierra del Islam, del *dar al-harb*, «el territorio de la guerra», pero en qué medida esto debe conseguirse mediante la guerra, así como el significado de «guerra» en este contexto, son cuestiones que están lejos de ser del todo claras.

En 633, el año siguiente a la muerte de Mahoma, Abú Bakr, el primer califa, advirtió que los *huffaz,* aquellos que conocían de memoria el Corán, estaban desapareciendo. Temiendo que esto pudiera suponer el olvido definitivo del texto, empezó a reunir las hojas de palmeras, piedras, huesos y pergaminos sobre los cuales (según la tradición) se habían escrito los versos dispersos del «libro». Esta tarea requirió más tiempo del esperado y serían Omar, su sucesor, y Zayd ibn-Thabit, que había sido secretario del profeta, quienes en realidad reunieran los versos, si bien su forma y organización definitiva no serían obra suya sino del tercer califa, Uthman (644-657). Esta edición, conocida como la *Uthmani,* existía en tres copias, en Damasco, al-Basrah y al-Kufah, y se convirtió en la versión autorizada usada hasta la actualidad. O ésta era, al menos, la versión tradicional. Los estudiosos modernos sospechan, por ejemplo, que Abú Bakr no participó de ninguna forma, y que Uthman encontró en el mundo árabe varias copias del texto, con redacciones divergentes, por lo que canonizó la versión de Medina y ordenó que todas las demás fueran destruidas. Según esta opinión, el texto del Corán habría sido terminado por dos visires sólo en el año 933. Por tanto, habrían pasado más de trescientos años antes de que la versión autorizada del Corán quedara establecida, muchísimo más de lo que tardó en formarse la Biblia cristiana tras la crucifixión.

A pesar de esto, los fieles musulmanes creen que cada letra del Corán fue dictada por Gabriel a Mahona y que, por consiguiente, éste es palabra inspirada por Dios. El libro contiene ciento catorce

suras, o capítulos, divididas en noventa y nueve mecanas y veinticuatro medinenses. Las suras mecanas, las más antiguas, son por lo general breves, apasionadas, exaltadas y proféticas. Su tema principal lo constituyen los deberes éticos del hombre y el castigo que aguarda a los infieles. (El islam, de hecho, tiene dos juicios: uno en la muerte y otro en la resurrección).[1210] En contraste con ello, las suras medinenses, «enviadas» después de que el conflicto inicial hubiera terminado, son mucho más prolijas y están más interesadas por cuestiones legales. En ellas se esbozan los detalles de las ceremonias religiosas, se discute lo que es y no es sagrado, y se establecen leyes sobre el hurto, el asesinato, la venganza, la usura, el matrimonio, el divorcio, etc. Hay también muchas referencias al Antiguo y al Nuevo Testamentos. Adán, Noé, Abraham, Moisés, David, Salomón, Jonás, figuran todos junto a la Caída, el Diluvio y Sodoma. Los estudiosos han señalado que la forma que adoptan muchos nombres del Antiguo Testamento en el Corán revela que se derivan de fuentes griegas o siríacas y no tanto hebreas, y que algunos de los milagros atribuidos a Jesús, como el hablar en la cuna, sólo se encuentran en los apócrifos, lo que arroja alguna luz sobre los libros de los que Mahoma disponía en el siglo VII.[1211]

El hecho de que el Corán esté escrito en árabe es una cuestión importantísima para los musulmanes piadosos, que creen que el árabe es el idioma de Dios y la lengua hablada en el paraíso. Piensan que Adán hablaba originalmente árabe, pero olvidó su lengua y se le castigó haciéndole aprender otros idiomas inferiores. En realidad, sin embargo, el árabe es una forma relativamente moderna de las lenguas semíticas, entre las que se encuentran el acadio (Babilonia y Asiria), el hebreo, el fenicio, el arameo (la lengua de Jesús), el siríaco y el etíope. Cronológicamente este grupo se divide en tres. Las lenguas de Mesopotamia se remontan al tercer milenio a. C., las de Siria y Palestina al segundo milenio a. C., mientras que las lenguas de Arabia y Etiopía, del siglo VIII a. C., son las más recientes.[1212] Ésta, por supuesto, es la versión de los académicos modernos, mientras que las primeras autoridades musulmanas no tenían forma de saber de dónde había surgido su idioma. Algunos pensaban que había nacido por imitación de los sonidos de la naturaleza, otros que era producto de una convención entre pueblos antiguos, que habían decidido que era la mejor

lengua. En cualquier caso, el árabe, tal y como nosotros lo entendemos, deriva del arameo, a través de la escritura cursiva de los nabateos, quienes, como hemos anotado, tenían su capital en Petra, en la actual Jordania. Incluso en las primeras épocas del islam, la lengua todavía se estaba formando. No había, por ejemplo, un sistema para escribir las vocales y las marcas diacríticas que actualmente permiten distinguir letras similares (a de ã) no habían sido inventadas. Para facilitar la lectura, surgió la costumbre de insertar puntos rojos en aquellos lugares en los que debían ir las vocales, mientras el resto del texto se escribía con tinta negra.[1213]

Por tanto, lejos de ser el primer lenguaje hablado por Adán, el árabe empezó siendo un dialecto relativamente tardío de la región noroeste de la península Arábiga, donde lo hablaba la aristocracia Quarysh, dentro de la cual nació Mahoma. El prestigio que le concede el ser la lengua del Corán ha dado lugar a algunas anomalías. Los musulmanes modernos, incluso aquellos que son profesionales de la lingüística, la filología o la crítica literaria, con frecuencia insisten en que el árabe es superior a todas las demás lenguas, y que el árabe del Corán es de una belleza insuperable. Ésta es la razón por la que los musulmanes de todo el mundo deben leer el Corán directamente en árabe (para los fieles sólo existe una traducción autorizada, al turco). Ésta ha continuado siendo la postura de los académicos islámicos modernos, que la han mantenido incluso después de que los orígenes del idioma empezaran a desvelarse en el siglo XVIII y se detectara la presencia de préstamos de lenguas extranjeras.[1214]

Cuando Mahoma murió, el islam era una religión circunscrita a la península Arábiga. Sin embargo, como el mismo profeta había insistido, su concepción de la nueva fe era mucho más amplia. «El islam no era una religión de la sangre, sino de la fe». Para los árabes ésta era una idea nueva, pero fue tremendamente fructífera. En un lapso de apenas cien años, el islam había crecido hasta alcanzar la India al este, el Atlántico al oeste, Bizancio al norte y el corazón de África al sur. Su atractivo residía en parte en las certezas que ofrecía, en parte en el hecho de que en sus primeros años fue una religión muy tolerante en comparación con otras religiones

reveladas como el judaísmo y el cristianismo, y en parte en razones puramente prácticas, como la circunstancia de que cobrara menos impuestos que el imperio bizantino.

Con todo, hubo otra razón: el califato. Tras la muerte del profeta, la fe necesitaba un nuevo líder y sus más allegados eligieron a Abú Bakr, uno de sus primeros conversos. Cuando se le preguntó qué tratamiento debía dársele, dijo que adoptaría el título de *Khalifa*, palabra que en árabe significa tanto sucesor como suplente. Esto daba lugar a cierta ambigüedad: ¿significaba ello que Abú Bakr era el sucesor/suplente de Mahoma o de Dios? No obstante, la institución del califato quedó así establecida, y ello tendría consecuencias profundas.[1215]

Para empezar, la institución no era en un principio hereditaria (por extraño que parezca el Corán no se manifiesta sobre la cuestión de la sucesión). Los musulmanes modernos denominan a los primeros cuatro califas, que no estaban emparentados, los *Rashidun*, «los guiados justamente», y a pesar del hecho de que todos, con excepción del primero, fueron asesinados, se considera que el tiempo que ocuparon el cargo fue una época dorada. Sin embargo, el cuarto califa, Alí, era primo y yerno de Mahoma, y al proponerse como candidato a califa estaba volviendo a una tradición preislámica. En vista de la historia de asesinatos precedente, los fieles creyeron que un pariente del profeta estaría en condiciones de ofrecer un liderazgo similar al original. Los seguidores de Alí se convirtieron en una facción conocida como *Ali, Ali*
shi'atu,
, que con el tiempo se condensaría en
Shi'a
.[1216] Más tarde, los chiitas se convertirían en un grupo extremadamente influyente, pero no entonces, porque Alí también fue asesinado. En la guerra civil islámica que siguió, la victoria correspondió a
Mu'awiya,
gobernador de la provincia de Siria y miembro del clan mecano de los omeyas. Esto dio inicio a una nueva fase del desarrollo islámico, ya que durante casi un siglo la sucesión del califato quedó en manos de la dinastía omeya. Los historiadores ortodoxos posteriores restan de algún modo importancia a este período. Como acabamos de

señalar, antes de los omeyas vienen «los guiados justamente» y después de ellos, como veremos a continuación, el liderazgo islámico quedaría en manos de califas que contaban con «aprobación divina».[1217] Esto evidencia el desarrollo de una división clave en el islam. Los chiítas adoptaron la idea de que el califato pertenecía por derecho divino a los descendientes consanguíneos del profeta, lo que condujo a una revuelta en el año 680 cuando Husayn, hijo de Alí y nieto del profeta, se enfrentará a los omeyas en batalla. Las fuerzas de Husayn fueron aniquiladas por completo y, según la leyenda, sólo hubo un único superviviente. Desde este punto emergieron dos diferencias significativas entre los chiitas y los denominados musulmanes suníes, ya que los primeros creían (a) que el califato debía pertenecer a los descendientes consanguíneos del profeta y (b) que el Corán era literalmente cierto.

La victoria de los omeyas sobre Husayn no fue una sorpresa. Eran líderes políticos extremadamente astutos (su imperio se extendía a la India, África y la península Ibérica). También desarrollaron una magnífica arquitectura y promovieron el estudio. Esto fue en especial obra de Abd al-Malik (685-705) y de su sucesor, Hisham (724-743), bajo cuyo gobierno el árabe sustituyó al griego y al persa como idioma oficial de la administración, las monedas romanas y bizantinas se reemplazaron por monedas árabes, y se construyeron en Jerusalén las mezquitas de la Cúpula de la Roca y la de Aqsa, «los primeros edificios religiosos de importancia en la historia del islam».[1218] Esto marcó el surgimiento del islam como una gran civilización por derecho propio.

Fue también durante la dinastía cuando se crearon los primeros centros de estudio árabes: al-Basrah y al-Kufah, y en ellos se compilaron las primeras gramáticas y diccionarios, consecuencia del estudio sistemático de la lengua árabe. Fue aquí donde surgió la tradición de los *hadith*. Aunque *hadith* significa «tradición», la palabra posee también un significado mucho más específico. Se trata de acciones o dichos atribuidos a Mahoma mismo o a algunos de los miembros de su círculo de allegados. Considerados sólo inferiores al Corán, los *hadith* constituyen la base de buena parte de

la teología islámica y del *fiqh*, las leyes no canónicas.[1219] En el Corán quien habla es Alá, en los *hadith*, el profeta. Mientras en el Corán tanto el significado como las palabras son inspiradas, en los *hadith* sólo lo es el significado.[1220]

Como mencionamos hace un momento, durante la dinastía omeya se construyeron los primeros ejemplos de arquitectura islámica: la mezquita de la Cúpula de la Roca en Jerusalén (691) y la gran mezquita de Damasco (706), donde los omeyas tuvieron su corte. Muchas personas consideran todavía que la mezquita de la Cúpula de la Roca es el edificio islámico más hermoso jamás construido, y muchos musulmanes piensan que demuestra la superioridad de su fe. El islam nunca fue fuente de grandes ideas en el ámbito de la teoría estética: los edificios se juzgaban por su función en igual medida, si no más, de lo que se los juzgaba por su apariencia. Un hecho que no resulta sorprendente si pensamos en que los beduinos, siendo un pueblo nómada, vivían en tiendas y no tenían verdadera necesidad de obras arquitectónicas. La primera mezquita (de *masjid*, lugar de prosternación), en Medina, era simplemente un patio abierto cubierto por un techo de hojas de palmera apoyado en troncos de palmera. Un tronco cortado hacía las veces de *minbar*, o púlpito, y desde él Mahoma se dirigía a los fieles. Todas las fuentes coinciden en que tanto la mezquita del profeta como las que construyeron sus compañeros eran muy humildes. Más aún, se cuenta que Mahoma era contrario a la decoración de las mezquitas y que en alguna ocasión afirmó que «la construcción es la actividad de menos provecho que consume la riqueza de un creyente».[1221]

Ahora bien, aunque el islam carecía de una estética formal, sí poseía algunas ideas generales que establecía la tradición. Una era la idea de adorno o embellecimiento. El islam concede que Dios creó el mundo y lo adornó y dio al hombre la facultad de producir «formas de embellecimiento». La palabra árabe *zayyana* significa al mismo tiempo embellecer y crear algo bello, «como Dios embelleció el cielo con las estrellas», aunque otra palabra, *malih*, deriva de la raíz *m-l-h*, que también forma la palabra *milh* que significa sal. Por tanto, en árabe la belleza implica «deleite» más que el ideal platónico de bien moral.[1222] En la poesía árabe las mujeres bellas

aparecen inevitablemente adornadas con joyas y perfumes. Sin embargo, la idea de ornamento es mucho más amplia de lo que la palabra sugiere a oídos occidentales. El islam cree que Dios creó el mundo y que éste es perfecto. Una consecuencia de esta concepción es que las oportunidades para la creación auténtica se ven drásticamente reducidas: lo único que en verdad puede hacer el hombre es adornar lo que Dios ha hecho. De ello se sigue que el adorno, el embellecimiento o la ornamentación no deben considerarse como actividades creativas verdaderas, o artificios para mejorar la creación divina, sino como formas de venerar y glorificar a Dios. Vinculado a esto tenemos el hecho de que los musulmanes premodernos no tenían un emblema religioso comparable a la cruz cristiana (la medialuna es una innovación moderna). Sólo la palabra de Dios es sagrada, todas las demás formas y patrones son neutrales e intercambiables.[1223] Por tanto, el propósito que anima la arquitectura y la decoración de las mezquitas es subrayar la humildad y la interioridad de la fe. El principal recurso decorativo era el arco, pero el elemento central de la mezquita era el *mihrab*, el nicho de la oración, construido en dirección a La Meca. El área alrededor del mihrab era usualmente la más decorada, en especial con arabescos y caligrafías.

Los arabescos no nacen de ninguna prohibición de representar el cuerpo humano. El Corán no se opone a que se lo represente y la pintura y la escultura de las primeras sociedades islámicas no ignoraban la figura humana, de hecho, se conocen incluso retratos de los califas omeyas; y de hecho, las representaciones figurativas no empezaron a desaparecer hasta el siglo XIV. La idea de los arabescos se inspira en realidad en la geometría. Los árabes tomaron de los griegos la idea de que la proporción es el fundamento de la belleza, y creían que ésta era también la base de la ciencia, ya que animaba al hombre a pensar en términos abstractos, «una actividad que conducía a la pureza».[1224] No existe una palabra árabe para designar los arabescos y, una vez más, tampoco una teoría elaborada sobre su uso. Al fin y al cabo, es la línea la que desempeña el principal papel en la creación del efecto. Los arabescos son humildes, igualitarios (no hay un diseño más importante que otro), constituyen el equivalente visual de los juegos de palabras que tanto valora la poesía islámica. Su objetivo es

deslumbrar a quien los mira, dejando su mente libre para la contemplación de Dios. No menos importante es que estas formas coherentes y limpias no pueden mentir.[1225]

La fuerza de la caligrafía proviene del hecho crucial de que el Corán se compone de «expresiones directas de la divinidad» y de que Mahoma pensaba que la escritura «era una de las necesidades básicas del hombre», lo que la convierte en algo similar a los iconos en el arte cristiano. El Corán es para los musulmanes lo que Jesús (no la Biblia) es para los cristianos: es la forma en que Dios se manifiesta a los creyentes. Así como la numerología ha sido siempre popular entre los místicos, algunos sufíes (véase *infra*) consideraban que el alfabeto árabe contenía un saber oculto. Sin embargo, una forma mejor y más común de pensar la caligrafía era considerarla una «retórica de la pluma», un adorno de la palabra elaborado de tal forma que reflejara una armonía geométrica.[1226]

Este acercamiento a la ornamentación nos devuelve a la mezquita de la Cúpula de la Roca. La construcción de este edificio no fue simplemente la creación de un lugar religioso, ya que en otro plano fue una acción política compleja. Jerusalén, de hecho, no era Jerusalén en aquella época. En el Corán nunca se la menciona directamente ni se dice dónde se encuentra, en los primeros textos musulmanes se la conoce como Aelia, el nombre que le habían dado los romanos con la intención de «desacralizar» la ciudad y desvincularla de toda connotación judía o cristiana. La Cúpula de la Roca fue construida específicamente para eclipsar tanto la iglesia del Santo Sepulcro como el lugar más sagrado del judaísmo, esto es, el sitio en el que, según la tradición rabínica, Abraham había estado dispuesto a sacrificar a su hijo y, además, el lugar en el que en otra época había reposado el Arca del Templo. Como anota el historiador Bernard Lewis: «Éste, parecía estar diciendo ‘Abd al-Malik, es el santuario de la bendición final: el nuevo templo, dedicado a la religión de Abraham, que reemplaza al Templo de Salomón, continúa las revelaciones otorgadas a los judíos y los cristianos y corrige los errores en los que ellos han caído». Por ejemplo, las inscripciones coránicas que adornan el santuario niegan de forma explícita la idea cristiana de la Trinidad: «Dios es uno, sin par, sin compañero». En otros lugares se lee: «Alabad a Dios, que no ha engendrado hijo alguno…». Como muestra la

Cúpula de la Roca, el islam era algo más que una fe sucesora del judaísmo y el cristianismo, era una fe que los *superaba*.[1227]

Pese a sus éxitos políticos, militares y culturales, en esta época la inestabilidad era inherente al islam. En sus ideales, era un fe mucho más simple que, digamos, el cristianismo. Era además una fe igualitaria, ya que en teoría no había un clero ni una Iglesia, ningún grado de creyentes privilegiados, más cercanos a Dios que los demás. Pero ello no se adecuaba muy bien a la existencia misma de una dinastía que detentaba tanto el poder terrenal como el poder espiritual. Y cuando los adversarios de este régimen eran además los descendientes del profeta, esa inestabilidad se multiplicaba. Éste fue el telón de fondo de las insurrecciones contra los omeyas que estallarían primero en 747 y luego dos años después, a favor de los abasíes, los descendientes de al-Abbas, tío del profeta.[1228] Tras el segundo levantamiento, Abu’l-‘Abbas, el líder de la secta chiita fue elegido califa por sus tropas y una nueva dinastía subió al poder. El califato abasí duraría medio milenio y el sucesor de Abu’l-‘Abbas, al-Mansur, marcó este trascendental cambio trasladando la capital de Damasco a una ciudad completamente nueva en la orilla oeste del Tigris, en el actual Irak, cerca de la antigua capital persa de Ctesifonte. El nombre oficial que al-Mansur dio a la nueva ciudad fue Madinat al-Salam, la Ciudad de la Paz, pero el nombre nunca cuajó y el sitio continuó siendo llamado como la pequeña ciudad que había estado allí durante generaciones: Bagdad.[1229]

Aunque Bagdad significa «Regalo de Dios», la ciudad también era conocida como la «Ciudad Redonda» debido a su forma circular. La nueva metrópolis fue construida en cuatro años, labor para la cual, se dice, al-Mansur empleó a unos cien mil trabajadores, artesanos y arquitectos. El gobernante eligió esta ubicación en parte porque era fácil de defender, y en parte porque el Tigris le daba acceso a lugares tan alejados como China y, río arriba, Armenia. Las ruinas de Ctesifonte se convirtieron en la cantera principal para la nueva ciudad.

Los grandes califas de Bagdad fueron el mismo al-Mansur, el segundo califa abasí, al-Mahdi, el tercero, y Harun al-Rashid (786-809) y su hijo al-Ma‘mun. «Aunque para entonces Bagdad había sido construida hacía menos de medio siglo, ya había pasado de casi no existir a ser un centro mundial de enorme riqueza e importancia internacional, único rival verdadero de Bizancio».[1230] El palacio real ocupaba un tercio de la ciudad redonda y el lujo de su interior era legendario. La esposa y prima del califa «no toleraba en su mesa recipientes que no estuvieran hechos de oro o plata», y se cuenta que en una ocasión, para recibir a unos dignatarios extranjeros, se realizó un desfile que incluyó la participación de un centenar de leones. En el Salón del Árbol se construyeron pájaros de plata de tal forma que «gorgojearan automáticamente».[1231] A los puertos de la ciudad siempre estaban llegando naves procedentes de China, África y la India.

Gente de todo el mundo conocido acudía en tropel a Bagdad.[1232] Su ubicación hacía que fuera fácil de alcanzar desde la India, Siria y, lo que era aún más importante, Grecia y el mundo helénico. En particular, estaba muy cerca de un centro de estudios admirable que para entonces ya existía en Gondeshapur, al suroeste de Persia. Allí floreció una gran comunidad de nestorianos, una secta herética cristiana que, como vimos en el capítulo anterior, habían sido obligados a huir de un territorio más al oeste en el siglo V. Junto a ellos, habían llegado a Gondeshapur otros refugiados políticos y religiosos, incluidos los estudiosos expulsados de la academia pagana de Atenas (la escuela fundada por Platón) cuando la institución fue cerrada por los cristianos en 529. Durante muchos años, por tanto, Gondeshapur había sido el hogar de estudiosos de toda clase de credos y, en particular, de médicos. Por razones profesionales estos últimos tenían un especial interés en conocer las hierbas medicinales, los métodos quirúrgicos y otro tipo de tratamientos de todo el mundo, y, por tanto, la traducción de textos extranjeros se convirtió entre ellos en un procedimiento común. Muchas de las familias de nestorianos se convirtieron en dinastías médicas en las que los manuscritos médicos (traducidos) pasaban de padre a hijo. Gondeshapur también tuvo el primer hospital, el Bimaristan. En la ciudad se hablaba una gran cantidad de lenguas,

un reflejo de las muchas tradiciones que allí se congregaban, y los textos se traducían principalmente del griego y el sánscrito al siríaco y el arameo. Después de que los árabes conquistaran Gondeshapur en el año 638, estos estudiosos aprendieron con rapidez la lengua de sus conquistadores y comenzaron un intenso programa de traducción al árabe de los manuscritos médicos, geométricos y científicos de la India y Grecia.[1233]

Éste fue el modelo que se adoptó en Bagdad y Damasco. Así, la idea misma de traducir valiosos manuscritos extranjeros fue en su origen una práctica cristiana-judía-pagana. En el mundo árabe no existía una tradición o precedente semejante y, como Gondeshapur era una ciudad ecuménica e internacional, con tantos judíos y paganos como cristianos a la vanguardia, fue así como se organizaron las traducciones en Bagdad. A medida que la Ciudad de la Paz crecía en tamaño e importancia, muchos descendientes de las dinastías médicas nestorianas se trasladaron allí. Luego, a comienzos del siglo IX, el mundo islámico tuvo la fortuna de contar con un califa de mente abierta, alMa‘mun, quien simpatizaba con una secta semisecreta, los mutazilitas, racionalistas obsesionados por la idea de reconciliar el Corán con los criterios de la razón humana. Se dice que al-Ma‘mun tuvo un sueño (acaso el sueño más importante y afortunado de la historia) en el que se le aparecía Aristóteles, y debido a ello envió a sus emisarios a lugares tan alejados como Constantinopla en búsqueda de tantos manuscritos griegos como pudieran encontrar y fundó en Bagdad un centro dedicado a la traducción.

En algún momento hacia el año 771 un viajero indio llegó a Bagdad llevando consigo un tratado de astronomía, un *Siddhanta*, que al-Mansur insistió en hacer traducir. Este tratado se conocería en la ciudad como el *Sindhind*. El mismo viajero traía también un tratado matemático, que introdujo un nuevo conjunto de numerales, el 1, 2, 3, 4, etc., que es el que todavía utilizamos (antes de ello los números se habían escrito siempre como palabras o usando letras del alfabeto). Estos números se denominarían luego numerales arábigos, aunque en la actualidad

(al menos entre los matemáticos) se prefiere denominarlos numerales indios. La misma obra introdujo el 0, que quizá fue originalmente concebido en China. La palabra árabe para designar el 0, *zephirum*, es el origen de nuestras palabras «cifra» y «cero». El encargado de traducir ambas obras al árabe fue Muhammad ibn-Ibrahim al-Fazari, en cuyo trabajo se basó en buena medida el famoso astrónomo musulmán al-Khwarizmi (*c*. 850).[1234]

Los árabes no se interesaron especialmente por la poesía, el teatro y la historia griegas. Tenían sus propias tradiciones literarias y sentían que éstas eran más que suficientes. No obstante, la situación era muy diferente en el caso de la medicina de Galeno, las matemáticas de Euclides y Ptolomeo, y la filosofía de Platón y Aristóteles. El primer pensador musulmán que concibió un cuadro general de las ciencias fue al-Farabi (m. 950), cuyo catálogo *Ihsa al-ulum*, conocido en latín como *De Scientiis*, organizó las diferentes disciplinas y saberes de la siguiente forma: ciencias lingüísticas; lógica; matemáticas, categoría en la que incluía la música, la astronomía y la óptica; física; metafísica; política; jurisprudencia; y teología. Posteriormente, Ibn Sina dividiría las ciencias racionales en especulativas (que buscan la verdad) y prácticas (que buscan el bienestar).[1235] Las ciencias especulativas incluían la fisiognomía, la interpretación de los sueños y los hechizos; entre las ciencias prácticas, por su parte, se encontraban la moral y la profetología.

En las principales ciudades islámicas se crearon bibliotecas y centros de estudio, basados en su mayoría en el modelo griego que los árabes habían descubierto tras conquistar Alejandría y Antioquía. La más famosa de estas instituciones fue la Casa de la Sabiduría (*Bayt al-Hikma*) fundada por al-Ma‘mun en el año 833. Fueron muchas las traducciones que se realizaron en este lugar, que también fue escenario de observaciones astronómicas y experimentos químicos y sirvió como centro de enseñanza (si bien Hugh Kennedy duda de ello y sostiene que la Casa era sólo una biblioteca). Incluso aquí, el «jeque de los traductores», como se le denominaba, era un cristiano nestoriano de al-Hirah, Hunayn ibn-Ishaq (809-873), que hablaba cuatro lenguas y fue nombrado supervisor de la Casa

de la Sabiduría. Encargado de dirigir todas las traducciones científicas, Hunayn fue, como señala Hugh Kennedy, un protegido de la familia Banu Musa, los principales patrocinadores del estudio de las ciencias exactas en la era dorada de Bagdad. Hunayn formó a su hijo, Ishaq, y a su sobrino, Hubaysh, y junto a ellos tradujo la *Física* de Aristóteles, la *República* de Platón, siete libros de anatomía de Galeno (cuyos originales griegos se han perdido) y obras de Hipócrates y Dioscórides. Hunayn también tradujo del griego el Antiguo Testamento a partir de la Septuaginta, pero esta obra también se ha perdido.[1236] No menos célebre que él fue Thabit ibn Qurra, que fundó una segunda escuela de traductores y vertió al árabe obras de Euclides, Arquímedes, Ptolomeo (entre ellas el *Almagesto*) y Apolonio. Si no hubiera sido por su trabajo, el número de obras griegas que hoy conoceríamos sería menor. Ibn Qurra tampoco era musulmán, sino miembro de una secta pagana, los sabianos, que por suerte aparecían mencionados en el Corán y, por tanto, se los protegía. Ibn Qurra e Ibn Ishaq colaboraron en un proyecto para medir la circunferencia de la tierra. Repitieron su esfuerzo más de una vez para confirmar el resultado, una temprana demostración del método experimental. Ambos daban por hecho que la tierra era redonda.

La situación no era diferente en filosofía y la literatura, áreas en las que el éxito de cristianos y paganos subraya lo abierta que era Bagdad. Abú Bishr Matta bin Yunus, un colega cercano del famoso al-Farabi y quien intentó reconciliar Aristóteles y el Corán, era cristiano y estudió en Bagdad. Uno de los poetas más importantes del siglo VII y comienzos del siglo VIII también era cristiano, Ghiyath ibn-al-Salt, de cerca de al-Hirah, sobre el Éufrates, quien incluso fue llevado a La Meca por su califa. Aunque fue nombrado poeta de la corte, se negó a convertirse, a renunciar a su «adicción» al vino y a dejar de lucir su cruz. Se divorció de su primera esposa, se casó con una divorciada, frecuentaba a las prostitutas y bebía hasta la «saturación», el único modo, afirmaba, en que podía obtener ideas para su poesía. Murió en su cama.[1237] No es un secreto que la obra más famosa de la denominada literatura árabe, *Alf Laylah wa-Laylah* (Las mil y una noches), era en realidad una antigua obra persa, *Hazar Afsana* (Un millar de cuentos), que contenía distintos relatos, muchos de los cuales eran de origen indio. Con el paso del tiempo,

se hicieron adiciones a esta obra, no sólo a partir de fuentes árabes sino también griegas, hebreas, turcas y egipcias.[1238]

Además de instituciones de carácter académico como la Casa de la Sabiduría, el islam desarrolló los hospitales tal y como los conocemos en nuestros días.[1239] El primero, y más elaborado, fue construido en el siglo VIII bajo al-Rashid (el califa de *Las mil y una noches*), pero la idea se difundió con rapidez. Los hospitales musulmanes de la Edad Media que existían en Bagdad, El Cairo o Damasco, por ejemplo, eran bastante complejos para la época, mucho más que el Bimaristan en Gondeshapur. Tenían salas separadas para hombres y para mujeres, salas especiales dedicadas a las enfermedades internas, los desórdenes oftálmicos, los padecimientos ortopédicos, las enfermedades mentales, y contaban incluso con una sala de aislamiento para casos contagiosos. Había clínicas y dispensarios ambulantes y los ejércitos disponían de sus propios hospitales militares. Los hospitales más grandes tenían mezquitas vinculadas a ellos, con *madrasas* (escuelas) en las que aspirantes a doctores de todo el mundo acudían a formarse. También fue en el siglo VIII y en territorio árabe donde surgió la idea de farmacia o apoteca. Y en Bagdad, al menos, los farmaceutas tenían que aprobar un examen antes de que se les autorizara a producir y prescribir medicamentos. Este examen evaluaba los conocimientos relativos a la correcta composición de las medicinas, dosis apropiadas y efectos terapéuticos. La contribución de los musulmanes en este ámbito, además de los remedios antiguos, incluye el alcanfor, la mirra, el azufre y el mercurio, así como la mezcla de jarabes y julepes.[1240] Un texto en particular, la obra del siglo XIII de Ibn al-Baytar *Al-Jami‘ fi al-Tibb* (Colección de dietas y medicamentos simples) tenía más de un millar de entradas basadas en plantas que el autor había recopilado alrededor de la costa mediterránea. La noción de sanidad pública también empezó con los árabes, ya que, por ejemplo, los doctores visitaban las prisiones para determinar la existencia de enfermedades contagiosas entre los reclusos y prevenir su propagación.

Dos médicos islámicos de esta época se encuentran entre los más grandes doctores de toda la historia. Al-Razi, conocido en Occidente

por su nombre latino, Rhazes, nació en la ciudad persa de Rayy y en su juventud fue alquimista, después de lo cual se convertiría en un erudito en distintas materias. Escribió cerca de doscientos libros, y aunque casi la mitad de su producción está dedicada a la medicina, algunas de sus obras se ocupan de materias tan diversas como la teología, la matemática y la astronomía. Es evidente que poseía un gran sentido del humor, ya que dos de sus títulos eran: *Sobre el hecho de que incluso los médicos habilidosos no pueden curar todas las enfermedades* y *Por qué la gente prefiere a los curanderos y charlatanes sobre los médicos diestros*. Fue el primer médico jefe del gran hospital de Bagdad, y se dice que para escoger el lugar en el que éste se alzaría colgó tiras de carne en diferentes lugares y eligió aquel en el que la putrefacción fue menor.[1241] (De ser cierta, esta anécdota estaría muy cerca de ser el primer ejemplo de experimento). Con todo, al-Razi es más famoso por haber hecho la primera descripción de la viruela y el sarampión.[1242] Su otro gran libro fue el *Al-Hawi* (El libro exhaustivo), una enciclopedia en veintitrés volúmenes de conocimientos médicos griegos, árabes preislámicos, indios e incluso chinos. Se ocupaba, entre otros temas, de la enfermedades de la piel y de las articulaciones, y exploraba los efectos de la dieta y el concepto de higiene (una asociación que no era tan sencilla en una época en la que aún no existía la teoría de que los gérmenes provocan enfermedades).

El otro gran médico musulmán fue Ibn Sina, a quien también conocemos mejor por su nombre latinizado, Avicena.[1243] Al igual que al-Razi, Avicena escribió unos doscientos libros sobre gran variedad de temas, aunque su obra más famosa es *Al-Qanun* (El canon), una síntesis espléndida del pensamiento médico griego y árabe. El abanico de enfermedades y desórdenes considerados en él es vastísimo, y entre los temas que aborda se encuentran la anatomía, las purgas, los tumores, las fracturas y la propagación de las enfermedades a través del agua y la tierra; el libro, además, codifica unos setecientos sesenta medicamentos diferentes. El *Qanun*

también fue pionero en el estudio de la psicología, ya que Avicena advirtió una estrecha relación entre los estados emocionales y los estados físicos y, asimismo, se refirió a los efectos benéficos de la música. Además, como hemos anotado, tuvo en cuenta el papel desempeñado por el medioambiente en la difusión de las enfermedades, y en este sentido podemos hablar de una rudimentaria forma de epidemiología; por otra parte, dado que consideraba a la medicina «el arte de quitar lo que impide el normal funcionamiento de la naturaleza» es posible afirmar que proporcionó a su disciplina sus primeros cimientos filosóficos. En el siglo XII, Gerardo de Cremona (véase *infra*, en este mismo capítulo) tradujo al latín el *Qanun*, libro que sumado a la obra de
al-Razi
Al-Hawi
desplazó a Galeno hasta convertirse en el manual básico de las facultades de medicina europeas hasta el siglo XVII, algo más de medio milenio.[1244]

En el año 641 Alejandría había caído en manos de los musulmanes. Durante mucho años, como hemos visto, la ciudad había sido la capital mundial de los estudios matemáticos, médicos y filosóficos, y allí los musulmanes se toparon con una incontable cantidad de libros y manuscritos griegos sobre estos temas. Posteriormente, entre el profesorado de la Casa de la Sabiduría encontramos a un astrónomo y matemático cuyo nombre, como el de Euclides, se convertiría en palabra de uso cotidiano en todo el mundo educado:
Muhammad
ibn-Musa
al-Khwarizmi. Su fama descansa en dos libros, uno muchísimo más original que el otro. El volumen menos original se basa en el *Sindhind*, que es el nombre árabe del *Brahmasphuta Siddhanta*, el tratado de Brahmagupta que había llegado hasta la corte de al-Mansur y en el que se describen varios problemas aritméticos así como los numerales indios. El trabajo de al-Khwarizmi se conoce hoy en una única copia, una traducción latina de un original árabe actualmente perdido.[1245] El título latino de esta obra es *De numero indorum* (Sobre el arte de contar indio). Al-Khwarizmi ofreció en

ella una explicación tan completa del sistema indio que, como señala Carl Boyer, «es probablemente el responsable de su difusión, pero también de la falsa impresión de que nuestro sistema numérico es de origen árabe».[1246] Aunque al-Khwarizmi no afirmó ser original en este sentido, la nueva notación terminaría siendo conocida como la de al-Khwarizmi o, de forma corrupta, *algorismi*, lo que al final daría lugar a la palabra «algoritmo», que designa una forma particular de cálculo. La forma en que evolucionaron realmente nuestros números se muestra en la Figura 10 de la página 432, que, sin embargo, *no* evidencia lo lenta que fue esta transformación: aún en el siglo XI los estudiosos árabes seguían escribiendo los números mediante palabras completas.

Pero al-Khwarizmi también es conocido como el «padre del álgebra» y, ciertamente, su *Hisab wa'l muqabalah*
al-jabr
contiene más de ochocientos ejemplos. Traducida al latín en el siglo XII por Gerardo de Cremona, el *Álgebra* todavía se usaba en el siglo XVI como libro de texto en las universidades europeas. De la introducción a la versión árabe (no incluida en su traducción al latín) se infiere que quizá el álgebra haya tenido origen en las complejas leyes islámicas relativas a la herencia, que con frecuencia implicaban cálculos complicados para determinar qué heredaban los hijos y qué deudas debían saldarse y cómo. La palabra
al-jabr
aparentemente significa algo así como «restauración» o «finalización», y se alude explícitamente al traslado de los términos sustraídos al otro lado de la ecuación; *muqabalah*, por su parte, significa «reducción» o «equilibrio» o algo similar. En el *Quijote* la palabra «algebrista» designa a un cirujano especialista en curar dislocaciones de los huesos, esto es, un «restaurador». En las ecuaciones cuadráticas, los elementos se reducen a ambos lados de la ecuación para restaurar el equilibrio.[1247] En el
al-jabr
, al-Khwarizmi introduce la idea de representar una cantidad desconocida por un símbolo, como la *x*, y dedica seis capítulos a resolver los seis tipos de ecuaciones que conforman las tres clases de cantidades: raíces, cuadrados y números. Aunque el
al-jabr

de al-Khwarizmi se ha considerado tradicionalmente la primera obra de álgebra, un manuscrito hallado en Turquía a finales del siglo XX ha puesto en duda esta atribución. Titulado *Necesidades lógicas en la ecuaciones mixtas*, el texto se ocupa más o menos de los mismos temas y resuelve algunas de las ecuaciones *exactamente* de la misma manera. Por tanto, parece que un manuscrito se basó en el otro, aunque nadie sabe cuál fue el primero.[1248]

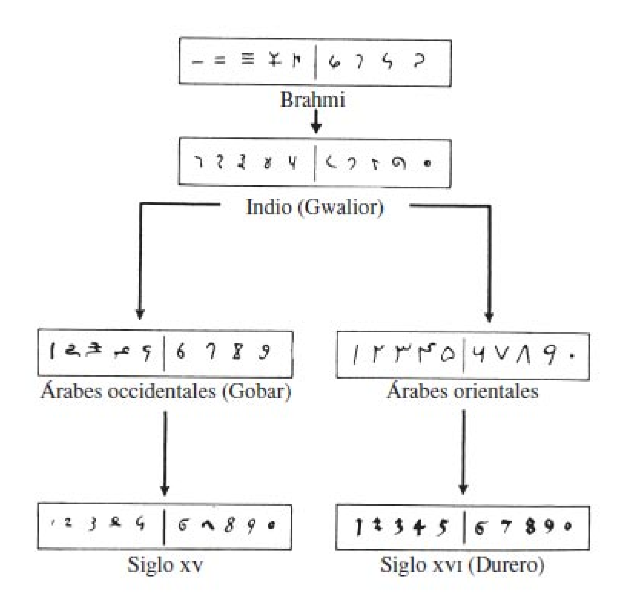


FIGURA 10. Genealogía de nuestros números.

FUENTE: Carl Boyer, *A History of Mathematics*, Wiley, Nueva York, 1991, p. 229. Material empleado con autorización de John Wiley & Sons, Inc.

En las ciencias químicas, la personalidad árabe más destacada fue Jabir ibn-Hayyan, conocido en Occidente como Geber, y quién vivió en al-Kufah en la segunda mitad del siglo VIII. Como la mayoría de los químicos de la época, él también estaba obsesionado por la alquimia y, en particular, por la posibilidad de convertir los metales en oro (algo que Jabir pensaba podía conseguirse mediante una misteriosa sustancia aún no descubierta, el *aliksir*, de donde proviene nuestra palabra «elixir»). Los alquimistas también creían

que su disciplina era la «ciencia del equilibrio» y que era posible producir metales preciosos mediante la observación (y mejoramiento) de los métodos de la naturaleza.[1249] Sin embargo, la química ofrecía la oportunidad de experimentar de forma sistemática y es legítimo considerar a Jabir uno de los fundadores del método experimental. Fue el primero que describió de manera sistemática los principales procesos químicos: la calcinación, la reducción, la evaporación, la sublimación, la fundición y la cristalización. Paralelamente a esto,
al-Razi
ofreció una clasificación sistemática de los productos de la naturaleza. Dividió las sustancias minerales en espíritus (mercurio, sal amoníaca), sustancias (oro, cobre, hierro), piedras (hematites, óxido de hierro, vidrio, malaquita), vitriolos (alumbre), bóraxes y sales. A estas sustancias «naturales», añadió las «artificiales»: el cardenillo, el cinabrio, la soda cáustica, las aleaciones. Al-Razi también creía en lo que podríamos denominar investigación de laboratorio y desempeñó un importante papel en la separación de la química propiamente dicha de la alquimia.[1250]

Así como el mundo creado por Dios era perfecto y el «arte» sólo podía aspirar a ser «ornamento», una forma de adornar la creación original de Dios, la filosofía, *falsafah*, era un conocimiento de ese mundo restringido por la propia capacidad del hombre para entenderlo por sí mismo. En otras palabras, la *falsafah* era, inevitablemente y por definición, un saber limitado: la revelación siempre sería superior a la razón. Al igual que ocurrió con la ciencia, la filosofía árabe era básicamente la filosofía griega, modificada por ideas indias y orientales y expresada en lengua árabe, aunque siempre con la salvedad de que la razón era limitada. A los *hukuma*, los sabios, que practicaban la *falsafah*, se oponían los *mutakallim*, los teólogos, que practicaban la *kalam*, teología.

Los tres filósofos árabes más importantes fueron al-Kindi, al-Farabi y Avicena. Al-Kindi, que nació en al-Kufah hacia el año 801, intentó conciliar los pensamientos de Platón y Aristóteles, aunque también tuvo gran estimación por Pitágoras, cuya matemática, pensaba, era la base de toda la ciencia. Era de buena cuna y entre

sus ancestros destaca
Imru'-al-Qays
(m. *c*. 545), uno de los autores de las siete
Mu'allaqat,
las casidas «colgadas» en los muros de la Kaaba mencionadas al comienzo de este capítulo. Entre su propio pueblo era conocido como Faylasuf
al-Arab
y con frecuencia se le considera el primer filósofo árabe. No obstante, al-Kindi fue en realidad más un divulgador del conocimiento filosófico y un defensor del pensamiento griego, que un pensador original. Insistió en la separación de la filosofía y la teología, y al hacerlo se arriesgó a provocar la ira de los musulmanes ortodoxos, ya que, para él, ésta última debía someterse a las reglas lógicas del pensamiento filosófico. Además, afirmó que mientras en la teología había una jerarquía para acceder a la verdad, la filosofía estaba abierta a todos. Escribió muchísimo sobre el alma, a la que consideraba una entidad de carácter espiritual, creada por Dios. Pero acaso su principal contribución pueda resumirse en una anécdota sobre su vida. Dicen que un día entró a la corte de al-Ma'mun y se sentó por delante de un teólogo, y que cuando éste protestó, al-Kindi le respondió que merecía una posición más elevada porque «yo sé lo que tú sabes, mientras que tú no sabes lo que yo sé».[1251]

Aunque al-Farabi también intentó crear una síntesis de las ideas de Platón y Aristóteles, fue Avicena, sobre quien ya hemos hablado en la sección dedicada a la medicina, quien aprovechó al máximo el pensamiento griego en su adaptación de Platón.[1252] Su filosofía era especulativa, y se inspiraba en la metafísica aristotélica y la teoría de las ideas platónica. Su idea de Dios era muy cercana al motor inmóvil de Aristóteles (aunque el de Avicena era un dios creador), mientras que pensaba que todos los demás seres poseían una doble naturaleza, al ser mezcla de cuerpo y alma. El alma del hombre formaba parte de un alma universal que emanaba de Dios, la segunda de sus tres emanaciones (la primera era el intelecto y la tercera la materia). Para este pensador el alma sobrevivía a la muerte, pero no ocupaba de nuevo un cuerpo. Por otro lado, creía que el estado más elevado que podían alcanzar los seres humanos

era el del profeta, pues el profeta auténtico recibía el conocimiento directamente de Dios, sin otro intermediario que la luz divina. Sostenía que el hombre tenía libre albedrío, pero pensaba que Dios tenía control sobre las demás fuerzas. Esto le llevó a enfrentarse con la ortodoxia musulmana que afirmaba que Dios tenía poder absoluto sobre todo cuanto ocurría. Resulta difícil apreciar desde nuestra posición lo radical que fue su defensa de la filosofía como un ámbito independiente de la teología, pero es importante señalar que el filósofo inglés Roger Bacon (m. 1294) lo consideraba la mayor autoridad filosófica después de Aristóteles.[1253]

La ciencia y la filosofía islámicas fueron con frecuencia obra de sirios, persas y judíos. En cambio, la teología islámica, incluida la ley canónica, fue principalmente obra de árabes. Aunque antes nos hemos referido a los *hadith*, en el siglo VIII esta tradición experimentó varias transformaciones significativas, la más notable de las cuales fue impulsada por el famoso dicho de Mahoma «busca la sabiduría aunque esté en China». Animados por estas palabras muchos estudiosos musulmanes emprendieron arduos viajes, considerados a menudo actos piadosos, de tal manera que quien perdía la vida en uno de ellos era visto como un mártir, al igual que quien moría en la guerra santa.[1254] Haber viajado proporcionaba autoridad al hombre piadoso, pues ¿quién iba a poner en entredicho lo que había visto y aprendido? Como consecuencia de ello, durante los siglos VIII y IX, el número de *hadith* aumentó enormemente. Según Philip Hitti, un maestro de al-Kufah admitió, instantes antes de su ejecución, haber inventado más de cuatrocientas tradiciones. Debido a ello, más tarde se establecería que un *hadith* «perfecto» debía contar con dos elementos; una cadena que lo vinculara a la autoridad y un texto original. Sobre esta base, los *hadith* se dividieron luego en auténticos, aceptables y poco convincentes.

En el siglo IX (el tercer siglo musulmán) los *hadith* fueron canonizados en seis libros. El considerado por lo general de mayor autoridad es el de Muhammad ibn-Isma‘il al-Bukhari
(810-870).
Durante dieciséis años, se cuenta, visitó a un millar de jeques y, de las seiscientas mil tradiciones que recopiló, eligió 7397 que aceptó

como sagradas. Estas tradiciones se dividen en tres categorías: oración, peregrinaje y guerra santa. El libro es hoy considerado sólo inferior en autoridad al Corán y los juramentos pronunciados sobre él se consideran válidos en los países musulmanes, un indicio de su profunda influencia en el pensamiento musulmán.

El estudio del Corán dominaba la enseñanza en las escuelas del antiguo mundo musulmán. El núcleo curricular, como diríamos hoy, consistía en la memorización del Corán y de los *hadith*, junto con el aprendizaje de la escritura y las matemáticas. Los estudiantes aprendían a escribir con poemas seculares, para impedir que se cometieran errores con los textos sagrados. «Los alumnos de las escuelas elementales (*kuttab*) de Bagdad cuyo desempeño era meritorio desfilaban por las calles mientras la gente les arrojaba almendras».[1255]

La *Bayt al-Hikma*, la Casa de la Sabiduría, era, como hemos visto, la institución educativa más destacada de Bagdad, pero la primera academia similar a un colegio, con residencias y centrada más en la enseñanza que en la investigación, fue el Nizamiyah, el seminario teológico fundado en Bagdad en 1065 o 1067 por el visir persa Nizam-al-Mulk.[1256] El término árabe para escuela o seminario era *madrasa* y aquí también el Corán y la poesía antigua eran la base de un currículo que se ampliaba para abarcar las humanidades, de forma similar a como los clásicos griegos y romanos servirían de base a la educación europea en siglos posteriores. El Nizamiyah se fusionó luego con otra *madrasa*, al-Mustansiriyah, que tenía hospital, baños, cocina y una torre con reloj en su puerta principal. Ibn Battuta, el gran viajero árabe, visitó Bagdad en 1327 y descubrió que la institución resultado de la fusión tenía cuatro escuelas jurídicas.[1257] En algún momento llegó a haber unas treinta de estas *madrasas* en Bagdad y casi igual número en Damasco. Hasta la introducción del papel, el principal método para recoger lo que se enseñaba era la memoria y los relatos de asombrosas hazañas mnemotécnicas eran una forma común de entretenimiento. Algunos estudiosos, se cuenta, eran capaces de memorizar trescientas mil tradiciones. Las mezquitas también tenían bibliotecas y ofrecían conferencias sobre los *hadith*.

Esto era algo con lo que todos los viajeros podían contar. Los libros eran comunes entonces en el mundo musulmán. Según un autor, a finales del siglo IX había más de cien vendedores de libros en Bagdad, todos reunidos en una sola calle. Los libreros eran con frecuencia también calígrafos que cobraban una tarifa por copiar libros y era común que utilizaran sus tiendas como lugares de encuentro de autores, una función que en tiempos posteriores cumplirían los cafés.[1258]

No todos estaban de acuerdo en que el Corán era obra exclusiva de Dios. A mediados del segundo siglo islámico (nuestro siglo VIII d. C.) surgió una escuela de pensadores que cuestionó casi todos los fundamentos del islam tradicional. Se les conocía como los mutazilitas («aquellos que se apartan») y creían que la verdad sólo podía alcanzarse aplicando la razón a lo que se revela en el Corán. Por ejemplo, si Dios es Uno, no tiene atributos humanos y, por tanto, el Corán no puede haber sido pronunciado por Él, por lo que debió de haber sido creado de alguna otra forma. Al mismo tiempo, dado que Dios es justo y está animado por el principio de la justicia, el hombre debe poseer libre albedrío, pues de lo contrario sería injusto juzgar al hombre por actos que no era libre de realizar.[1259] El más osado de los pensadores mutazilitas fue al-Mazzam (activo en la primera mitad del siglo IX), quien proclamó que la duda era «el primer requisito del conocimiento».[1260]

Esta forma de pensamiento llamó en especial la atención de al-Ma‘mun, quien convirtió la perspectiva mutazilita en una religión estatal que sostenía un nuevo dogma, «la creación [*khalq*] del Corán», directamente en conflicto con la idea tradicional de que el Corán era «la palabra no creada de Dios». Como se podrá imaginar, esta inversión de las creencias establecidas causó gran consternación entre los fieles, más aún cuando al-Ma‘mun decidió crear el *mihnah*, un tribunal similar a la Inquisición al que eran llevados todos aquellos que se oponían al nuevo dogma. Esta nueva institución, así como la persecución de las ideas ortodoxas, continuó tras la muerte de al-Ma‘mun con dos de sus sucesores, pero luego la situación se invirtió. El hombre a quien generalmente se imputa el haber iniciado el regreso a la ortodoxia es Ahmad ibn Hanbal

(780-855),
quien sostenía que dado que Dios era todopoderoso, su justicia no era como la justicia humana, y que cuando se dice que el Corán es uno con Él, no se afirma que posea atributos humanos (sus atributos son atributos divinos y deben ser aceptados como tales, no se los puede explicar por analogía con los atributos humanos). A Ibn Hanbal le siguió Abú-al-Hasan ‘Alí al-Ash‘ari, de Bagdad (activo en la primera mitad del siglo X), quien afirmaba que el oído, la vista y el habla de Dios no son los mismos que los del ser humano. El hombre debe aceptar esto «sin preguntar cómo es posible». El seminario Nizamiyan en Bagdad fue fundado para propagar las ideas de al-Ash‘ari.[1261]

Después de él, gran parte del pensamiento islámico, al igual que sucedería con el cristiano, se obsesionó con la idea de reconciliar las ideas griegas con el texto sagrado. Y en ello, al-Ash‘ari fue seguido por el hombre al que universalmente se considera el más grande teólogo del islam, Abú Hamid Muhammad al-Ghazali. Nacido en 1058 en Tus, Khurasan, Persia, fue en cierto sentido el san Agustín del islam. Recorrió el mundo en busca de sabiduría, de acuerdo a la tradición inspirada por el profeta, y coqueteó (intelectualmente) tanto con el escepticismo como con el sufismo. El sufismo fue y sigue siendo la forma principal de misticismo islámico, un movimiento ascético con elementos gnósticos, neoplatónicos, cristianos y budistas. Los sufíes adoptaron la lana (*suf*) como material de sus hábitos a imitación de los monjes cristianos, de los que también tomaron el celibato. Tenían ciertas tendencias apocalípticas ya que creían en un «anticristo» y se caracterizaban por considerar que la purificación del alma se alcanzaba mediante el éxtasis. Fueron quienes introdujeron el uso del rosario, que probablemente tomaron de los hindúes, costumbre que transmitieron a los cristianos durante las cruzadas. Al igual que los gnósticos, distinguían entre el conocimiento de Dios, *ma‘rifah*, y el conocimiento intelectual, *ilm*.[1262]

Muchos musulmanes veneran hoy a al-Ghazali y le consideran sólo inferior al profeta. Su libro principal, *Ihya ‘ulum*
al-din
(Revivificación de las ciencias de la religión), es una combinación de dialéctica, misticismo y pragmatismo, y tuvo un enorme efecto

en individuos tan distintos como Tomás de Aquino y Blaise Pascal y en buena medida contribuyó a dar forma al islam que se practica en nuestros días. La obra está dividida en cuatro partes. La primera examina los pilares del islam; la segunda va más allá del ritual y toma en consideración distintos aspectos de la vida cotidiana, como el matrimonio, el escuchar música, la adquisición de bienes terrenales; la tercera se ocupa de las pasiones y los deseos. No obstante, la cuarta y última parte es la más original y trata del camino hacia Dios. A lo largo de las secciones anteriores, al-Ghazali recuerda constantemente a sus lectores que deben siempre tener presente el alma, pues es mediante esta especie de autoconciencia cómo se consigue otorgar a todas las actividades algo extra para hacerlas más valiosas.[1263] En esta sección final, al-Ghazali sostiene que el camino hacia Dios está marcado por una serie de etapas. La primera es el arrepentimiento, a éste le siguen la paciencia, el miedo, la esperanza y la renuncia a todas aquellas cosas que, pese a no ser pecaminosas en sí mismas, constituyen estorbos que nos alejan de Dios. En cada una de estas etapas, sostiene al-Ghazali, hay revelaciones que confortan al individuo que ha emprendido el camino. Éstas, sin embargo, son otorgadas por la gracia de Dios y son temporales. Con todo, a medida que el alma asciende, sus esfuerzos cuentan cada vez menos, ya que Dios la guía cada vez más. El principal problema es quedarse estancado en una etapa y ser incapaz de avanzar. El creyente debe renunciar a todas las falsas apariencias y abrir su interior a Dios. El hombre alcanza la cima cuando pierde toda consciencia de sí mismo y Dios se le revela a través del amor, entonces adquiere un nuevo tipo de conocimiento, el *ma'rifah*. En este punto, es posible que el hombre pueda ver a Dios desde la distancia y que se le permita vislumbrar el paraíso que le espera. Desde al-Ghazali, el islamismo suní (la creencia en que el Corán y la conducta del profeta son guía suficiente) ha sido la forma dominante de la fe.

La era dorada de Bagdad fue, por tanto, una época de apertura y tolerancia, en la que se realizaron muchísimos estudios básicos para la medicina, la matemática, la filosofía, la geografía y demás ramas de la ciencia. El punto culminante llegaría en el siglo XI. Fue

entonces cuando Ibn al-Nadim publicó su *al-Fihrist*, que como se mencionó antes, era un compendio de los libros disponibles en la ciudad redonda, y que evidencia el exótico conjunto de actividades que en la época interesaba a los árabes. Resulta claro, como señalamos antes, que montones de gente de todo tipo —mercaderes, escritores, científicos, astrólogos y alquimistas— acudían entonces a Bagdad como en tiempos posteriores acudirían a Berlín, París o Nueva York, y lo hacían precisamente por ser una ciudad abierta, un caleidoscopio de humanidad. El gusto por los viajes de los mismos árabes se vio estimulado a comienzos del siglo XI por la llegada, procedente de China, de la brújula magnética, que permitió a los capitanes de los navíos prescindir de la navegación costera.

Sin embargo, esa gran apertura no duraría mucho tiempo. Algunos sectores empezaron a referirse a las áreas de estudio de origen griego e indio como las «ciencias extranjeras», disciplinas que ahora despertaban las sospechas de los piadosos. En 1065 o 1067, como hemos anotado, se fundó en Bagdad el Nizamiyah. Se trataba de un seminario teológico en el que el Corán y el estudio de la poesía antigua —más que la ciencia griega— se convirtieron en la columna vertebral del currículo. Tras fusionarse luego con una organización más reciente, el al-Mustansiriyah, la nueva institución se convirtió en el prototipo de las *madrasas*, las escuelas teológicas, con frecuencia vinculadas a mezquitas, que se difundieron por todo el mundo islámico, y en las que se enseña principalmente cuestiones éticas y morales según el Corán. El currículo incluía las «ciencias religiosas», las «ciencias coránicas» y, sobre todo, *ilm al-kalam*, lo que significa tanto teología como «apología», la reafirmación y defensa de la fe en contra de las incursiones de la ciencia y la filosofía. De esta forma, el islam se retrajo sobre sí mismo, un giro del que, en cierto sentido, el mundo árabe nunca se ha recuperado.

Aunque está a más de tres mil kilómetros al oeste, España (o gran parte de ella) fue territorio musulmán desde comienzos del siglo VIII. Antes de la conquista musulmana, España era uno de los países europeos de cristanización más reciente y, por tanto, la civilización árabe consiguió afianzarse con fuerza allí. La dinastía omeya consiguió consolidarse durante más de doscientos años en la

Península, desde 756 hasta 961. Después de que hubieran sido depuestos en Damasco por los abasíes, un miembro de la dinastía, Abd-al-Rahman ibn Muʻawiyah, nieto de Hisham, consiguió escapar, junto con tropas sirias leales, y atravesar el norte de África y, luego, el estrecho de Gibraltar. A pesar de la oposición de los árabes que ya vivían entonces allí, que se aliaron a Carlomagno, Abd-al-Rahman consiguió derrotarlos y establecer una nueva dinastía omeya.

La gloria alcanzada por la civilización árabe en España, que llega a su apogeo en la segunda mitad del siglo X, rivaliza con la de Irak. Para entonces, Córdoba, la capital, estaba a la par de Bagdad y Constantinopla, y era, por tanto, uno de los tres grandes centros de la cultura en el «mundo conocido». Sus calles estaban pavimentadas y cada casa se comprometía a encender una luz delante de su puerta en las noches. Existía un servicio postal que funcionaba regularmente, se usaban monedas de oro y plata, y la ciudad contaba además con abundantes jardines, setenta bibliotecas y toda una calle dedicada a la venta de libros. «Cuando los gobernantes de León, Navarra o Barcelona necesitaban un cirujano, un arquitecto, un compositor o un sastre, era a Córdoba adonde acudían».[1264]

Abd-al-Rahman III, el gobernante más admirable de todos, fue el fundador de la universidad de Córdoba. Ésta, localizada en la mezquita principal, se adelantó al al-Azhar de El Cairo e incluso al Nizamiyah de Bagdad. Estaba decorada con mosaicos traídos desde Constantinopla y contaba con un suministro de agua de tuberías de plomo. Tenía una biblioteca que albergaba unos cuatrocientos mil volúmenes. Un visitante del norte comentó en sus memorias que «prácticamente todos sabían leer y escribir».[1265] Entre las ideas que tuvieron su origen en Córdoba encontramos la de las religiones comparadas, que nació con la obra de Alí-ibn-Hazm
(994-1064).
Su *fi al-Milal w-al-Nihal*
al-Fasl
(La última palabra en sectas, heterodoxias y confesiones) fue un texto pionero, no sólo por su estudio de los diferentes grupos musulmanes, sino por la forma en que Ibn Hazm llama la atención sobre distintas inconsistencias de los relatos bíblicos. Pasarían casi quinientos años antes de que los pensadores cristianos consideraran

que tales cuestiones eran importantes. Un logro equivalente fue el de Ibn Khaldún o Abenjaldún (nacido en Túnez en 1332), quien, se considera, inventó la sociología con su *al-Muqaddimah*, obra en la que concibió una teoría del desarrollo histórico en la que tuvo en cuenta la geografía, el clima y los factores psicológicos, en su intento de descubrir un patrón racional en el progreso humano. Algo que sin duda influyó en él fue que en Egipto, donde finalmente se estableció cuando había superado los cincuenta años, se le nombrara profesor del al-Azhar, la universidad más antigua y destacada de la región; allí tuvo la oportunidad de conocer a estudiosos procedentes de Turquestán, la India, el este asiático y lo más profundo de África. Su enfoque se expone con claridad al comienzo de *al-Muqaddimah*: «En la superficie, la historia no es otra cosa que información sobre los acontecimientos políticos, las dinastías y los sucesos relevantes del pasado remoto, presentada con elegancia y aderezada con proverbios. Sirve para amenizar reuniones concurridas y nos aporta cierto entendimiento de los asuntos humanos… Por otro lado, en su significado profundo, la historia implica reflexión y constituye un intento de alcanzar la verdad, de proponer explicaciones sutiles sobre las causas y orígenes de lo que existe, de conocer de forma profunda el cómo y porqué de los hechos. La historia, por tanto, está firmemente arraigada en la filosofía y merece que se la considere una de sus ramas».[1266] Ibn Khaldún denominó a esta ciencia de la sociedad que afirmaba haber descubierto *ilm al-umran*, la ciencia de la civilización. En el núcleo de cada civilización, afirmó, encontramos cohesión social y éste es el fenómeno más importante de entender.[1267]

Muchas de las ideas que los árabes concibieron en Bagdad y otros lugares, así como las ideas que aprendieron en sus viajes, llegaron a Europa a través de la España musulmana. Los numerales indios son un ejemplo claro (para una exposición más amplia, véase el siguiente capítulo). Fue en la España de la segunda mitad del siglo IX donde los numerales indios se modificaron en la forma denominada *huruf al-ghubar* («letras de polvo»). Estos numerales *ghubar* parecen haber sido introducidos para ser utilizados con un ábaco de arena, y su forma es bastante cercana a la de los números que usamos en la actualidad. La otra vía por la que los numerales indios se introdujeron en Europa fue a través de la obra de

Leonardo Fibonacci, de Pisa (*c.* 1180-1250).

El padre de Fibonacci era un mercader que relizaba muchísimos negocios en el norte de África. Debido a ello, Leonardo viajó a Egipto, Siria y Grecia y estudió con un musulmán. Se introdujo en el álgebra árabe y al hacerlo conoció los numerales indios.[1268] En 1202 escribió un libro de valor incalculable, aunque su título fuera algo engañoso. Se llamaba *Liber abbaco* (El libro del ábaco), pero no era un libro sobre el ábaco sino un buen tratado de álgebra que empezaba describiendo «los nueve numerales indios» y el signo 0, «al que los árabes llaman *zephirum*».[1269] Fibonacci también empleaba la barra horizontal para escribir las fracciones, un recurso que ya llevaba tiempo usando en Arabia, pero que no se popularizaría en Europa hasta el siglo XVI.

En España los árabes realizaron grandes avances en botánica. Mejoraron nuestra comprensión de la germinación (establecieron qué plantas crecen a partir de esquejes y cuáles lo hacen a partir de semillas), de las propiedades del suelo y, en particular, de los abonos. En medicina, introdujeron la idea de cauterizar las heridas, y descubrieron el «arador de la sarna». Fueron los árabes los que concibieron la idea del *sharab* o jarabe, originalmente un mezcla de azúcar y agua utilizada para ocultar el desagradable sabor de ciertas medicinas. También fueron ellos quienes inventaron la «soda». En el latín medieval *sodanum* era un remedio para el dolor de cabeza, palabra basada en el árabe *suda*, que significa migraña. Alcohol, alambique y álcali son todos términos químicos de origen árabe, así como las palabras acimut (*alsumut*) y nadir (*nazir*) usadas en astronomía.[1270]

En lo que respecta a su influencia sobre el pensamiento occidental, el gran logro de la España musulmana lo encontramos en el ámbito de la *falsafah* con la obra de Abú al-Walid Muhammad ibn-Ahmad ibnRushd, más conocido como Averroes. Como ha señalado Philip Hitti, el pensamiento árabe en España fue bastante atrevido. Ibn Najjah sugirió la posibilidad del ateísmo, e Ibn Tufayl evidenció cierta conciencia de la evolución. Pero probablemente estaban demasiado adelantados para su época. En este sentido, Averroes fue más un hombre del momento. Nacido en Córdoba en 1126, en una familia de jueces, se educó en la universidad de la

mezquita de Córdoba, especializada en leyes y medicina, y se convirtió tanto en médico como en filósofo. Fue el primero que advirtió que nadie se contagiaba dos veces de viruela, los inicios de la idea de inmunidad y que comprendió el funcionamiento de la retina, un avance crucial.[1271] No obstante, Averroes fue más influyente como filósofo que como médico, y más en la cristiandad que en el mundo musulmán. El sultán de Marruecos le encargó la preparación de un texto claro sobre filosofía. Al encargo lo acompañaban sus honorarios: una toga de honor y un nombramiento como juez primero en Sevilla y luego en Córdoba, donde sucedió a Ibn Tufayl.[1272]

Con sus escritos Averroes hizo tres cosas. En primer lugar, como tantos antes que él, intentó reconciliar el pensamiento griego, en especial el de Aristóteles y Platón, con el Corán. En segundo lugar, intentó reconciliar las funciones de la razón y la revelación. Y por último, buscó mostrar de qué forma distintos sectores del pueblo se relacionaba con estas ideas según su inteligencia y su formación. De acuerdo con la costumbre de la época, su principal obra fue un comentario de Aristóteles, pero éste fue una paráfrasis tanto como un comentario y en él procuró exponer el pensamiento original de Aristóteles (y Platón), rechazando adiciones y falsificaciones posteriores y proponiendo su propia glosa. Dada su devoción por la razón, uno de sus argumentos más importantes es que las palabras del Corán no debían interpretarse todas literalmente. Cuando el significado literal del texto pareciera contradecir las verdades racionales de los filósofos, sostuvo, los versos debían leerse en sentido metafórico. En particular, afirmó que las nociones teológicas de la predestinación y la resurrección corporal le resultaban inaceptables. Para Averroes era el alma, no el cuerpo, la que era inmortal y ello cambiaba la naturaleza del paraíso, que no podía ser de carácter sensitivo. Aceptaba, con Platón, que gobernantes benignos podían acercar a su gente a Dios. Y defendió la existencia de tres niveles en la humanidad. La filosofía era para la élite (*khass*); para la gente en general (‘*amm*), el significado literal era suficiente; el razonamiento dialéctico (*kalam*) era para las mentes que ocupaban una posición intermedia. El método de Averroes fue tan importante como sus argumentos. Introdujo cierta dosis de duda, algo que nunca fue muy popular en el islam pero

resultaría increíblemente fructífero en el cristianismo. Y su idea de niveles de entendimiento distintos llamó especialmente la atención en una religión dentro de la que existía una clase privilegiada de conocedores, el clero. Sólo en la década de 1470 se publicaron en Venecia más de cincuenta ediciones de las obras de Averroes. El averroísmo se convirtió en parte del currículo de todas las principales universidades europeas.[1273]

Así como, gracias a la Casa de la Sabiduría, Bagdad había sido un importante centro de traducción en el siglo IX, Toledo pasó a ocupar una posición similar después de ser conquistada por los cristianos en 1085. En términos cronológicos, la primera persona que realizó una traducción al latín de obras en árabe fue probablemente Constantino el Africano (m. 1087), un musulmán tunecino que se convirtió al cristianismo y trabajó en Salerno, en Italia meridional. Produjo traducciones bastante pobres («bárbaras» según un estudioso) de obras de Hipócrates y Galeno, que en ocasiones hacía pasar como propias. También había cierto número de traductores en Sicilia, que trabajaron sobre los *falaysufs* árabes, pero los frutos de Toledo fueron incomparablemente mayores.[1274]

Desde el siglo X se habían estado haciendo traducciones del árabe en Cataluña, y Barcelona fue la cuna del primer traductor español del que conocemos el nombre, Platón de Tívoli. Entre 1116 y 1138, tradujo, con la ayuda de un judío andaluz, Savasorda, obras judías y árabes sobre astrología y astronomía, pero poco después de ello el centro de esta actividad se trasladó a Toledo, que se había convertido en una joya de la cultura greco-judeo-árabe. Los estudiosos acudían por montones a Toledo para consultar, principalmente, los tesoros árabes reunidos en la Península tras siglos de dominio árabe. El nombre del arzobispo de Toledo, Raimundo (1125-1152), ha quedado asociado a esta empresa, y la expresión «escuela de Toledo» designa lo que de otro modo sería un grupo de individuos bastante dispares entre sí. Al parecer, en un primer momento, los estudiosos occidentales que llegaban a Toledo no sabían mucho árabe y por lo tanto emplearon a eruditos judíos y mozárabes que

ya vivían allí. (Los mozárabes eran cristianos a los que las autoridades musulmanas habían permitido practicar su fe bajo un estricto control). Estos individuos traducían los textos árabes al español y luego los estudiosos inmigrantes los traducían del español al latín. No obstante, poco a poco la situación fue cambiando a medida que los estudiosos empezaban a aprender árabe por sí mismos, aunque el espíritu de cooperación se mantuvo. Al igual que Platón de Tívoli, que había contado con la colaboración de Savasorda, los dos traductores más destacados de la escuela de Toledo tuvieron sus propios colaboradores. Domingo Gundisalvo, archidiácono de Segovia, trabajó con el converso judío Avendeath (Ibn Dawud), mejor conocido como Juan Hispano, y Gerardo de Cremona, probablemente el traductor más recordado de todos, trabajó junto con el mozárabe Galippus (Ghalib).[1275]

Gundisalvo fue el principal traductor de los filósofos árabes, entre ellos, al-Farabi, al-Kindi, al-Ghazali y Avicena. La preeminencia de Gerardo de Cremona (1114-1187) la atestigua el hecho de que, tras su muerte, sus colegas y discípulos en Toledo compusieron una nota biobibliográfica que insertaron en los manuscritos de sus muchas traducciones. «Gracias a esta nota sabemos que Gerardo desdeñó las riquezas materiales que poseía y llevó una vida austera, dedicada por completo a la ciencia, por amor a la cual aprendió árabe y tradujo de esa lengua más de setenta libros, de los cuales la nota proporciona una lista».[1276] Destaca entre éstos el *Almagesto* (que fue la forma en que se conoció en Occidente a Ptolomeo), el *Canon* de Avicena y distintas obras de Euclides, Aristóteles, Hipócrates, Galeno, al-Razi, al-Khwarizmi («el comienzo del álgebra europea») y al-Kindi. Gerardo tradujo, de hecho, todo el abanico de la ciencia helénica y árabe, que había inspirado la cultura abasí de los siglos IX y X, y tras pasar un considerable período de su vida en Toledo, regresó a su tierra natal en Lombardía para morir allí. A estos nombres, podemos agregar el de dos ingleses, Adelardo de Bath, que tradujo a Euclides y a al-Khwarizmi, y Roberto de Chester, que realizó la primera traducción al latín del Corán y del álgebra de al-Khwarizmi.[1277]

Hacia finales del siglo XIII, el grueso de la ciencia y la filosofía árabe (y por tanto griega) había llegado a Europa. Dado que la ruta desde el norte hacia la península Ibérica pasaba por Provenza y los Pirineos, las ciudades del sur de Francia se vieron beneficiadas por ello: Toulouse, Montpellier, Marsella, Narbona. En todos estos lugares se realizaron traducciones y Montpellier, específicamente, se convirtió en el principal centro de estudios médicos y astronómicos de Francia. Al norte de Lyón, cierto número de monjes españoles ayudaron a convertir la famosa abadía de Cluny en un foco de difusión del saber árabe. El abad, Pedro el Venerable, patrocinó una nueva traducción latina del Corán. La ciencia árabe y griega pasó de allí a Lieja, entre otros lugares, y luego alcanzó Alemania e Inglaterra.

De esta forma, el imperio árabe, que llegó a abarcar el Mediterráneo oriental y occidental (como antes habían hecho los romanos) y que se extendió a lugares tan lejanos como la India, desempeñó un importante papel en el desarrollo de Europa. Preservado y ampliado por los árabes, el conocimiento griego no llegó a Europa occidental directamente a través de Bizancio y los Balcanes, sino que dio un rodeo por el norte de África hasta llegar a España. Los efectos a largo plazo de la transmisión de este saber nos ocuparán durante los demás capítulos de este libro, pero considero importante señalar aquí dos argumentos. El primero es que el contacto inicial entre Europa y el pensamiento griego (Aristóteles en particular, pero también Platón y otros autores) se dio a través de reelaboraciones árabes y no de forma directa. Por ejemplo, la lógica, la física y la metafísica de Aristóteles se estudiaron bien fuera en traducciones de traducciones árabes de los originales griegos, o a través de las obras de Avicena. Esto significa que, durante un tiempo al menos, la filosofía griega apareció revestida de la preocupación islámica por conciliar el Corán con el racionalismo, y en particular de la idea de Avicena de que los pasajes que no estaban de acuerdo con la razón debían interpretarse alegóricamente. Esto tendría una profunda influencia sobre pensadores como Tomás de Aquino así como sobre la exégesis bíblica.

El segundo efecto que quiero subrayar es que durante un tiempo

Europa aceptó el estrecho vínculo que los musulmanes habían establecido entre filosofía y medicina. Esta relación (evidente en el hecho de que la palabra árabe *hakim* puede aplicarse tanto a un médico como a un filósofo) se aprecia en especial en las obras de al-Razi, Avicena y Averroes. La obvia importancia que tenía la medicina árabe, y el reconocimiento de su valor por parte de Occidente, se revertió de algún modo sobre la filosofía que tan vinculada estaba con ella.

Los conocimientos matemáticos, astronómicos, médicos y filosóficos árabes fueron cruciales en los albores de la ciencia occidental. El camino que recorrieron de Bagdad a Toledo mantuvo vivas ideas básicas que aún perviven entre nosotros.

Capítulo 13

LOS NUMERALES INDIOS, EL SÁNSCRITO. EL VEDANTA

En el año 499 d. C. el matemático hindú Aryabhata calculó π como 3.1416 y la duración del año solar como 365,358 días. Por la misma época, concibió la idea de que la tierra era una esfera que giraba sobre su propio eje y se desplazaba alrededor del sol. Pensaba, además, que la sombra de la tierra sobre la luna era lo que causaba los eclipses. Dado que Copérnico no «descubriría» algunas de estas cosas hasta casi mil años después, resulta difícil no preguntarse si el revuelo provocado por la llamada «revolución copernicana» estaba realmente justificado. En la Edad Media el pensamiento indio estaba muy por delante del europeo en varias áreas. En esta época, los monasterios budistas de la India tenían tantos recursos que actuaban como bancos e invertían sus excedente financieros en empresas comerciales.[1278] Detalles como éste aclaran por qué los historiadores se refieren a la reunificación del norte de la India bajo los Guptas (*c.* 320-550) como una era dorada. Esta dinastía, en conjunción con el reinado de Harsha Vardhana (606-647), abarca el período que hoy se considera la era clásica de la India. Además de los progresos realizados en matemáticas, esta época fue testigo del surgimiento de la literatura en sánscrito, de la aparición de formas de hinduismo nuevas y duraderas, entre ellas el vedanta, y del desarrollo de una espléndida arquitectura religiosa.

Al igual que con los mauryanos antes que ellos (véase el capítulo 8), la economía de los Guptas se fundaba sobre las ricas vetas de

hierro de las colinas Barabar (al sur de la moderna Patna, en Bihar). La coronación de Chandra Gupta I, quien no tiene relación con el Chandragupta que fundó la dinastía mauryana, tuvo lugar en Pataliputra, en febrero de 320, cuando adoptó el título sánscrito de Maharajadhiraja, «Gran Rey de Reyes», y para conmemorarlo acuñó moneda. Gracias a una serie de conquistas militares y alianzas matrimoniales, Chandra Gupta (y su hijo Samudra, «experto en un centenar de batallas») erradicaron a nueve reyes en el norte de la India, a once más en el sur, y obligaron al pago de tributos a otros cinco en la periferia del imperio: veinticinco clanes rivales habían sido avasallados. No obstante, el clasicismo gupta no alcanzaría su apogeo hasta el reinado del hijo de Samudra, Chandra Gupta II (*c.* 375-415).

Su hazaña más espectacular, en caso de que haya ocurrido en realidad, se recoge en una obra de teatro escrita en sánscrito algún tiempo después, quizá en el siglo VI. El drama cuenta que el hermano mayor de Chandra, Rama, un hombre débil, accedió a entregar a su esposa a un rey Shaka que lo había humillado en el campo de batalla. El astuto Chandra se disfrazó y tomó el lugar de la mujer y, tan pronto como pudo entrar en el harén del rey extranjero, le mató y escapó. La historia puede tener algo de cierto, ya que por las monedas acuñadas en la época sabemos que los Shakas fueron derrotados por los Guptas en el 409 (esto es, durante el reinado de Chandra Gupta II), con lo que éstos se hicieron con el control de los puertos de la costa occidental de la India y, con ello, ganaron acceso al lucrativo tráfico del mar Arábigo. Luego se sucedieron nuevos matrimonios, con los que el territorio sobre el que los Guptas gobernaban de forma directa o tenían influencia llegó a abarcar toda la India moderna, con excepción de los extremos suroeste y norte. En términos del territorio que consiguieron controlar, los Guptas han sido probablemente la dinastía más exitosa de toda la historia de la India.[1279]

El reinado de Chandra Gupta II está mejor testimoniado que la mayoría. Se lo describe en una importante inscripción realizada en una columna en la ciudad de Allahabad; existe además una vívida y detallada descripción de la época gracias al diario de un peregrino budista chino, Faxian; y, por otro lado, se cree que Kalidasa, «el Shakespeare indio», probablemente escribió sus dramas y poemas

en esta época. Por último, fue entonces cuando apareció un nuevo tipo de documento que resultaría de gran ayuda para los historiadores.

Empecemos con este último hecho. En los primeros siglos después de Cristo, emergió una especie de escrituras para las tierras que evolucionó hasta convertirse prácticamente en un género literario. En un principio se las escribía en hojas de palma, pero como éstas apenas duraban, las escrituras empezaron a grabarse, en ocasiones en las paredes de las cuevas, pero con cada vez más frecuencia en láminas de cobre. Estas escrituras o *sasanas* registraban la donación de tierras, usualmente por parte del rey. Este hecho las hacía muy valiosas y por ello se las conservó. Algunas se mantuvieron ocultas, otras se ensamblaron en la estructura misma de las casas o granjas, de forma similar a como en las antiguas civilizaciones de Oriente Próximo las deidades primitivas se incrustaban en las paredes de las casas. Cuando las inscripciones eran inusualmente complicadas, las escrituras podían abarcar varias láminas, y se las conservaba juntas mediante un anillo metálico.[1280] Sin embargo, lo que las hace tan interesantes desde un punto de vista histórico es que eran mucho más que simples expedientes comerciales: las escrituras empezaban con panegíricos del donante real que, pese a las inevitables exageraciones retóricas, constituyen un valioso documento para los historiadores ya que permiten establecer qué reyes vivieron en un período determinado y reconstruir los detalles políticos y sociales de sus reinados. Por otro lado, estos textos terminaban amenazando con graves castigos a quien violara lo estipulado en la escritura (el subvertir las *sasanas* se equiparaba, por ejemplo, al asesinato de diez mil vacas de Varanasi, «un sacrilegio de dimensiones inimaginables»).[1281] Sin estas láminas de cobre nuestro conocimiento de los Guptas sería mucho menor.

Volvamos ahora a la inscripción de Allahabad, acaso la más famosa de toda la India. Está realizada en un tipo de escritura conocida como gupta brahmi, pero se compone de versos y prosas en sánscrito.[1282] Los testimonios más tempranos del alfabeto en la India son del siglo III a. C., cuando dos formas, la kharosthi y la brahmi, aparecen completamente desarrolladas en las inscripciones de Ashoka. La escritura kharosthi, que se lee de derecha a

izquierda, estaba confinada al noroeste de la India, a áreas que alguna vez habían estado bajo dominio persa. Era una adaptación del alfabeto arameo y desapareció en el siglo IV d. C. La escritura brahmi, que se lee de izquierda a derecha, sirvió de cimiento a todos los alfabetos indios y también a los de todos aquellos países en los que la influencia de la cultura india fue dominante: Birmania, Siam, Java. Aunque se sabe que deriva de algún tipo de alfabeto semítico, su evolución exacta se desconoce.[1283] Hasta la invención de la imprenta, el sánscrito se escribía en los distintos alfabetos regionales, pero, tras su introducción, los caracteres del devanagari, un alfabeto del norte del país, se convirtieron en estándar. En un principio, el material de escritura más común eran las hojas de palmera, y consecuencia de ello es que los manuscritos más antiguos se han perdido y que la mayor parte de la literatura en sánscrito que se conserva procede de siglos más recientes.[1284] Chandra Gupta, al parecer, pretendía que la inscripción de Allahabad fuera un equivalente de los Edictos de Ashoka. Aunque actualmente se encuentra el Allahabad, es probable que la columna estuviera antes en Kausambi, una antigua y distinguida ciudad río abajo en la cuenca del Ganges, donde se han encontrado ejemplos anteriores del arco. Gracias a las inscripciones de la columna tenemos información sobre las campañas y conquistas de los Guptas y de cómo Chandra distribuyó cien mil vacas entre los brahmanes que lo apoyaban.[1285] Después de que la inscripción se tradujera a las lenguas occidentales en el siglo XIX, se le etiquetó como «el Napoleón indio».

A Faxian, el peregrino budista chino que nos dejó un diario de su visita a la India en el siglo V, por la época en que se derrotó a los Shakas, lo que vio en el territorio de los Guptas le pareció cercano a la perfección. Señala que pudo viajar a lo largo del Ganges con absoluta seguridad para recorrer los lugares vinculados a la vida de Buda.[1286] «La gente es muy rica y no hay impuesto de capitación u otras restricciones oficiales… Los reyes gobiernan sin necesidad de aplicar castigos corporales; los criminales son multados suave o severamente de acuerdo a la circunstancia. Y a los rebeldes reincidentes sólo se les corta la mano derecha. Los miembros del séquito personal del rey, que le cuidan a derecha e izquierda, cuentan con salarios fijos. En todo el país no se mata a ningún ser

vivo y la gente no bebe vino, ni come ajo o cebolla…».[1287] El viajero encontró que había gremios muy influyentes, que dirigían la formación de los artesanos y controlaban la calidad de los artículos producidos, así como su precio y distribución.[1288] Los líderes de los distintos gremios se reunían con regularidad, como ocurre en las modernas cámaras de comercio.[1289] No obstante, descubrió que Kapilavastu, el lugar de nacimiento de Buda, estaba abandonado, «como un gran desierto» sin «rey ni pueblo». El palacio de Ashoka en Pataliputra estaba igualmente en ruinas.[1290] No obstante, el budismo todavía contaba con bastante apoyo popular en la India. Faxian halló centenares de estupas, algunas de tamaño colosal, así como monasterios muy bien dotados que albergaban a miles de monjes. Aunque el palacio de Ashoka hubiera sido abandonado, en Pataliputra Faxian fue testigo de la celebración de una fabulosa festividad anual en la que en una procesión desfilaron unas veinte estupas provistas de ruedas y cubiertas de plata y oro.

Fue entonces cuando despegó el sánscrito. Como hemos visto en capítulos anteriores, fue el «descubrimiento» de esta lengua y de su relación con el latín y el griego en el siglo XVIII lo que dio origen a toda la disciplina de la filología comparada. Volveremos una vez más sobre ello en el capítulo 29, pero unos cuantos ejemplos nos permitirán mostrar de forma rápida las coincidencias entre el sánscrito y otras de las lenguas denominadas «indoeuropeas». La palabra *deva*, «dios», sobrevive también en nuestras palabras «deidad» y «divinidad». La palabra que en sánscrito designa los huesos, *asthi*, proviene de la misma raíz que el latín *os* y, a través de él, de nuestro adjetivo «óseo». *Anti* significa en sánscrito «en frente de», al igual que *ante* en latín y en castellano. «Rápido» es *maksu* en sánscrito y *mox* en latín. «Estornudar» es *nava* en sánscrito y *niesen* en alemán.

Más que la mayoría de los lenguajes, el sánscrito encarna una idea: la de que los sujetos especiales deben tener un lenguaje especial. Se trata de una lengua de más de tres mil años de antigüedad. En un principio, fue la lengua del Punjab, pero luego se difundió hacia el este. Como reseñamos en el capítulo 5, actualmente se discute si los autores del *Rig Veda* fueron arios procedentes de fuera de la India o indígenas de la región, pero lo que nadie pone en duda es que poseían un idioma de gran riqueza y

precisión y una tradición poética cultivada.[1291] Como también señalamos en esa ocasión, las familias de los sacerdotes eran las encargadas de custodiar esa poesía litúrgica, familias que finalmente evolucionarían hasta convertirse en la casta de los brahmanes. Esta poesía se desarrolló durante varios siglos antes del año 1000 a. C., tras el cual la principal evolución se evidencia en la prosa, dedicada a asunto rituales. Esta prosa sánscrita era ligeramente diferente a la poesía, y tiene huellas que delatan influencias orientales. Por ejemplo, el uso de la *l* reemplazó al uso de la *r*, un cambio fonético que también se observa en China. En cualquier caso, en aquella época la poesía y la prosa sánscritas eran orales. Que cambiara un poco era inevitable, pero las familias que tenían la tarea de preservar este material desarrollaban una capacidad mnemotécnica asombrosa y ello contribuyó a que los cambios fueran mucho menores de lo que cabría esperar, en especial si se lo compara con las lenguas vernáculas habladas por el resto de la población. La literatura sánscrita preclásica se divide en los *Samhitas* del *Rig Veda* (1200-800 a. C.), los textos en prosa de los brahmanes (interpretaciones místicas del ritual compuestas entre 800 y 500 a. C.) y los *Sutras*, instrucciones detalladas sobre el ritual (600-300 a. C.).[1292]

Después, en algún momento del siglo IV a. C., Panini compone su *Gramática*. La importancia de los gramáticos para la historia del sánscrito no tiene comparación en ninguna otra lengua del mundo. La preeminencia que alcanzó esta actividad se deriva de la necesidad de preservar intactos los textos sagrados de los *Vedas*: según la tradición, cada palabra del ritual tenía que pronunciarse de forma exacta. No sabemos prácticamente nada de la vida de Panini más allá del hecho de que nació en Salatura, en el extremo noroeste de la India. Su *Astadhyayi* consta de cuatro mil aforismos que describen, con abundante detalle, la forma de sánscrito que utilizaban los brahmanes de la época. Su obra tuvo tanto éxito, que la forma del idioma que describió quedó establecida *para siempre*, después de lo cual vendría a ser conocida como *samskrta*, «perfecta».[1293] El logro de Panini no reside exclusivamente en su

esfuerzo por exponer el sánscrito de forma completa, sino en los efectos que esto tuvo sobre la evolución del lenguaje en la India. Para entonces el lenguaje «ario» existía en dos formas. Mientras el sánscrito era el lenguaje del estudio y el ritual, preservado por la casta de los brahmanes, el prácrito era el lenguaje de la vida cotidiana. Ahora bien, aunque ambas denominaciones no empezarían a usarse hasta mucho más tarde, la distinción ya existía en la época del Buda y Mahavira, y desde la época de Panini, y gracias a su *Gramática*, sólo la lengua vernácula evolucionó de forma normal. Se trata de una situación curiosa y en extremo artificial que no tiene equivalente en ningún otro lugar. Lo que resulta aún más curioso es que, pese a que la brecha entre el sánscrito y el prácrito se ampliaba con el paso de los siglos, ello no tuvo consecuencias negativas para el primero. De hecho, si algo puede decirse al respecto es que ocurrió todo lo contrario. Por ejemplo, gracias a las inscripciones realizadas en el reinado de Ashoka sabemos que durante la época mauryana el lenguaje de la administración era el prácrito. Sin embargo, en los siguientes siglos éste empezó a ser reemplazado de forma gradual por el sánscrito hasta que en la época de los Guptas éste ya era la única lengua empleada en la administración. Un cambio equivalente ocurrió entre los budistas. En un principio, según el mismo Buda, los textos y escrituras debían preservarse en la lengua vernácula, una forma de indoario medio, conocida como pali. Sin embargo, en los primeros siglos después de Cristo, los budistas del norte se distanciaron del pali y tradujeron las antiguas escrituras al sánscrito, idioma en el que asimismo compusieron nuevos textos. Y aunque en una fecha mucho más tardía, lo mismo ocurrió en el caso de los jainitas.[1294] La lenguas «modernas» de la India —el bengalí, el hindi, el gujarati, el maratí— sólo empezaron a registrarse hacia finales del primer milenio después de Cristo.[1295]

Más o menos por la época en que Panini compuso su *Gramática* la alfabetización empezó a ser general en la India. Tras esto, durante cerca de doscientos años, la mayoría de los textos escritos en sánscrito fueron de carácter religioso, y después del siglo II a. C. empiezan a aparecer textos seculares: poesías, dramas y obras de naturaleza científica, técnica o filosófica. En este momento, todo hombre de letras debía saber de memoria el *Astadhyayi*. Aprenderlo

era un proceso lento y prolongado, pero demostraba su educación.[1296] Con el paso del tiempo, las reglas establecidas por Panini se aplicaron de forma más estricta en un intento de preservar la pureza del lenguaje del conocimiento y de lo sagrado. Sin embargo, como en ocasiones ocurre, la rigurosidad no entorpeció la creatividad sino que la estimuló, con lo que entre el año
500 d. C.
y 1200, la literatura sánscrita vive su edad de oro, protagonista indiscutible de la cual es Kalidasa, el más famoso de los autores del período. Es importante señalar aquí que la tradición clásica india es fundamentalmente secular y que, por lo general, se distingue la «literatura» (*kavya*) de las escrituras religiosas (*agama*) y los trabajos de los estudiosos (*sastra*).[1297]

No sabemos mucho más sobre los orígenes de Kalidasa de lo que sabemos sobre los de Panini. Su nombre significa «esclavo de la diosa Kali», lo que sugiere que pudo nacer al sur de la India, en lo que luego se convertiría en Bengala, donde Kali, la esposa de Shiva, contaba con un gran número de seguidores. Al mismo tiempo, ciertas características de las obras de Kalidasa indican que podría ser un brahmán de Ujjain o Mandasor (muchos detalles delatan un profundo conocimiento del fértil valle del Narmada, en la región de Malwa). Al igual que en el caso de Sófocles, sólo se conservan siete de los clásicos sánscritos de Kalidasa. Aunque principalmente era un poeta lírico, también fue autor de epopeyas y obras de teatro. Su trabajo más conocido es el poema *Meghaduta* (Mensajero de las nubes), en el que un amante intenta enviar a su amada un mensaje utilizando una nube pasajera, al comienzo de la temporada de lluvias. Durante el curso del poema, la nube va flotando desde las Vindhyas, la cadena montañosa sagrada de la meseta del Decán, hasta los Himalayas, recorriendo un paisaje de hermosos ríos, magníficas montañas y delicados palacios, que cambia y revela los sentimientos de la nube. No obstante, la obra más evocadora de Kalidasa es el drama *Shakuntala*. En ella, el rey Dushyanta encuentra a una hermosa ninfa durante una salida de caza. El monarca queda tan cautivado por ella, que abandona a su esposa y a su corte. Tras consumar su unión con la ninfa, el rey finalmente regresa a su corte y con el tiempo se olvida de ella. Después, cuando el hijo del rey y Shakuntala, la ninfa, llegan a la capital, Dushyanta

se niega en un primer momento a reconocer al niño. Lo que sobresale en esta historia, que, a fin de cuentas, desarrolla una trama muy simple, es el engañoso realismo de los diálogos de Kalidasa, la cambiante humanidad de sus personajes y la capacidad de encontrar belleza por doquier. La forma en que Kalidasa entiende y describe a los personajes, la manera en que éstos evolucionan (para bien o para mal) en sus obras, prefigura los dramas de Shakespeare.[1298]

Los Guptas tenían su propia teoría sobre el drama, que describe Bhamaha (¿siglo V?), el primer crítico y teórico literario del que tenemos noticias, aunque su propuesta es en realidad una adaptación de una tradición mucho más antigua, el *Natyasastra* de «Bharata» (el mítico «primer» actor). Según el *Natyasastra*, el drama se inventó para describir los conflictos que surgieron después de que el mundo abandonara la época dorada de la armonía.[1299] La principal idea del *Natyasastra* era que existían diez tipos de obras teatrales —las piezas para la calle, los dramas arcaicos sobre los dioses, las danzas, etc.— que exploran las ocho emociones más importantes: el amor, el humor, la vitalidad, la ira, el miedo, la pena, el asco y el asombro. El propósito del drama era ofrecer a su público distintos tipos de apreciación estética (el objetivo del dramaturgo no era simplemente inducir a los espectadores a identificarse con los personajes). El drama «debe mostrar al público lo que significa ser sensible, cómico o heroico, estar furioso o inquieto, sentir compasión, horror o maravilla». Además de ser una experiencia placentera, el teatro debía ser instructivo. Bhamaha amplió este análisis a toda la literatura.

La superioridad y brillantez de la literatura india de este período quedan confirmadas por el hecho de que sus ideas y prácticas se difundieron por todo el sureste asiático. Es posible encontrar Budas de estilo gupta en Malaya, Java y Borneo.[1300] Se cree que las inscripciones en sánscrito, que aparecen en Indochina desde los siglos III y IV, constituyen un indicio de los comienzos de la alfabetización en esta región y «casi todos los estilos de escritura preislámicos del sureste asiático son derivados del gupta brahmi».[1301]

Bajo la dinastía de los Guptas el templo hindú se desarrolló hasta

convertirse en la forma arquitectónica clásica de la India. Es difícil exagerar la importancia del templo hindú. El mundo tiene una gran deuda con el arte de la India, algo especialmente cierto en el caso de China, Corea, el Tíbet, Camboya y Japón, pero su influencia también resulta visible en Occidente. Philip Rawson, del Museo Gulbenkian de Arte Oriental en la Universidad de Durham en el Reino Unido, lo describe de la siguiente forma: «Ciertos símbolos e imágenes que aparecen luego en el arte histórico posterior surgieron por primera vez en las esculturas en miniatura y en los sellos del valle del Indo. Ejemplos de ello es la deidad itifálica sentada con las piernas cruzadas en tanto "señor de las bestias", la muchacha desnuda, la figura que baila y cuya pierna se levanta en diagonal sobre la otra, el toro sagrado, el corpulento torso masculino, el "árbol de la vida" e innumerables tipos modestos de monos, mujeres, ganado y carreras modelados en terracota».[1302]

Tradicionalmente, el hinduismo no establecía ninguna edificación permanente en la que debieran realizarse sus rituales. Los hindúes tenían la libertad de efectuar sus ofrendas en cualquier lugar del campo en el que los dioses tuvieran a bien manifestar su presencia.[1303] Sin embargo, durante el siglo II d. C. el hinduismo empezó a evidenciar una alianza con la teoría india de la monarquía, en la que los reyes adoraban a deidades individuales con miras a vincularse a su poder sobrenatural. La evolución de la arquitectura de piedra hindú y de los templos excavados en la roca fue consecuencia de este proceso, aunque sólo tuvo lugar en espacios muy particulares que por un tiempo se convertían en ciudad capital de la dinastía. Los brahmanes mencionaban estos sitios en sus textos sagrados, los Puranas, para crear leyendas y atraer así a los peregrinos, quienes a su vez construían nuevos templos. Así surgieron los complejos de templos que constituyen una característica de la vida religiosa india y de la arquitectura del país.

Como ocurría en la Grecia clásica, el templo hindú era considerado la casa de una deidad, la construcción albergaba un icono en su interior y la gente podía allí realizar ofrendas y orar. Cada edificio estaba dedicado a un dios específico, que con frecuencia era alguna manifestación de Vishnú, Shiva u otros. (Como en las epopeyas, los dioses principales tienden a ser

adiciones de otros cultos, deidades locales, espíritus de la naturaleza, etc.). Los primeros templos tenían un diseño tripartito. En la parte exterior había un porche, a menudo decorado con esculturas en relieve de la deidad en distintas escenas mitológicas. El interior lo formaba una gran sala cuadrada, el deambulatorio o *mandapa*, donde los fieles podían congregarse y, en ocasiones, danzar. Éste daba a una tercera área, el santuario (el *garbha-griha*, «casa-útero»). Por lo general, los templos se construían con bloques de piedra, unidos sin emplear mortero, y todo el complejo se alzaba sobre un rectángulo enlosado, que pretendía representar el cosmos en miniatura, lo que hacía al templo análogo al cielo. A partir de este comienzo tan simple, los templos crecieron hasta convertirse en estructuras exuberantes y vistosas y, en algunos casos, en verdaderas ciudades. Más tarde, muchos templos pasaron a estar rodeados de una serie de anillos concéntricos, que formaban recintos cerrados y tenían enormes puertas para acceder de uno a otro, y a ser considerados «ejes del mundo», representaciones simbólicas del mítico monte Meru, lugar central de la cosmología sagrada hindú.[1304] A los complejos religiosos se asociaban escuelas de arquitectura.

Es evidente que la iconografía de los templos indios se origina en un conjunto de supuestos diferentes de los del arte cristiano, pero constituye un sistema no menos cerrado e interconectado. En general, las imágenes hindúes son bastante más arcaicas que las cristianas, y en muchos casos son aún más antiguas que el arte griego. Los mitos de los grandes dioses —Vishnú y Shiva— representados en los grabados se repiten cada *kalpa*, esto es, cada cuatro mil trescientos veinte millones de años. Habitualmente, los dioses están acompañados de vehículos o se los asocia a ellos: Vishnú a una serpiente o culebra cósmica (símbolo de las aguas primigenias de la creación), Brahma a un ganso, Indra a un elefante, Shiva a un toro. El ganso, por ejemplo, fue elegido porque ejemplifica la doble naturaleza de todas las cosas: nada sobre la superficie del agua sin estar atado a ella.[1305] Lo que los practicantes de yoga aspiran alcanzar es el sonido de la respiración del ganso, y de hecho el ritmo de la respiración yoga se denomina «el ganso interior».[1306] El elefante, que tradicionalmente lleva a Indra, recibe el nombre de Airavata, el ancestro celestial de todos

los elefantes y símbolo de las nubes del monzón, portadoras de lluvia.[1307] Como los elefantes son el vehículo de Indra, el rey de los dioses, los elefantes pertenecen en la tierra a los reyes.[1308]

El objeto más básico y común vinculado a los santuarios de Shiva es el *lingam* o falo, una forma del dios que se remonta al culto de las piedras en el período Neolítico (véase *supra*, capítulo 3). Las leyendas hindúes cuentan complejos mitos sobre los orígenes del gran lingam, que surgió del océano y se abrió con violencia para revelar a Shiva en su interior. Lo que recuerda vagamente la leyenda de Afrodita en la mitología griega.

Una de las figuras más conocidas del arte indio es la de Shiva representado como un dios danzarín, Nataraja, con cuatro manos y rodeado de un anillo de fuego. Éste constituye un buen ejemplo del funcionamiento de la iconografía india. Shiva, el bailarín divino, vive en el monte Kailasa con su hermosa esposa Parvati, sus dos hijos y su toro, Nandi. Esta forma de vida familiar se venera a través del lingam. Como bailarín divino, los pasos de Shiva hacen que el universo deje de existir y al mismo tiempo crean uno nuevo.[1309] (La danza en la tradición india es una antigua forma de magia, con la que se puede provocar trances, pero también es un acto creativo que puede elevar a quien la ejecuta a una personalidad superior).[1310] La más alta de las manos derechas de Nataraja usualmente porta un tambor, para llevar el ritmo. Esto evoca el sonido, el vehículo del habla, a través del cual se obtiene la revelación. En la India, el sonido se vincula al éter, el primero de los cinco elementos y aquel a partir del cual se engendran todos los demás. La mano izquierda más alta lleva una lengua de fuego, el elemento de la destrucción y una advertencia de lo que vendrá. Mientras la segunda mano derecha hace un gesto de «no temas», la segunda mano izquierda apunta al pie levantado, símbolo de la liberación de la tierra y, por tanto, de la salvación. La figura danza sobre un demonio, no meramente para demostrar su victoria sobre él, sino para señalar la ignorancia del hombre, pues la conquista de la verdadera sabiduría proviene del triunfo sobre el demonio. El anillo de llamas no es sólo fuego sino luz, y simboliza tanto las fuerzas potencialmente destructivas exteriores como la luz de la verdad. Este resumen de ningún modo agota los múltiples significados de esta figura (su pose en sí, por ejemplo, simboliza «el

torbellino del tiempo»), pero evidencia los complejos engranajes de la iconografía india, algo fundamental para entender los templos del país.

Sobreviven una docena de templos de la era gupta en Sanchi, Nalanda, Buddh Gaya y otros lugares en Madhya Pradesh, Uttar Pradesh y Bitar. Con todo, es en Aihole y Badami, a unos trescientos veinte kilómetros al sureste de la moderna Mumbai, que «un derroche de obras arquitectónicas y escultóricas» marca el surgimiento auténtico de la nueva forma. En Aihole, unos setenta templos están decorados con inscripciones de la poesía de Ravikirti, en una de las cuales se encuentra la primera referencia a Kalidasa cuya fecha conocemos. A éstos les siguieron los grandes templos tallados en la roca en el principal puerto de los Pallavas, Mamallapuram, hacia la mitad de la costa oriental (los Pallavas son una dinastía más tardía, estamos ahora a finales del siglo VII y comienzos del siglo VIII). Excavadas en una colina de granito, las «siete pagodas» de Mamallapuram se encuentran entre los mejores ejemplos de la escultura-arquitectura del sur de la India. Buena parte del arte de Camboya y Java, incluido Angkor y Borobudur, fue hindú-budista.[1311]

Una dinastía algo posterior, los Rashtrakutas, favoreció el desarrollo de Ellora, a unos trescientos cincuenta kilómetros al noroeste de Mumbai. Allí hay una pared rocosa de dos kilómetros de largo que durante mucho tiempo había tenido templos rupestres. En esta pared de roca, Krishna I, el rey Rashtrakuta, empezó a excavar el que se convertiría, sin duda, en el más admirable monumento de este tipo en el mundo. Kailasa, como se lo denominó, fue tallado en la roca completamente por todas sus caras (es una estructura exenta) y tiene el tamaño de una catedral, con sus celdas para los monjes, escaleras, santuarios, recintos y portales directamente excavados en la roca. Como señala con propiedad John Keay, aunque esto parezca arquitectura es en realidad escultura. Las inscripciones del lugar insinúan que incluso los dioses quedaron impresionados por la obra y que el mismo escultor comentó admirado: «¿Cómo pude crear esto?». El templo-escultura también arroja alguna luz sobre los motivos de los Rashtrakutas. Los hindúes creen que el monte Kailasa, en los Himalayas, es el hogar terrenal de Shiva. Al extraer de la roca viva el templo de

Kailasa en Ellora, los Rashtrakutas pretendían situar la montaña sagrada en su territorio, recrear la geografía sagrada de la India en los límites de su provincia.[1312]

Sin embargo, la concentración de templos más grande del subcontinente la encontramos en Bhuvaneshwar, la capital de Orissa. Orissa y Khajuraho nunca sucumbieron por completo al islam, y en este último lugar sobreviven veinticinco templos de los ochenta que en su momento llegó a haber agrupados alrededor de un lago.[1313] Algunos tienen salones para danzas separados del templo principal, y todos están adornados con elaboradas figuras escultóricas en relieve, muchas en posturas eróticas y todas profundamente sensuales. Es importante señalar que, desde un punto de vista iconográfico, estas tallas eróticas pretenden representar los placeres que proveerán las muchachas celestiales —llamadas *apsaras*— *después* de esta vida (aunque éste es un tema muy polémico, objeto actualmente de numerosos estudios). Muchos críticos consideran estas figuras como el logro más elevado del arte indio. Además de estas delicadas esculturas, los templos están cubiertos de pinturas y tapices con joyas incrustadas, la mayor parte de las cuales han sido presa de los saqueadores.

Los templos de Orissa son probablemente los más impresionantes de todos: superan los doscientos, pero en su momento fueron muchos más. Los más antiguos se construyeron en el siglo VII, los más recientes en el XIII. Los templos, con largas estrías verticales y numerosas vetas horizontales, forman un grupo compacto y denso que abruma al espectador, y es posible que la idea del complejo haya sido en su momento una respuesta a la invasión islámica de la India. Al parecer, estos complejos fueron respetados por los invasores musulmanes sólo porque estaban ubicados en lugares remotos, por lo que pronto fueron abandonados a la jungla. Serían redescubiertos en el siglo XIX por un tal capitán Burt, quien «halló el lugar obstruido por los árboles y con su elaborado sistema de lagos y canales de agua cubierto por la vegetación e imposible de recuperar. Como ocurrió en el caso de Angkor Wat, en Camboya, una construcción algo posterior “descubierta” por una atenta expedición francesa, el lugar había estado deshabitado durante siglos y la jungla se había encargado de destruir con avidez el simbolismo sagrado de su compleja

topografía».[1314] Desde entonces, los análisis de las inscripciones han resucitado parte de la historia chandela, y el estudio de la iconografía ha revelado la importancia de estos lugares para el culto de Shiva.

Para muchas personas, el templo más fascinante así como el más bello de toda la India es el que construyeron en Tanjore lo reyes chola a principios del siglo XI. Los chola era un pueblo dravídico (sur de la India) que había ocupado el delta del Kaveri desde tiempos prehistóricos. Kaveri experimentó un renacimiento desde el año 985, cuando el rey Rajaraja I decidió, hacia el final de su reinado, conmemorar sus logros con la construcción de un templo en Tanjore. Erigido en unos quince años, éste es quizá el templo más alto del país, con una altura de más de sesenta metros y coronado por una cúpula de ochenta toneladas.[1315] Además de ostentar una importante inscripción, el templo está decorado con raras pinturas chola de la mitología de Shiva y las bailarinas celestiales. El santuario principal cuenta con un lingam enorme, lo que evidencia que está dedicado a Shiva. El templo fue el centro de un formidable complejo, y en sus ceremonias pudieron llegar a participar quizá hasta quinientos brahmanes y un número similar de músicos y bailarinas. La gente de centenares de kilómetros a la redonda donaba dinero al templo, así como las aldeas, que ofrecían diezmos.[1316] Los chola produjeron bronces famosos, muchos del tipo mencionado antes, con Shiva como Nataraja, Señor de la Danza, rodeado por un círculo de fuego.

Los templos hindúes de la India constituyen una de esas espléndidas obras que nunca se han abierto camino en la mente de Occidente para ser consideradas equivalentes intelectuales y artísticos de, digamos, la arquitectura clásica griega. Y sin embargo, es indudable que están a la par de los logros helénicos, y al igual que ellos fueron concebidos como obras escultóricas y arquitectónicas a un mismo tiempo.[1317] Lo principal aquí es captar que tanto los templos como la escultura reflejan un conjunto de cánones formales ideales. Aunque los supuestos que subyacen a estos cánones no son occidentales, éstos siguen unos principios y proporciones sagrados que se transmitieron de generación en generación. Por encima de todo, la noción occidental de «clasicismo» no incorpora la exuberancia erótica y sensual que es

ingrediente esencial del clasicismo indio. Pero no debemos olvidar en ningún momento que la naturaleza sensual del arte indio no es mundana. Su propósito es recordar a los fieles lo que les espera en el cielo y subrayar las deficiencias y la inconstancia de la belleza y los placeres terrenales. Y esto es de algún modo a lo que apuntaba Platón. En cualquier caso, la cuestión es que el arte y arquitectura indios desafían la idea misma de clasicismo.

El esplendor de los Guptas no se limitó a la India. Durante su reinado, naves indias se embarcaban en el puerto de Tamralipti, en Bengala (entonces llamada Vanga), para exportar pimienta, principalmente, pero también algodón, marfil, artículos de latón, monos y elefantes, a lugares tan apartados como China, y traer de vuelta sedas, almizcle y ámbar. (Todavía no existía el comercio del té o el opio). Y de la misma forma en que antes la India había exportado el budismo, ahora exportaba el hinduismo y la cultura en sánscrito. El reino hindú de Funan (en la actualidad Vietnam) estaba gobernado por el brahmán Kaundinya, y Bali, partes de Sumatra y Java también se convirtieron en «islas de hindúes». Es probable que la alfabetización haya alcanzado a esta zona del mundo con la llegada del sánscrito.[1318]

Sin embargo, el dominio de los Guptas no perduró. La quinta generación de la dinastía, Skanda Gupta, fue la última. Poco después de ascender al trono en el año 455, los hunos aparecieron en gran número en su frontera noroeste y el costo de la resistencia agotó el tesoro del reino. Tras la muerte de Skanda en 467 el imperio decayó con rapidez, y poco antes del año 500 Toraman, el líder huno, había tomado el Punjab, y su hijo se haría luego con el control de Cachemira y la llanura del Ganges. Hacia mediados del siglo VI el esplendor de los Guptas se había desvanecido por completo. Tras medio siglo de fragmentación, en 606 surgió una nueva línea posterior de Guptas, no emparentada con el clan imperial. El gobernante más destacado de esta nueva dinastía fue el primero, Harsha Vardhana, que se esforzó por volver a unificar todo el norte de la India. Como en el caso de Chandra Gupta I, su brillantez fue reconocida y registrada en su época, tanto por un brahmán de la corte, Bana, que escribió una versión hagiográfica de

su vida, el *Harsha Carita*, como por un nuevo peregrino budista procedente de China, Xuan Zang, quien nos dejó un relato más perspicaz. Su viaje, *Tras los pasos del Buda*, lo llevó a la India de Harsha entre 630 y 644.

Aunque Harsha consiguió expandir su imperio, hoy se lo recuerda por el hecho de haber sido al mismo tiempo poeta y guerrero, por haber salvado a su hermana cuando estaba a punto de arrojarse a la pira funeraria de su marido y, sobre todo, por las importantes innovaciones religiosas y filosóficas que tuvieron lugar durante su reinado. Fue durante este período cuando aumentó la popularidad del hinduismo (en detrimento del budismo), que asumió entonces su forma «clásica» de culto, llamada *puja*. En ésta los fieles realizan ofrendas (frutas, dulces y otras delicias) a las esculturas y demás imágenes de los dioses que reposan en los templos, y ejecutan determinados rituales secretos, todos relacionados con el «poder femenino» o *shakti*, lo que luego se conocería como tantra. El tantra es casi con certeza una forma de culto muy antigua, vinculada a la antigua diosa madre, pero cómo y cuándo desarrolló su carácter orgiástico es algo que no está claro. Las creencias básicas del tantrismo difieren notablemente de las ortodoxias budista e hinduista y su popularidad, sostienen algunos académicos, avala su antigüedad. La creencia fundamental es que sólo se puede venerar de verdad a la diosa madre a través del coito (*maithuna*). Con el tiempo esto llevó a las relaciones sexuales en grupo, a menudo en los campos de cremación, supuestamente «contaminados». Estos episodios estaban asociados al quebrantamiento de otros tabúes, como el de comer carne o beber alcohol.[1319]

El tantra también influyó (algunos dirían «infectó») al budismo, lo que en el siglo VII tendría expresión en una tercera forma, tras el hinayana y el mahayana, el vajrayana («vehículo del rayo»). Esta creencia introdujo como divinidades más poderosas a un conjunto de mujeres sabias conocidas como *taras*, las consortes de los Budas y Bodhisattvas, «más débiles».[1320] En otras palabras, el hinduismo tántrico y el budismo tántrico exaltan ambos el principio femenino, al que consideran la forma más elevada del poder divino.

El culto del tantra se convirtió en secreto y reservado debido a que sus prácticas resultaban inaceptables para los ortodoxos,

aunque su íntima conexión con el yoga contribuyó a hacerlo popular. El yoga se practicaba porque el control de la respiración y del cuerpo eran componentes esenciales para la apropiada realización del *maithuna*. Y el yoga, en tanto sistema de pensamiento, emerge en este momento como una serie de creencias más codificada y organizada con la aparición de los «ocho pasos» del «yoga real» o *raja yoga*: el autocontrol, la observancia de la conducta adecuada, el ejercicio de las posturas correctas (*asana*), el control de la respiración (*prana*), la abstinencia, la estabilización de la mente, el logro perfecto de la meditación profunda (*samadhi*) y la libertad absoluta del *kaivalya*.[1321]

Pero el yoga es sólo una de las seis escuelas de filosofía hindú clásica que emergieron en tiempos de Harsha Vardhana. Estas seis escuelas se agrupan por lo general en tres parejas. Al yoga, por ejemplo, se lo vincula con el samkhya o «escuela de los números», que también puede tener un origen muy antiguo. Según la filosofía samkhya, el mundo se componer de veinticinco principios básicos, veinticuatro de los cuales son «materia» (*prakriti*) y uno solo *purusa* (hombre, espíritu o yo). En este sistema no hay creador, ni seres divinos, toda la materia es eterna y no engendrada. Toda la materia posee tres cualidades en diferentes grados: o bien es más o menos veraz, más o menos apasionada o más o menos oscura. La mezcla de estas cualidades determina lo virtuoso o noble que es algo, lo inerte, cruel, fuerte o brillante, etc.[1322] Las veinticuatro formas de la materia evidencian cierta evolución, ya que el *prakriti* «engendra» la inteligencia (*buddhi*), de la que surge lo que denominaríamos sentido del yo (*aham kara*), lo que da lugar a la mente (*manas*). De la mente surgen los cinco sentidos y de ellos, los cinco órganos de los sentidos y los cinco órganos de la acción. Bajo toda la materia subyacen los cinco elementos: éter, aire, luz, agua y tierra. El *purusa*, el sentimiento de ser un individuo con su propio espíritu, conlleva la idea de que toda la gente es igual pero al mismo tiempo diferente. La salvación se consigue únicamente cuando la persona comprende la separación básica entre el *purusa* y el *prakriti*, lo que permite al espíritu dejar de sufrir y alcanzar su completa liberación. El misticismo de esta concepción coincide de forma clara con las creencias platónicas y gnósticas de Grecia y Alejandría.[1323]

Los otros dos pares de filosofías hindúes clásicas son los

conformados por el nyaya/vaisesika y el purva-mimansa/vedanta. La filosofía (o visión, *darshana* en hindi) nyaya significa «análisis» y enseña la salvación a través del conocimiento de dieciséis categorías lógicas. Estas categorías incluyen el silogismo, el debate, la refutación, la objeción, la disputa, etc. Asociado con el nyaya, el vaisesika significa «características individuales» y se le conoce como el «sistema atómico» indio, ya que su premisa básica es que el universo material es el resultado de las interacciones de los átomos individuales que conforman los cuatro elementos: tierra, agua, fuego y aire. El vaisesika también postula la existencia de entidades no atómicas (*dravyas*), como el alma, la mente, el tiempo y el espacio. También en este sistema es el conocimiento perfecto el que conduce a la salvación, momento en el que el «yo» es liberado de la materia y, por tanto, del ciclo de la muerte y el renacer. Al igual que el yoga, el nyaya es un sistema de comportamiento o una forma de pensar, mientras que el vaisesika, como el samkhya, es un conjunto de explicaciones sobre cómo se organizan la mente y la materia y cómo difieren una de otra.[1324]

Purva-mimansa («primera indagación») era una forma de fundamentalismo que consideraba el *Rig Veda* como una verdad literal y, por tanto, insistía en que la salvación sólo podía ser alcanzada a través de una recreación precisa del sacrificio de Soma.[1325] El énfasis en el ritual, así como la ausencia de nuevas ideas, parece haberle hecho perder muchos partidarios con el paso del tiempo. Ocurre lo opuesto en el caso del vedanta («el fin de los Vedas» y lo que algunas veces se denomina «indagación posterior», uttara-mimansa), que se ha convertido en el sistema filosófico más influyente de la India al desarrollar muchas formas secundarias que han llamado la atención de un amplio abanico de pensadores e intelectuales a lo largo de los siglos, y no sólo en la India. A diferencia del purva-mimansa, el vedanta utiliza como punto de partida las especulaciones de los Upanishads, no el sacrificio védico, y busca sintetizar todas las escrituras hindúes, aparentemente contradictorias. El vedanta postula la existencia de un «Alma Absoluta» en todas las cosas.

El maestro vedanta de más éxito, y la segunda persona más reverenciada en la historia de la India después de Buda, fue Shankara (*c.*

780-820).

Shankara fue un brahmán que durante su breve carrera vagó desde su Kerala natal hasta los Himalayas desarrollando su idea de que nuestro mundo es una ilusión (*maya*) y que la única realidad es Brahma o Atman, el alma o espíritu del mundo.[1326] La doctrina más famosa de Shankara es el advaita (literalmente «no segundo» o, como diríamos nosotros, monismo). El advaita afirma que nada en el universo fenoménico es real, pues todo es emanación secundaria del «ser absoluto y primordial», la «entidad neutra e impersonal» conocida como Brahma, la cual posee tres atributos: el ser (*sat*), la conciencia (*chit*) y la felicidad (*ananda*). Según Shankara, Brahma era inmutable y eternamente estable, algo que para los occidentales resulta muy místico, algo así como un cruce entre el Uno platónico y el Motor Inmóvil aristotélico.[1327] Todo lo demás en el universo era en cierta medida irreal y por ello estaba sujeto al cambio. En los humanos este cambio adopta la forma del *samsara*, la transmigración.

En uno de sus poemas, Kalidasa menciona un aspersor giratorio para refrescar el aire. Durante la antigüedad y la Edad Media, el ingenio indio sólo estaba por detrás del chino, algo que se evidencia también en el hecho de que hacia el siglo I los médicos del país hubieran perfeccionado veinte cuchillos para diferentes procedimientos quirúrgicos. Al mismo tiempo, sus matemáticos concibieron la noción de *rasi*, un «montón» de números, algo que recuerda una antigua idea egipcia que puede considerarse el ancestro del concepto algebraico de *x*, en el sentido de cantidad desconocida.

Al igual que en Egipto, en la India la matemática parece haberse iniciado con la construcción de templos, actividad en la que se empleaba un sistema de cuerdas de diferentes longitudes para el diseño de los lugares santos, la construcción de ángulos rectos y la correcta alineación de los altares. Este saber popular se estableció en una serie de *Sulvasustras*: *sulva* alude a las sogas o cuerdas empleadas para las medidas y *sutra* significa libro de reglas o aforismos relacionados con determinado ritual o ciencia.[1328] Tres versiones de los *Sulvasustras*, todas ellas en verso, sobreviven, la

más conocida de las cuales se denomina *Apastamba*. Su escritura se remonta a algún momento entre el siglo VIII a. C. y el siglo II d. C. Por este motivo no podemos saber con certeza si las ideas desarrolladas en este texto nacieron originalmente en la India o si, en cambio, fueron tomadas de tradiciones previas de Mesopotamia o el mundo helénico. En cualquier caso, de lo que sí podemos estar seguros es que la aritmética india empezó en los templos, donde, por ejemplo, se idearon fórmulas sagradas para establecer el número de ladrillos utilizados en los altares.[1329]

Más fáciles de datar resultan los *Siddhantas*, «sistemas» (astronómicos), de los que se conservan cinco versiones, todas escritas a comienzos del siglo V, y testimonios tempranos del renacimiento sánscrito. En este caso, los estudiosos indios también insisten en que las ideas expuestas en estos textos son originales, mientras que otros investigadores ven en ellas signos inequívocos de la influencia griega.[1330] No obstante, cualquiera que sea su origen, la cuestión es que en los *Siddhantas* los indios refinan y amplían la trigonometría de Ptolomeo. Según H.
J. Winter,
«la matemática india es indudablemente el mejor logro intelectual del subcontinente en la Edad Media. Junto al legado geométrico de los griegos, aportaron un poderoso método de análisis basado, no en un proceso deductivo a partir de axiomas, postulados y nociones comunes consideradas aceptadas, sino en un acercamiento intuitivo al comportamiento de los números y la forma en que éstos se organizan en patrones y series a partir de lo que quizá fueran generalizaciones inductivas, en un palabra, álgebra más que geometría… La búsqueda de una generalización más amplia que traspasaba los límites de la geometría pura condujo a los indios a abandonar los métodos de Ptolomeo de calcular en términos de cuerdas de un círculo y sustituirlos por el cálculo a partir de senos, con lo que dieron inicio al estudio de la trigonometría. A la mente filosófica del matemático brahmán, absorta en la mística de los números, debemos el origen de los métodos analíticos. Dos logros particularmente interesantes son consecuencia de este proceso de abstracción: en el nivel menos abstracto, la perfección del sistema decimal, y en el más elevado, la solución de ciertas ecuaciones indeterminadas».[1331] La trigonometría de Ptolomeo se había

basado en las relaciones entre las cuerdas de un círculo y el ángulo central que subtienden. Los autores de los *Siddhantas*, por su parte, adaptaron esto a la correspondencia entre la mitad de una cuerda y la mitad del ángulo que subtiende la cuerda completa. Y fue así como nació el predecesor de la moderna función trigonométrica que llamamos seno de un ángulo.[1332]

Otra innovación de los indios fue la invención o creación de los numerales indios. Ello fue obra en primera instancia del famoso matemático indio Aryabhata, mencionado al comienzo de este capítulo. En el año 499, Aryabhata escribió un pequeño volumen, *Aryabhatuya*, de 123 versos métricos, que se ocupaban de astronomía y (una tercera parte) de *ganitapada* o matemáticas.[1333] En la segunda mitad de esta obra, en la que habla del tiempo y la trigonometría esférica, Aryabhata utiliza una frase, en la que se refiere a los números empleados en el cálculo, «cada lugar es diez veces el lugar precedente». El valor posicional había sido un componente esencial de la numeración babilónica, pero los babilonios no empleaban un sistema decimal. La numeración había empezado en India con simples trazos verticales dispuestos en grupos, un sistema repetitivo que se mantuvo aunque después se crearon nuevos símbolos para el cuatro, el diez, el veinte y el cien. Esta escritura kharosthi dio paso a los denominados caracteres brahmi, a los que nos hemos referido antes, un sistema similar al jonio griego:

Α Β Γ Δ F Ζ Η Θ Ι Κ

Λ Μ Ν Ξ Ο Π η Ρ Σ Τ Υ

Desde este punto se necesitaban dos pasos adicionales para llegar al sistema que empleamos en la actualidad. El primero era comprender que un sistema posicional sólo requiere de nueve cifras (y que, por tanto, podemos deshacernos de todas las demás, de la **I** en adelante en la figura anterior). No hay certeza sobre cuándo se dio este paso por primera vez, pero el consenso entre los historiadores de las matemáticas es que se produjo en la India, y que quizá se desarrolló a lo largo de la frontera entre la India y

Persia, donde el recuerdo del sistema posicional puede haber incitado a su uso con la alternativa brahmi, o en la frontera con China, donde existía un sistema de varas:

Esto también puede haber sugerido la reducción de los numerales a nueve.[1334]

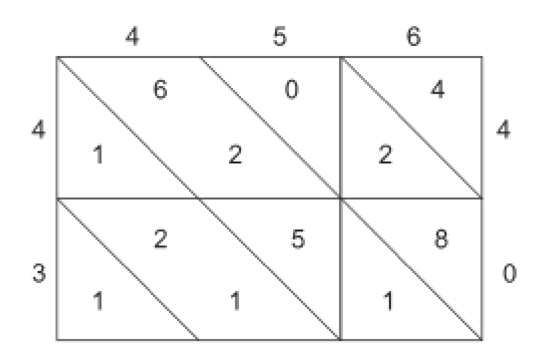
La referencia literaria más antigua a los nueve numerales indios la encontramos en los escritos de un obispo sirio llamado Severo Sebokt. El lector recordará que, como vimos en los capítulos 11 y 12, Justiniano había cerrado la escuela filosófica de Atenas en el siglo VI y que por ello algunos estudiosos griegos se esfumaron con rumbo a Siria (y otros a Gondeshapur). Es posible que a Sebokt le molestara el hecho de que estos griegos estaban cerrados a los saberes de otros países, pues «consideraba oportuno recordarles a quienes hablaban griego que también otros sabían algo».[1335] Para sustentar su argumento, el obispo apelaba a los indios y los descubrimientos que éstos habían realizado en astronomía y, en particular, «su valioso método de calcular, que supera cualquier descripción. Me gustaría sólo señalar que sus cálculos se realizan mediante nueve signos».[1336]

Adviértase que estamos hablando de nueve signos, no de diez. En este momento, los indios aún no habían dado el segundo paso crucial hacia el sistema numérico moderno: la creación de un símbolo para el cero. En su historia de las matemáticas, D. E. Smith señala que «la primera aparición indudable del cero en la India es una inscripción del año 876», en otras palabras, más de dos siglos después de la primera mención del uso de los otros nueve numerales. Todavía no sabemos con certeza dónde surgió por primera vez el cero, y al concepto de nada, de vacío, llegaron los mayas de forma independiente, como veremos en un capítulo posterior. Joseph Needham, el historiador de la ciencia china

establecido en Cambridge, considera que China pudo ser la fuente del cero. «Quizá sea significativo», escribe, «que las referencias literarias indias más antiguas usen simplemente la palabra *sunya*, vacío, como si estuvieran describiendo los espacios vacíos de los tableros de cálculo chinos».[1337] Una inscripción camboyana del año 683 utiliza el punto o *bindu* para representar el cero, mientras que una inscripción en la isla Bangka (frente a la costa de Sumatra) de 686 emplea un anillo cerrado.[1338] No obstante, esto es sin duda consecuencia de la influencia india, y todo indica que fueron los indios los primeros que emplearon a la vez los tres nuevos elementos en que se funda nuestro actual sistema numérico: una base decimal, una notación posicional y cifras para diez, y sólo diez, numerales. Y esto ya estaba establecido hacia 876.

En la actualidad, utilizamos un simple huevo de ganso, 0, para el cero. En algún momento se dio por hecho que el cero provenía originalmente de la letra griega omicrón, la inicial de la palabra *ouden*, que significa «vacío». Hoy se considera que esto no es cierto: en algunas ocasiones se empleó un punto y en otras una versión invertida de nuestra hache minúscula.[1339]

La última innovación importante de los matemáticos indios fue la introducción del sistema conocido como multiplicación en *gelosia* y de la división larga. *Gelosia* es una palabra italiana. Tras la invención del sistema (también denominado multiplicación en celdillas) en el siglo XII, éste paso a China y al mundo árabe, y desde allí a Italia, en los siglos XIV y XV. Las celdas se asemejaban a la rejilla, *gelosia*, de las ventanas venecianas. He aquí un ejemplo de multiplicación por celdillas.



En este ejemplo, 456 se multiplica por 34, lo que da como

resultado
15 504.
Los números situados arriba y a la izquierda se multiplican individualmente, y el resultado se anota en los respectivos cuadrados divididos por una diagonal. (La rejilla, por tanto, hace innecesario memorizar los resultados de estas multiplicaciones individuales, una de las labores más dispendiosas de este tipo de cálculos). Después, lo único que hay que hacer para obtener el resultado final es sumar las cifras en diagonal, desde la esquina superior derecha hasta la esquina inferior izquierda.[1340]

La India ignoró el surgimiento del islam hasta comienzos del siglo VIII, y hubiera podido continuar así por mucho más tiempo de no ser por un incidente ocurrido en el año 711, cuando el saqueo de una embarcación árabe repleta de riquezas a su paso por la boca del Indo indignó tanto al gobernador omeya de lo que actualmente es Irak que lo animó a enviar una expedición militar de seis mil caballos sirios y el mismo número de camellos iraquíes contra los rajás de Sind.[1341] Este ejército pronto conquistó Brahmanabad, donde los musulmanes decidieron que los infieles debían convertirse o morir. Sin embargo, esta ferocidad inicial no perduró. Los árabes no tardaron en comprender que había demasiados hindúes y que era imposible exterminarlos a todos. Los eruditos musulmanes estudiaron la amplísima literatura religiosa hindú y un resultado de esto fue que se concedió al hinduismo el estatus de *dhimmi*, y esta fe paso a ser un sistema de creencias protegido junto al judaísmo y el cristianismo (siempre que, por supuesto, los fieles pagaran el impuesto pertinente, la *jizya*).[1342]

El islam había conquistado con tanta rapidez Oriente Próximo que hubiera podido esperarse que ocurriera algo similar en la India, pero no fue así, como resulta evidente hoy en la existencia de un Pakistán y un Bangladesh musulmanes junto a una India hindú, en la que, no obstante, viven varios millones de musulmanes. El aspecto militar de la conquista musulmana del norte de la India sobrepasa los límites de este libro, pero baste con señalar que en los siguientes siglos los turcos y los afganos estuvieron más involucrados en ella que los árabes, y que debido a ello las

principales formas del islam en la India fueron la suní y la sufí. El sufismo recibió un impulso adicional cuando en 1095 al-Ghazali renunció a su cátedra de teología en la academia Nizamiyah en Bagdad para llevar una vida sufí (aunque también debe anotarse que la poesía contribuyó a la popularidad del sufismo). Para el siglo XII, los sufíes se dividían en varias *silsilas* (órdenes) diferentes, cada una dirigida por un *pir* o preceptor y centrada en un *khanqah* u hospicio, que atraían a hombres de todo el mundo en búsqueda de una vida espiritual.[1343] En un principio los *khanqahs* vivían de la caridad, pero como ocurrió con los monasterios budistas en China, muchos terminaron convirtiéndose en prósperas comunidades.

Sind, Punjab y Bengala se convirtieron en los centros principales del sufismo, en el que destacaban dos órdenes la Suhrawardi, llamada así en honor del autor de un influyente manual sufí, y la Chishti, nombre derivado de la aldea en la que nació la orden. Los sufíes chishti llevaban una vida pobre y ascética y realizaban una serie de prácticas para alcanzar la concentración: el *pas-i-anfas* (control de la respiración), el *chilla* (cuarenta días de duros ejercicios en un lugar remoto) y, la más extraordinaria de todas, el *chilla-i-makus* (cuarenta días de ejercicios con la cabeza en el suelo y los pies atados a la rama de un árbol). Estas experiencias escandalizaban a los musulmanes más ortodoxos, y aunque se realizaron varios intentos de sofocarlas, ninguno tuvo éxito. Al igual que el budismo había sido «achinado» en China, el islam fue «aindiado» en la India.[1344]

Durante mil quinientos años el budismo y el hinduismo habían coexistido pacíficamente en la India, prestándose ideas y experiencias entre sí. Sin embargo, tras la invasión islámica, el número de centros budistas —Nalanda, Vikramasila, Odontaopuri— se redujo, lo que facilitó su supresión. El budismo se extinguió en la India y no resucitaría hasta mediados del siglo XIX.[1345]

La difusión de las ideas religiosas hacia Oriente, de Mesopotamia a la India y de allí al sureste asiático y Japón, coincidió, por supuesto, con el avance en Occidente del cristianismo y el judaísmo. Que estas grandes ideas se hubieran irradiado desde un región tan pequeña al resto del planeta es probablemente, en términos de las

vidas sobre las que influyeron, el cambio mental más trascendental de la historia de la humanidad.

Capítulo 14

LA ÉLITE INTELECTUAL CHINA, *LIXUE* Y LA CULTURA DEL PINCEL

Los griegos llamaban a China «Seres», nombre del que deriva la palabra latina *serica*, «seda». Plinio fue uno de los autores que clamó contra los lujos en que se complacían sus contemporáneos con clase, al quejarse de las enormes cantidades de seda china que llegaban a Roma. Los textiles chinos recorrían la denominada Ruta de la Seda desde por lo menos 1200 a. C., ya que hasta el año 200 d. C., aproximadamente, ningún otro pueblo sabía cómo procesar los gusanos de seda.[*] Incluso en épocas tan tardías como el siglo VII, los viajeros, monjes incluidos, llevaban consigo rollos de seda para poder emplearlos como dinero en caso de alguna emergencia médica. Según la leyenda, los chinos perdieron su monopolio sobre la producción de seda después de que una doncella escondiera en su cabello un capullo antes de dejar el país para casarse con un príncipe de Asia central. De hecho, es cierto que para el siglo IV o V ya había empezado a producirse seda en Persia, India y Bizancio, pero los chinos consiguieron mantener su ventaja gracias a que sus sedas eran más densas y tenían tejidos más complejos.[1346]

Como sugiere esto, durante la Edad Media, China era el país del mundo más complejo intelectualmente y más desarrollado tecnológicamente. Y su preeminencia alcanza su apogeo durante la dinastía Song (960-1279). Joseph Needham (1900-1995), el erudito de Cambridge que dedicó su vida al estudio de los orígenes de la ciencia china, sostuvo en su monumental historia sobre el tema que «cualquiera que sea el aspecto específico de la

historia de la ciencia y la técnica que uno investigue en la literatura china, es siempre en la dinastía Song donde encontramos que llega a su punto álgido». No obstante, como señala Endymion Wilkinson, esto quizá esté relacionado con el hecho de que el desarrollo de la imprenta (sobre el que en un momento volveremos) hubiera garantizado entonces la supervivencia de muchísimas más obras que en cualquier otro período anterior.[1347] Un indicio de la complejidad y éxito de la sociedad china nos lo proporciona su población, que superaba los setenta millones hacia el siglo XII y que quizá haya alcanzado los cien un siglo después, casi el doble de la que, se estima, poseía Europa en ese momento.[1348]

Tras los logros de la dinastía Han reseñados en el capítulo 8, China había sido testigo de la aparición de varias otras dinastías. El país había sido dividido por los nómadas bárbaros y había vuelto a unificarse, a lo que seguiría una nueva división y una nueva reunificación; las grandes murallas y canales que recorren el campo se habían construido mediante trabajos forzados y se alcanzó cierta estabilidad y brillo con la dinastía Tang
(618-906),
cuyos emperadores gobernaron, fueron depuestos y luego reinstaurados gracias al gigantesco programa de cría de caballos emprendido en el siglo VIII que convirtió a la caballería en la columna vertebral del ejército hasta la aparición de la pólvora. Durante la dinastía de los dos Song
(960-1234
en el norte, hasta el 1279 en el sur), China se puso a la vanguardia de la ciencia moderna y experimentó una pequeña revolución industrial. «Ningún país podía comparársele en aplicación del conocimiento del mundo natural a la solución de las necesidades prácticas del hombre».[1349]

Un buen número de ideas y de extraordinarias innovaciones tecnológicas contribuyeron a la sofisticación que caracterizó este período, y el papel, que daría luego lugar a la imprenta, fue la primera de ellas. Los chinos escribían ya desde la dinastía Zhang
(1765-1045
a. C.). Las primeras muestras de escritura china son huesos de animales y caparazones de tortuga que se quebraban con atizadores al rojo vivo para prácticas adivinatorias y sobre los que se escribían

caracteres que interpretaban las grietas producidas en el hueso. En estos omoplatos y caparazones, que en ocasiones se ataban juntos, se han hallado unos tres mil quinientos caracteres diferentes (el chino moderno tiene unos ochenta mil). Esta práctica gradualmente dio lugar a los libros hechos de tallos de bambú, sobre los que se escribía con una especie de estilo y empleando algún tipo de barniz. Estos libros se ataban con cuerdas o correas. El mismo Confucio utilizó libros de este tipo cuando estudió el *I Ching* y aparentemente era un discípulo tan aplicado, y frecuentaba tanto sus libros, que rompió tres veces las correas de éstos.[1350] Según Lucien Febvre y Henri-Jean Martin en su historia del libro, los libros chinos más antiguos que se conservan fueron hallados durante una excavación realizada a comienzos del siglo XX en los desiertos de Asia central, y consisten en tiras de madera y bambú que contienen vocabularios, calendarios, recetas médicas y registros oficiales sobre la vida cotidiana de las guarniciones que vigilaban la Ruta de la Seda. Escritos utilizando un pincel de tinta, estos textos fueron elaborados entre los años 98 y
137 d.
C. Sin embargo, desde entonces se han descubierto libros escritos en láminas de madera en tumbas antiquísimas, algunas de las cuales se remontan a épocas tan tempranas como el siglo V a. C.

La seda reemplazó en ocasiones al bambú: era más liviana, más fuerte y resistente y se la podía enrollar alrededor de una vara, lo que permitía ahorrar espacio. Y fue por ello que la palabra china para «rollo» se convirtió en la palabra para «libro» (como ocurrió con el latín *volumen*). Pero la seda no era barata y los chinos no dejaron de buscar alternativas. Mediante un proceso de ensayo y error en el que inicialmente se emplearon desechos de seda y luego otros tipos de residuos (trapos de lino, viejas redes de pesca, cáñamo, morera), los chinos consiguieron finalmente producir una pasta sobre la que se podía escribir una vez se secaba. Dado que entonces era costumbre atribuir todas las invenciones a la corte del emperador, la invención del papel se atribuyó formalmente al director de los talleres imperiales, el eunuco Cai Lun (m.
121 d. C.).
Fue él quien en el año
105 d. C.

escribió el informe dirigido al emperador en el que la invención del papel se menciona por vez primera, aunque es muy probable que para entonces éste llevara tiempo siendo usado, tras haber sido desarrollado por algún anónimo personaje de menor rango.[1351]

El papel, producido en hojas de veinticuatro por cuarenta y cinco centímetros aproximadamente, reemplazó a la seda por completo con excepción de los libros de lujo. Las hojas se pegaban unas a otras para crear largas tiras que podían enrollarse alrededor de una vara. Pero esto era muy incómodo y para buscar algún pasaje específico había que desenrollar todo el libro. Esto probablemente explique por qué terminó dividiéndose el libro en folios, aunque el que muchos de los libros sagrados de la India hubieran sido escritos en hojas de palma atadas con bramante constituye un precedente que los chinos habrían podido emplear como modelo. En una antigua biblioteca china excavada en Dunhuang, donde se hallaron quince mil manuscritos elaborados entre el siglo V y el siglo X, se encontraron distintos tipos de libro. Además de los rollos, había lo que los chinos denominan «libros remolino». En éstos, las hojas se pegaban entre sí por los bordes y la tira resultante se doblaba luego como un acordeón, que se abría en zigzag. Aunque este tipo de disposición todavía se utiliza para caligrafías, ciertos textos sagrados budistas o taoístas y libros de pinturas, el hecho es que los bordes se desgastaban con facilidad, por lo que se dio el siguiente paso: se doblaron las hojas por la mitad y se cogieron los libros por el lomo. Esto permitía pasar con libertad las hojas que se batían como alas, lo que dio origen al nombre chino de los libros: «libros mariposa».[1352]

Con la llegada del papel, la invención de la imprenta estaba más cerca. Para la época en que éste surgió, ya existía desde hacía tiempo en China y otros lugares la costumbre de grabar textos clásicos sobre grandes losas de piedra (estelas) con el objetivo de preservar el texto con tanta fidelidad como fuera posible, así como para ponerlo a disposición del público. Esto originó la costumbre de tallar los textos en negativo de manera que los peregrinos y turistas pudieran realizar calcos con facilidad. Algo que, por supuesto, era ya impresión. Sin embargo, lo que conduciría de forma más directa a los libros impresos fue el desarrollo de los sellos grabados en relieve. Hacia comienzos del siglo I d. C., había surgido en China la

moda de que las personas piadosas tuvieran sellos de este tipo grabados a menudo con largos textos religiosos, oraciones o incluso retratos del Buda. Estos sellos adornaban en ocasiones las celdas de los monjes budistas, pero el gran avance parece haber sido consecuencia del hecho de que sobre el papel podía imprimirse, algo que no ocurría con la seda. Tales impresiones habrían proporcionado a la gente la imagen inversa necesaria para producir una página impresa que pudiera leerse. Los experimentos proliferaron y, de los descubrimientos realizados, el primer bloque de madera grabado en relieve y en negativo es un pequeño retrato del Buda de mediados del siglo VIII descubierto por Paul Pelliot cerca de Kuche, en Sinkiang. El libro impreso más antiguo se encuentra actualmente en la Biblioteca Británica, un largo rollo realizado mediante xilografía en el año 868. Se trata de un texto budista con un hermoso frontispicio, cuya calidad sugiere que para esa fecha la técnica estaba muy desarrollada. Un libro encontrado recientemente en Corea quizá sea aún más antiguo, pero los estudiosos todavía no han podido decidir si su origen es coreano o chino.[1353]

La impresión mediante bloques de madera parece haber surgido junto a las orillas del Yangtze, desde donde se difundió principalmente debido al interés de las autoridades por preservar los escritos canónicos. En el año 932, Feng Dao preparó un informe dirigido al emperador en el que recomendaba el uso de la imprenta de bloques para la preservación de los clásicos, ya que la dinastía que entonces detentaba el poder carecía de los recursos financieros necesarios para hacerlo por el método tradicional, a saber, la talla de una serie de «clásicos en piedra». El nuevo proyecto tuvo mucho éxito, lo que impulsó la alfabetización, y entre 932 y 953 se imprimió la mayoría de la literatura existente. Esto consagró la nueva técnica y la invención de la imprenta se adjudicó a Feng Dao. Como en el caso de Cai Lun y la invención del papel, desconocemos el nombre de los verdaderos responsables de este descubrimiento.

Los experimentos continuaron, pero los primeros intentos de emplear grabados de cobre y tipos móviles no fueron muy fructíferos. El primer intento de fabricar tipos móviles se realizó en el siglo XI y se atribuye a un herrero y alquimista llamado Bi Sheng, quien empleó para hacer los caracteres una pasta blanda que luego

endureció al fuego. A continuación pegó éstos a una lámina de hierro con cera y una resina que se solidificaba al enfriarse. Los tipos podían despegarse con facilidad calentando de nuevo la lámina, lo que permitía reutilizarlos para crear nuevos textos.[1354] Para crear los tipos se emplearon también maderas duras, plomo, cobre y estaño, pero sin demasiado éxito. En un tratado de la época se sugiere que los caracteres se almacenaban de acuerdo a su sonido, esto es, que los caracteres se colocaban junto a aquellos con los que rimaban.[1355]

Con todo, ahora sabemos que la impresión mediante tipos móviles evolucionó con más rapidez en un país vecino: Corea. Esto se debió a la intervención de un gobernante benevolente, el rey Sejong, que en 1403 promulgó un decreto extraordinario, que si aún hoy nos parece ilustrado, en su momento tuvo que serlo en extremo: «Para gobernar bien», decía, «es necesario difundir el conocimiento de las leyes y de los libros, de tal manera que la razón pueda ser satisfecha y la maldad natural de los hombres, reformada; y es así que resulta posible mantener el orden y la paz. Nuestro país es el más oriental de todos y los libros procedentes de China son escasos. Los bloques de madera se desgastan con facilidad y, además de ello, es muy difícil grabar todos los libros del mundo. Quiero que se fabriquen caracteres de cobre para la imprenta de tal manera que sea posible disponer de más libros. Esto producirá más beneficios de los que podemos medir. Y como no es correcto que el pueblo asuma los costos de una obra semejante, ésta correrá a cargo del Tesoro». Como consecuencia de este edicto, se elaboraron unos cien mil tipos, y a lo largo del siglo se crearon un total de diez fuentes, las tres primeras de las cuales (1403, 1420 y 1434) se adelantaron a la invención de la imprenta por Gutenberg.[1356] Ahora bien, al parecer ni el sistema chino ni el coreano consiguieron llegar a Occidente con la suficiente rapidez como para haber influido en la invención de la imprenta en Europa.[1357]

Aunque la disponibilidad de los libros desempeñó un importante papel en el renacimiento Song, los chinos, a diferencia de los europeos, nunca vieron en la imprenta un acontecimiento revolucionario. Una razón para ello es que el chino no cuenta con un alfabeto, sino con miles de caracteres diferentes. Los tipos móviles, por tanto, no tenían allí las mismas ventajas que ofrecían a

los europeos. Además, algunos de los viajeros europeos que visitaron China durante el Renacimiento y la Reforma advirtieron que quienes grababan los bloques de madera podían crear una página en caracteres chinos con la misma rapidez que un cajista europeo armaba una página de texto latino. Por otro lado, la impresión mediante bloques de madera tenía dos ventajas adicionales: en primer lugar, los bloques podían conservarse y almacenarse para ediciones posteriores; en segundo lugar, una página ilustrada podía grabarse con la misma facilidad que una página de texto, por lo que los libros chinos incluyeron ilustraciones (e incluso ilustraciones en color) centenares de años antes de que éstas empezaran a imprimirse en los libros occidentales.[1358]

Hablar de la imprenta nos obliga a plantearnos la cuestión de la escritura y el lenguaje. El idioma y escritura chinos se basan en ideas muy diferentes de, digamos, las de los idiomas indoeuropeos. Aunque hay mucho dialectos, el mandarín, la lengua nativa del norte de China, es la variante que en la actualidad domina el 70 por 100 de quienes hablan chino. Todos sus caracteres son monosilábicos, por lo que, por ejemplo, en mandarín «China» es *Zhong guo*, literalmente «país medio». Además, a diferencia de lenguas como el inglés, que tiene unas mil doscientas sílabas, el mandarín posee sólo cerca de cuatrocientas veinte, y dado que un diccionario chino contiene cerca de cincuenta mil palabras hay muchas que utilizan el mismo sonido o sílaba. Para conseguir la diferencia de significado necesaria, por tanto, todas las sílabas pueden pronunciarse en uno de cuatro tonos distintos: alto, alto ascendente, alto descendente y bajo descendente. Para hacerse una idea piénsese en las diferentes formas en que pronunciamos la palabra «sí» según queramos responder afirmativamente, manifestar aprobación o expresar duda. Tales diferencias en el tono cambian por completo el significado de las palabras chinas. Y así la sílaba *ma* puede significar «madre», «caballo» o «regañina» según se la pronuncie.[1359] Para complicar aún más la situación, abundan los términos homófonos, y así el carácter *yi* pronunciado en el cuarto tono tiene cuarenta y nueve significados, entre ellos «fácil», «rectitud», «diferencia» y «arte». El significado de una expresión, por tanto, debe inferirse a partir del contexto.

Como el chino es una lengua sin flexiones, las palabras no

cambian de acuerdo con el número, el género, el caso, el tiempo, la voz o el modo. La relación entre las palabras se indica bien sea a través de su posición en la frase, bien a través del uso de términos auxiliares. Así, por ejemplo, la frase «Ayer él me dio dos libros sobre la revolución literaria» sería en chino algo similar a «Ayer él dar yo dos libro literatura revolución». En esta frase la presencia de «ayer» indica que «dar» debe entenderse como «dio» y la presencia de «dos» que «libro» es «libros»; por otro lado, el orden de las palabras indica que «yo» es «me» y, quizá la decisión más difícil, que «literatura revolución» no es «literatura revolucionaria» sino «revolución literaria».[1360] Ejemplos de palabras auxiliares son la sílaba *le*, que indica que el tiempo es perfecto, y *wen*, que cuando aparece después de «yo» convierte a éste en «nosotros». Las palabras además se clasifican en «sólidas» y «vacías». Las palabras sólidas tienen significado en sí mismas, mientras que las vacías sólo tienen contenido gramatical y sirven como preposiciones, conjunciones o partículas interrogativas. Así, por ejemplo, la frase «eres inglés *ma*» significa «¿eres inglés?».[1361]

De la misma forma en que el idioma chino se basa en un conjunto de ideas diferente del de las lenguas indoeuropeas, la escritura china también es muy distinta de los alfabetos occidentales y recuerda bastante a los antiguos pictogramas utilizados en Mesopotamia en los albores de la escritura. Todos los dialectos chinos emplean los mismos caracteres, en los cuales se inspiran los de otras lenguas como el coreano o el japonés. Según la tradición, la escritura china fue inventada por Cang Re, un funcionario de la corte de Huang Di, un emperador semimítico que vivió a principios del tercer milenio antes de Cristo, aunque no existen pruebas arqueológicas de caracteres chinos anteriores a 1400 a. C., cuando se los encuentra en huesos oráculo y recipientes de bronce. La escritura se basa en cuatro ideas. La primera es la representación pictórica. El sol, por ejemplo, se escribía inicialmente como un círculo con un punto en su interior. Este símbolo luego se esquematizaría para pasar a ser un rectángulo con un trazo que lo corta por la mitad. Tres picos representan una montaña. (Véanse varios ejemplos en la Figura 11). El segundo principio es el uso de diagramas. Los números, por ejemplo, eran simples trazos, y los conceptos de «arriba» y «abajo» se

representaban mediante un punto encima o debajo de una línea horizontal (véase también la Figura 11). El tercer principio es la insinuación (y cierta dosis de humor). «Oír», por ejemplo, se escribe como una oreja entre las dos hojas de una puerta; «bosque» se representa como dos árboles uno al lado del otro. El cuarto principio es la combinación de significado y fonética. Por ejemplo, la sílaba para «océano» y «oveja» es la misma, *yang*, y se pronuncia con idéntico tono, por lo que la palabra «océano» se escribe como *yang* más el símbolo del «agua». Y esto, por supuesto, es sólo el comienzo. Los caracteres chinos se clasifican en los diccionarios según 214 «radicales», o raíces identificadoras, que indican características semánticas de tipo general y a los que se añaden distintos adornos.[1362]

El chino tradicionalmente se ha escrito con pincel, no con pluma, y existen varias caligrafías diferentes, como la regular, la corriente y la de «hierba». En la caligrafía regular, cada trazo se escribe separado, como nuestra letra de imprenta. En el estilo corriente, los trazos separados tienden a unirse mediante líneas, de forma similar a la letra cursiva. El estilo hierba es muy abreviado, como una especie de taquigrafía. Por ejemplo, el carácter *li* (ritual, decoro) se escribe con diecisiete trazos en el estilo regular, con nueve en el corriente y con sólo cuatro en el de hierba.[1363] En los textos formales se emplea el estilo regular, pero en arte se prefiere el corriente.

Estas características de la lengua y escritura chinas ejercieron una gran influencia sobre el pensamiento chino. No sólo por la naturaleza pictórica de los caracteres sino por los distintos tonos en que se los pronuncia, algo que, por ejemplo, aportó a la poesía china elementos y dimensiones de que carece la poesía compuesta en lenguas occidentales. «Movimiento», por ejemplo, se escribe en chino como «avance-retirada» y «política» como «gobierno-caos». La *experiencia* del chino es, en ciertas circunstancias, muy diferente de la de otras lenguas, a menudo constituye un reflejo de la idea confuciana de los opuestos, *ying/yang*. Para dar un ejemplo más: «montaña grande» es en chino una frase completa. No hay necesidad de usar el verbo «ser». «Sin que la estructura de la frase se rija por el modelo de sujeto y predicado», Forma original Forma actual sostiene Zhou Youguang, «el chino no desarrollo la idea del

principio de identidad en lógica o el concepto de sustancia en filosofía. Y sin estos conceptos, no puede haber idea de causalidad o de ciencia. En lugar de ello, el chino desarrolló una lógica de correlaciones, el pensamiento por analogía y relaciones, que aunque inapropiado para la ciencia, resulta de gran utilidad en la teoría política y social. Ésta es la razón por la que el grueso de la filosofía china es filosofía de la vida».[1364]

FUENTE: John Meskill, *et al.*, eds., *An Introduction to Chinese Civilization*, 1973. © Columbia University Press. Reproducido con autorización de los editores.

	Forma original	Forma actual
Sol		日
Luna		月
Montaña		山
Árbol		木
Puerta		門
1, 2, 3	一, 二, 三	一, 二, 三
Arriba		上
Abajo		下
Centro		中
Oír		聞
Bosque		林
Madre y bebé (bueno)		好
Océano		洋

FIGURA 11. El desarrollo de los caracteres chinos.

FUENTE: John Meskill, *et al.*, eds., *An Introduction to Chinese Civilization*, 1973. © Columbia University Press. Reproducido con autorización de los editores.

No obstante, al pensar en China, uno termina siempre volviendo a lo práctico. Cualquiera que sea la relación entre el papel, la imprenta, la escritura china y el pensamiento chino, el papel y la imprenta tenían otros usos más terrenales. El billete de banco, por ejemplo, es otro de los inventos de los Song. Éste en realidad representaba dos nuevas ideas: la del papel impreso y la de la promesa escrita, un avance respecto de las monedas, ya que éstas encarnaban en sí mismas el valor que representaban en un metal u otro. Las primeras noticias que tenemos de los billetes son de principios del siglo XI, y su aparición parece haber sido un intento de responder a varias crisis simultáneas. En primer lugar, en el siglo X, justo antes de los Song, el país había estado dividido en diez o más estados independientes, cada uno de los cuales acuñaba su propia moneda, los del norte usando cobre y los del sur hierro o plomo. Cuando los Song consiguieron crear cierta unidad política hacia finales de siglo, impusieron una única moneda hecha de cobre. Sin embargo, esto coincidió con una intensificación de la guerra, lo que les obligaba a realizar enormes desembolsos. El estado promovió la producción de monedas de cobre al máximo, pero ello no fue suficiente. Y por tanto, el gobierno decidió emitir certificados de depósito para los mercaderes que proveían al ejército. Estos certificados recibieron el nombre de *fei qian*, o «dinero volante».[1365] Éste fue el predecesor de los auténticos billetes de banco que aparecieron en 1024 y cuyo uso se difundió con rapidez, al menos durante un tiempo, ya que siguieron siendo importantes hasta finales del período mongol (mediados del siglo XIV), cuando cayeron en descrédito. Conocidos como *jiao zi*, *qian yin* o *guan zi*, el papel moneda también estimuló el desarrollo de otros instrumentos negociables, como los pagarés o las letras de cambio, todos los cuales aparecieron en el siglo XI. En un primer momento, la casa de cambio recién creada por el gobierno propuso que todo el papel moneda se negociara cada tres años, pero poco a poco esta regla se relajó.[1366]

Además de sus innovaciones en el campo del papel y las tecnologías de impresión, el progreso de China en la producción del hierro y el acero estaba varios siglos por delante de Europa. Desde el siglo VIII se extraía carbón, y se lo usaba en hornos para conseguir hierro e incluso acero de gran calidad. Podemos hacernos una idea

del éxito alcanzado por China en este campo considerando que, según un cálculo, en el siglo XI el país ya producía el 70 por 100 del hierro que Gran Bretaña manufacturaría al comienzo de la revolución industrial, más de setecientos años después.[1367] Durante las invasiones y la ocupación mongolas (de mediados del siglo XII a mediados del siglo XIV), la producción de hierro y de acero cayó en picado para nunca recuperarse.[1368]

Algunas de las invenciones que atribuimos a los chinos, en particular la silla de montar y el estribo (siglo V), probablemente fueron concebidas inicialmente por nómadas esteparios en las fronteras del país y luego adoptadas por los chinos. Pero en cualquier caso hubo un montón de nuevas tecnologías que sí fueron inventadas dentro de China[1369] y dos de ellas en particular ejercerían una gran influencia en el mundo: la pólvora y la porcelana.[1370] El descubrimiento de las capacidades combustibles y explosivas del carbón, el salitre y el azufre tuvo lugar en círculos alquímicos durante la era Tang, pero este conocimiento no sería usado con violencia hasta los años
904-906.
[1371] Inicialmente, se la utilizó para fabricar un proyectil incendiario denominado «fuego volador» (*fei huo*). Pero las tecnologías militares pronto proliferaron y se fabricaron granadas de humo, incendiarias y, finalmente, explosivas. Es seguro que éstas se emplearon en 1161 en la batalla de Anhui, cuando contribuyeron a la victoria de los Song sobre los Nuzhen, ancestros de los manchúes y también conocidos como los Jin, quienes ocupaban un territorio al noroeste de las tierras Song. En otras palabras, aunque la pólvora empezó a ser utilizada como sustancia incendiaria, fueron sus propiedades explosivas las que resultaron más útiles desde un punto de vista bélico.[1372]

Un tercer desarrollo, mucho más letal, fue la explosión de pólvora en el interior de un tubo, un uso que se remonta a 1132. Los primeros tubos, que formaban una especie de mortero o cohete, en realidad la primera arma de fuego, estaban hechos de madera o bambú, y la pólvora se utilizaba tanto para propulsar las flechas como para hacerlas incendiarias. Hacia 1280, durante la guerra entre los Song y los mongoles, se usó por primera vez un tubo metálico en este contexto y se acuñó un término nuevo, *chong*, para

describir el horror. Por tanto, para la época en que la pólvora llegó a Occidente, ésta no era ya un mero explosivo y los principios básicos de las armas de fuego ya habían sido desarrollados. Como el papel, la pólvora llegó a Occidente a través de los musulmanes, en este caso, gracias a los escritos del botánico andalusí Ibn al-Baytar, que murió en Damasco en 1248. El término árabe para el salitre es «nieve china» mientras que el persa es «sal china».[1373] La importancia histórica de la pólvora en Occidente ha sido muy estudiada y, por lo general, se le atribuye haber contribuido al fin de la Edad Media, al propiciar la caída de la clase caballeresca y acabar con el dominio que entonces tenían la espada y el caballo.

De forma simultánea a la evolución de la pólvora, la producción de porcelana alcanzó su apogeo bajo la dinastía Song, tanto en términos de cantidad como de calidad.[1374] En el siglo XI, las zonas más importantes en lo que a producción de porcelana se refiere eran los hornos imperiales de Kaifeng, sobre el río Amarillo, y de otras ciudades en Henan y Hebei. Posteriormente, en los siglos XII y XIII, estos centros fueron reemplazados por talleres más al este, cerca de la costa en Hangchow, y en Fujian y Jiangxi (al noreste de Hong Kong, enfrente de Taiwan). La porcelana era una de las razones por las que, desde el exterior, se veía a China como la «tierra del lujo», dedicada a la producción de artículos codiciados por todos. Además de la porcelana, la difusión del cáñamo, la morera (para la alimentación de los gusanos de seda) y el algodón despegó en el siglo XIII, y el arbusto de té también empezó a propagarse en las tierras altas de Szechwan. Los árboles productores de laca se volvieron más comunes en Hebei, Hunan y Chekiang.[1375]

La última de las grandes invenciones realizadas en China durante la Edad Media está relacionada con el progreso de las extraordinarias actividades marítimas del país desde el siglo XI en adelante, algo que culminó con las grandes expediciones de la era Ming que en los años 1405-1433 llegaron hasta el mar Rojo y la costa oriental de África. El temprano desarrollo de la navegación en China debe mucho al patrón de los vientos en esa parte del mundo.[1376] Los monzones son unos

vientos regulares en los que los cambios inesperados de dirección o la calma chicha son mucho menos comunes de lo que lo son, digamos, en el Atlántico o el Mediterráneo. Debido a ello, la necesidad de filas de esclavos para maniobrar los remos era bastante menor, lo que favoreció el desarrollo y perfeccionamiento de distintos tipos de velas, algo en lo que China también se adelantó al resto del mundo. La regularidad de los monzones y sus cambios de direcciones estacionales (noreste en invierno, suroeste en verano) permitían realizar cada año largos viajes sin la necesidad de escalas, a los que seguía un período de espera hasta que el regreso resultaba factible. Esto condujo a la aparición de importantes colonias chinas en las costas del sureste asiático y la India, algo que incidió notablemente en el tráfico de ideas.[1377] Todo ello jugó un papel en la aparición de los grandes juncos chinos de alta mar en los siglos X y XI.[1378]

Desde la antigüedad, las embarcaciones chinas tenían cascos divididos en compartimentos herméticos separados, una disposición que las naves occidentales no adoptarían hasta comienzos del siglo XIX. Sin embargo, éste no fue el único avance conseguido por la tecnología naval china. Antes de la aparición de la brújula magnética, el más importante de todos fue el timón de popa, que se remonta al siglo IV d. C. Esto fue posible gracias a los alcázares rectangulares de los juncos chinos, que permitían fijar un timón en la parte trasera de la nave. Hasta 1180 cuando el timón de popa aparece en Occidente, las embarcaciones europeas se gobernaban mediante un remo trasero. Éste ofrecía mucho menos control y prácticamente ninguno en caso de tormenta en alta mar, y limitaba el tamaño de las naves que podían arriesgarse a emprender un viaje oceánico. Por otro lado, durante la dinastía Song, los juncos chinos eran enormes (algunos alcanzaban los ciento veinte metros de largo, mientras que las carabelas de Colón apenas llegaban a veinticinco). Estos navíos fueron resultado de una larga serie de innovaciones e invenciones y eran capaces de transportar a mil hombres en cuatro cubiertas, tenían cuatro mástiles y doce velas, y podían contener provisiones para pasar hasta dos años en el mar. Entre las otras invenciones marítimas chinas se encuentran el ancla, la quilla retráctil, el cabrestante, el velamen, las velas giratorias y, por supuesto, la brújula magnética. La primera referencia a ésta la

encontramos en una obra china, el *Pingzhou ketan* de Zhu Yu, de 1119, en la que se dice que se la usaba en las naves cantonesas a finales del siglo anterior. La brújula no empezaría a utilizarse en las embarcaciones europeas antes de 1280, doscientos años más tarde. [1379]

Cada una de estas invenciones confirma que los chinos no eran sólo un pueblo enormemente creativo sino también increíblemente práctico. Todas las innovaciones que hemos reseñado contribuyeron a la prosperidad del país, y les permitieron disfrutar del mundo que los rodeaba. No obstante, en la China medieval encontramos asimismo una mentalidad más abstracta, filosófica y metafísica, a la que también debemos importantes innovaciones, aunque de un tipo muy diferente. Esencial aquí es la idea del burócrata-erudito, un concepto del que luego encontraremos ecos en Europa, pero que en China apareció bastante antes y con implicaciones mucho mayores.

Durante la época clásica, a partir de las luchas por el poder entre los estados beligerantes, había surgido en China una nueva clase social, a la que ya nos hemos referido en el capítulo 5, los *shih*.[1380] En estos tiempos confusos, los derechos de nacimiento habían empezado a valer cada vez menos mientras que el talento experimentaba una revaloración de sentido contrario. Un creciente número de hijos de familias nobles, jóvenes educados pero sin rango, buscaron aprovechar su formación y comenzaron a ofrecerse para desempeñarse como escribas y secretarios en la administración central de cualquier estado que requiriera de sus servicios. Para aquellos cuyo consejo resultó útil, la recompensa fue el ascenso político, y así los *shih* fueron convirtiéndose en una clase influyente. Para la época de la dinastía Song, este grupo había experimentado diversos cambios, y el proceso para acceder a él se hizo más elaborado y complejo. La innovación más importante era el examen escrito mediante el cual se escogía ahora a la élite intelectual china para crear lo que en realidad era una administración pública encargada de manejar el país. Antes de que se introdujeran los exámenes, durante muchos años los *shih* habían sido seleccionados por individuos que poseían algún tipo de credibilidad, aunque en ocasiones ello había conducido a que se cometieran errores serios y absurdos.[1381] Debido a esto, se volvió costumbre que los *shih* se

desempeñaran como aprendices en los departamentos del gobierno regional, pero, como es natural, semejante sistema también estaba expuesto a los abusos de grupos particulares preocupados por perpetuarse. Un resultado de ello fue que la insatisfacción aumentó durante las dinastías Sui y Tang
(581-906).
Un primer intento de reforma buscó hacer que quien postulara a los funcionarios fuera legalmente responsable por el desempeño de sus candidatos. Pero tal solución no funcionó y desde finales del siglo VI se empezó a introducir un sistema de pruebas escritas y orales que sirvieran de complemento al sistema de recomendaciones.[1382]

Poco a poco, el sistema de exámenes fue ganando partidarios durante la época Tang en detrimento de las alternativas de los aprendices y las nominaciones, y los emperadores Song lo institucionalizaron formalmente. Los exámenes, denominados *keju*, se celebraban cada tres años. La primera ronda tenía lugar a nivel de las prefecturas, o *zhou*, y estaban abiertos a estudiantes de prácticamente cualquier formación.[1383] Por lo general, los aspirantes se preparaban para las pruebas inscribiéndose en las academias locales, establecimientos privados no muy diferentes de los que actualmente ayudan a preparar las oposiciones a los aspirantes a cargos públicos.[1384] Los investigadores modernos calculan que entre veinte y ochenta mil estudiantes se presentaban a los exámenes, que rara vez los aprobaban más del 10 por 100 de ellos y que, de hecho, era frecuente que no lo hiciera sino un 1 por 100: las pruebas eran realmente difíciles.[1385] A los candidatos que pasaban la prueba de calificación se les permitía ingresar a las escuelas confucianas del condado o prefectura, lo que garantizaba que los candidatos estuvieran preparados para el siguiente nivel. Los exámenes de segundo nivel tenían lugar en la capital imperial (que se había desplazado de
Chang'an
bajo los Tang a Kaifeng bajo los Song) y su organización estaba a cargo del Ministerio de Ritos. Los candidatos que tenían éxito en estas pruebas permanecían en la capital para asistir a los exámenes del más alto nivel, que algunos historiadores occidentales consideran el equivalente a un doctorado. Esta tercera ronda no era aprobaba por más que un 1 por 100 de los aspirantes, y fracasar en

ella no conllevaba ningún estigma. Era bastante normal que los estudiantes empezaran a participar en los exámenes a la edad de dieciocho años y no los aprobaran hasta haber superado los treinta (y en ciertos casos no lo hacían hasta después de los cincuenta). El simple hecho de haber sido considerado digno de presentarse a las pruebas del Ministerio ponía al candidato en una categoría aparte, la de los *juren*, «hombres elevados». Originalmente, el sistema terminaba con esta tercera ronda, pero en el año 975 el primer emperador Song encontró en la lista de quienes la habían superado el nombre de alguien que, consideraba, no tenía habilidades suficientes, y por tanto ordenó que se reexaminara a todos los *juren* bajo su supervisión. Esto se convirtió en parte del proceso, y que el mismísimo emperador estuviera involucrado en él otorgó al sistema aún más prestigio. Desde entonces se consideró que únicamente los candidatos que habían superado el nivel del *zhou* y las tres fases de la capital se habían graduado de forma completa.[1386]

Los exámenes se dividían en cuatro secciones, cada una de las cuales se prolongaba durante todo un día. Los candidatos podían escoger sus materias entre clásicos, historia, ritual, leyes y matemáticas. Los cuatro días se distribuían en un par de semanas, y los exámenes se llevaban a cabo en grandes salones públicos y luego en filas de pequeñas celdas para evitar las trampas. Se realizaron esfuerzos extraordinarios para garantizar la imparcialidad del proceso. Se quitaba o tapaba el nombre de los candidatos y se lo reemplazaba con un número, de tal forma que los evaluadores no pudieran identificar a ninguno. En 1015 se creó un departamento de copistas encargado de hacer copias uniformes de todas las respuestas para que los aspirantes no pudieran ser identificados por su caligrafía. Cada trabajo era leído por dos calificadores, y cuando su valoración no coincidía debían reconciliar sus puntos de vista antes de informar al evaluador jefe.[1387] La principal crítica que se hacía a los exámenes es que éstos eran demasiado académicos, como diríamos nosotros, demasiado centrados en el conocimiento libresco. En general, se evaluaba la capacidad de los candidatos para memorizar los clásicos en el área que habían elegido y su habilidad para componer poesía de distintos géneros. Y aunque también se les exigía redactar ensayos sobre cuestiones políticas y sociales del momento, incluso en ellos se esperaba que los

candidatos demostraran su conocimiento de la historia, que escribieran en una prosa arcaica y que emplearan el pasado para predecir lo que podía ocurrir en el futuro. Quienes criticaban los exámenes sentían que no se daba suficiente valor a la solución práctica de problemas vigentes.[1388]

De hecho, la forma en que estas pruebas afectaron la sociedad durante la dinastía Song, y en particular en qué medida eran realmente abiertas y promovían la movilidad social, ha continuado siendo una de las cuestiones más debatidas por los estudiosos de la historia china hasta nuestros días. Ahora bien, estimulara o no la movilidad social (estudios modernos proponen conclusiones que respaldan o refutan este hecho sin ponerse de acuerdo), la cuestión es que el sistema estaba *diseñado* para hacerlo y que se crearon complejas reglas para garantizar que así fuera. «La ley del país proclamaba que el sistema de reclutamiento estaba abierto prácticamente a todos los hombres del reino, y se consideraba que el que el éxito pudiera alcanzarse a través de los meritos individuales era un incentivo para toda la sociedad». En este aspecto, China estaba muy por delante del resto del mundo.[1389] Los exámenes no serían abolidos hasta 1905.

Promoviera o no la movilidad social, es un hecho que el sistema de exámenes desempeñó un papel fundamental en la civilización china, ya que contribuyó a mantener unos niveles relativamente elevados de alfabetización y de formación en la sociedad en comparación con los de sus rivales y vecinos. En China, la educación y el aprendizaje se consideraban cruciales para el progreso desde tiempos remotos, y para la época Song el proceso se había institucionalizado. En el ámbito de las ideas abstractas esto condujo a cambios y avances muy notables.

El más general de estos cambios fue el paso del budismo al neoconfucianismo, conocido en chino como *Lixue*. La expansión del budismo en Asia coincide prácticamente con la difusión del cristianismo en Europa, pero es un hecho que el budismo llegó mucho más lejos que la fe occidental, tanto por abarcar un ámbito geográfico bastante más grande como por la diversidad de pueblos a los que influyó: en simples términos de cantidad, alcanzó a muchas

más personas.[1390] Esto ocurrió básicamente en tres fases. Desde comienzos del siglo I d. C. hasta el siglo V, su crecimiento fue lento, ya que el budismo tuvo que adaptarse a la mentalidad y las tradiciones chinas; los siglos V al IX son testigos del apogeo del budismo chino, y el fervor religioso del período se refleja no sólo en la práctica de la fe sino en un magnífico florecimiento del arte, arquitectura y pensamiento budistas; por último, desde comienzos del siglo IX el budismo pasó a estar prohibido, y el país retornó al confucianismo, o al menos a una versión adaptada a las necesidades de la sociedad de la época.

El budismo conquistó inicialmente el mundo chino a través de las rutas comerciales y ganando para su causa a los mercaderes, pero también porque dejó de ser tanto una búsqueda abstracta del *nirvana*, que es como había empezado, y se convirtió en una religión tal y como hoy definimos el término. Esta forma de budismo, como señalamos en un capítulo anterior, se conoce como mahayana, el gran vehículo. El budismo mahayana proponía que la salvación estaba abierta a todos, mientras que el hinayana —pequeño vehículo— proponía que sólo se salvarían aquellos que, como los monjes, dedicaban sus vidas de forma exclusiva al budismo. El budismo mahayana era un budismo que se centraba en la figura misma del Buda (más que en el Camino) y que se interesaba por otras personalidades similares, en particular Maitreya, el salvador por venir. Esto implicaba un culto de las reliquias del gran Buda, en primera instancia, pero también de los santos budistas inmortalizados, los *arhats*. En las grandes rutas comerciales que conectan la India con China, a través del «techo del mundo», en Pakistán, y en torno a él fue probablemente donde el Buda se representó por primera vez como una figura humana, quizá en Gandhara, en un momento en que las influencias helénicas se advierten en los pliegues de los vestidos de la figura sentada. La nueva religión se popularizó inicialmente en los países limítrofes con China, y los primeros traductores de los textos budistas al chino no fueron indios sino partos, sogdianos e indo-escitas (de la región del actual Uzbekistán). La primera alusión a una comunidad budista en China se remonta al año
65 d. C.,
en Beng Zheng, un centro comercial de Jiangsu, y al parecer en un

primer momento su interés residía en parte en su énfasis en las nuevas técnicas de concentración (el yoga, por ejemplo) y en parte en que sus tradiciones parecían coincidir con el taoísmo, lo que lo hacía parecer menos nuevo. Había en particular tres doctrinas que se asemejaban al taoísmo. En primer lugar, la doctrina budista del *karma* (la idea de que nuestro desempeño en esta vida determina la forma de nuestra existencia futura), que recordaba el concepto chino de suerte individual, *fen*, y de destino, *ming*. En segundo lugar, la idea mahayana del vacío fundamental del mundo, algo que se vinculaba con la Escuela de los Misterios, preocupada por el ser y el no ser (volveremos sobre la Escuela de los Misterios en el siguiente párrafo). Y en tercer lugar, la práctica del yoga como forma de alcanzar el trance, lo que no era muy diferente de las técnicas taoístas para provocar trances y éxtasis.[1391]

A pesar de esto, el budismo inicialmente estuvo limitado a grupos muy particulares: los mercaderes que frecuentaban las rutas comerciales utilizadas por los monjes y la aristocracia local. Una de las razones que explican el interés de la aristocracia es la moda de lo que se denominó «conversaciones puras». «Estas conversaciones, en las que los interlocutores competían entre sí emitiendo comentarios agudos, réplicas entretenidas y epigramas brillantes, fueron gradualmente ampliándose… a problemas literarios, artísticos, morales y filosóficos». Los miembros de la Escuela de los Misterios, que se interesaban también por los escritos de Laotzu, estaban fascinados por los problemas metafísicos, en particular por la relación entre el ser y el no ser. Tradicionalmente éstos no se consideraban opuestos, como hoy pensaríamos, sino que (y esto es difícil de entender en el mundo contemporáneo) el «no ser» se definía como el reverso del «ser», una forma de existencia alternativa y enigmática. Para la Escuela de los Misterios la idea budista del «no ser» como nada, vacío, resultaba fascinante porque era algo completamente nuevo.[1392]

En este sentido, el interés de la sociedad china por el budismo empezó siendo de carácter filosófico y metafísico, por lo que estuvo reservado a la aristocracia educada y limitado al sur del país. Esto continuó siendo así en gran medida hasta finales del siglo IV, cuando su influencia en el norte de China empezó a aumentar. Sin embargo, ésta era de algún modo una forma diferente de budismo,

difundida por las acciones de monjes que realizaban trucos de magia y ayudaban a alcanzar trances y éxtasis a través del yoga, lo que la hacía más atractiva y popular. Algunos monjes consiguieron hacerse con el respaldo de cierto número de soberanos que fundaron monasterios y patrocinaron tanto la traducción de algunos de los grandes textos budistas, como el viaje a la India de algunos monjes budistas chinos. Dos de las principales figuras del budismo chino fueron Huiyuan (334-417) y Kumarajiva (350-413), con los cuales la fe alcanzó su mayoría de edad en el país. Gracias a sus traducciones —entre otros textos vertieron al chino los principales tratados sobre la disciplina monástica (*Vinaya*)— y a su predicación, empezó a desarrollarse en china un verdadero clero budista, dotado de sus propias reglas. Esto convirtió al budismo en una gran religión de salvación, y estimuló las peregrinaciones a la India, adonde los monjes chinos partían en «búsqueda de la ley». En el año 402 Huiyuan reunió a toda su comunidad, tanto a monjes como laicos, en frente de una imagen del Buda Amitabha (el Buda de la Luz Infinita) y juntos juraron que renacerían en el paraíso occidental (Sukhavati, la Tierra Pura, *jing du*), que es el lugar en el que habita esta importante figura del budismo mahayana. «Ésta fue la primera demostración de una creencia compartida por todos los fieles, el primer contexto en el que el budismo aparece como una religión de salvación universal».[1393]

Desde finales del siglo IV, empiezan a aparecer en China torres de varias plantas (pagodas, *da*) y santuarios. Por la misma época, se empezaron a excavar en la roca cuevas budistas, y el número de conversos se multiplicó con rapidez. En esta etapa la conversión había dejado de ser una cuestión de creencia o conciencia individual y se había convertido en un movimiento grupal, e incluso masivo. Una prueba del éxito del budismo en esta época nos la proporciona su afirmación de la autonomía del clero, un acontecimiento que sorprende por su similitud con lo ocurrido con el cristianismo en la Europa medieval. En el año 404 Huiyuan escribe su *Tratado que explica las razones por las que los monjes no están obligados a rendir homenaje a los soberanos*. Como ocurriría en

Europa, se consideró que la propiedad de la iglesia era inalienable, así como ciertas prácticas budistas, como la tonsura, el celibato o la observación de las prohibiciones religiosas.[1394] La fe se extendió de tal forma después del siglo V que surgieron diversos problemas vinculados a esta idea en particular. Por ejemplo, se realizaron demasiadas «ordenaciones ficticias» (con el objetivo de que la gente pudiera ahorrarse el pago de impuestos o evitara prestar servicio militar) y se simularon muchísimas donaciones de tierras a los monasterios (también para evadir impuestos). Se moldearon tantas estatuas y campanas que hubo escasez de metal para la acuñación de monedas y la fabricación de arados. Y el gobierno central empezó a preocuparse de los trastornos que provocaba en la familia el excesivo número de hijos que dejaban el hogar para convertirse en monjes itinerantes o mendicantes. Aquí yacen las semillas del futuro descontento con el budismo.

Las peregrinaciones también alcanzaron su apogeo entre los siglos V y IX. Muchos de los monjes que viajaron a la India escribieron relatos sobre su experiencia. El más famoso de todos ellos es sin duda el del ya mencionado Faxian, que partió de Chang'an en 399 superados los sesenta años y estuvo fuera durante quince. Su texto, *Fo guo ji* (Informe sobre los reinos budistas), se complementa con varios manuscritos que trajo a su regreso y tradujo. Estas narraciones de monjes peregrinos son en extremo fidedignas y en su conjunto han permitido reconstruir buena parte de la historia de esta región de Asia durante este período. Según Jacques Gernet, se conocen en total 1692 textos diferentes, cifra que incluye la fuente más rica de los sermones atribuidos al Buda. Entre 515 y 946 se prepararon unos catorce catálogos bibliográficos de traducciones al chino de textos budistas, lo que nos permite reconstruir el traspaso de las ideas y prácticas en el período en que la influencia budista alcanzó su punto más alto. El equipo de traductores más prolífico de toda China fue el que dirigió Xuan Zang (602-664), que viajó a la India y estuvo estudiando cinco años en el famoso monasterio-universidad de Nalanda. Después de ello, Xuan Zang regresó a su tierra natal, donde, durante dieciocho años, tradujo junto a su equipo una cuarta parte de todos los textos indios al

chino; unos 1530 capítulos de un total de 5100 fueron traducidos en seis siglos por 185 equipos de traductores.[1395]

Junto a las ideas religiosas que se transmitieron de la India a China y Japón, el arte budista también ejerció una amplia influencia en estos países. Este arte ya estaba imbuido de influencias griegas e iraníes.[1396] La costumbre de excavar cuevas en la roca también siguió los pasos de los monjes budistas, y las primeras cuevas del complejo de los Mil Budas (Qian Fo Fong) cerca de Dunhuang (en el extremo oeste de la Gran Muralla, próximo a la Ruta de la Seda) se empezaron en el año 366. Pero entre esa época y el siglo VIII se construyeron estatuas de tamaño colosal por toda China, las más notables de las cuales las encontramos en las cuevas de Yungang, donde la figuras de mayor tamaño tienen casi cincuenta metros de alto. Aparte de las estatuas, las paredes de las cuevas también se decoraban con pinturas budistas, aunque la mayoría de ellas hoy han desaparecido. Las escenas representadas en ellas se inspiraban en la vida de Buda, en la idea budista del infierno, etc. Las paredes de los monasterios más destacados también están decoradas con frescos budistas. El estilo clásico chino privilegiaba la pureza, la simplicidad y la exactitud; el artista chino tradicional se deshacía de todo lo que no era esencial para conseguir la expresión concisa que buscaba. El budismo era mucho más exuberante y animaba un arte de la suntuosidad y la exageración, de la repetición y el adorno. Estas mismas cualidades se pueden encontrar en la literatura budista, que no sólo abordó temas nuevos (las vidas previas del Buda, los descensos al infierno, las peregrinaciones) sino que desarrolló nuevas formas (los sermones, las conversaciones entre maestros y discípulos, los relatos edificantes) que contribuyeron a la evolución de la novela y el teatro chinos.[1397] En muchos sentidos esto hizo que la literatura china fuera por un tiempo más parecida a la de otros lugares: los mundos de los hombres, los dioses, los animales y los demonios y seres del inframundo se entremezclaban. Esto era algo muy extraño en la cultura china, que, recordemos, no había hasta entonces concebido a ningún dios creador, así como tampoco infierno ni mundo de los espíritus o demonios.

Y así, desde la segunda mitad del siglo IV y durante medio

milenio, el budismo floreció en China (y, a su vez, en Japón). Los monasterios se convirtieron en grandes centros de estudio y cultura, con el monje —poeta, pintor y calígrafo— al mismo nivel que el laico cultivado, interesado en la filosofía budista y la práctica de las técnicas de concentración.[1398] Surgieron algunas sectas importantes, entre ellas la ecléctica escuela de Tiantai (una montaña al noroeste de Zhejiang), fundada por Zhi Yi (538-597), cuyo texto principal era el famoso *Loto de la verdadera ley*, «la esencia misma del budismo», y la secta *zhan* (en japonés *zen*), cuyos orígenes se remontan al siglo VIII y que se volvió especialmente popular entre los hombres de letras. Este grupo rechazaba el prolongado entrenamiento ascético tan típico de tantas sectas budistas, según las cuales era posible alcanzar «el extremo del ser» a través de técnicas de concentración cada vez más difíciles. En lugar de ello, el sistema *zhan* tenía como objetivo la «iluminación súbita», algo que sus partidarios buscaban obtener alejando la mente de todo pensamiento discursivo y de la insistencia del yo, para lo que se recurría a cualquier cosa que, por decirlo de algún modo, pudiera sacar a la gente de sí misma: las paradojas, «el meditar sobre asuntos absurdos», respuestas desconcertantes e incluso gritos.

Pero luego, en los años 842-845 la situación cambió por completo: el budismo se proscribió y las comunidades religiosas se dispersaron.

Ahora bien, un giro tan trascendental nunca ocurre realmente de forma tan abrupta. La oposición al budismo llevaba para entonces algún tiempo creciendo, y tenía dos fuentes. Una provenía de una diferencia clave entre la aristocracia y la gente común. La aristocracia china siempre ha sido mucho más abierta a las influencias extranjeras, y de hecho esta clase contenía más extranjeros que la población en general (turcos, sogdianos, tibetanos). Las guerras de uno y otro tipo cortaron de forma creciente las vías de comunicación budistas, algo que también contribuyó a la situación. Pero una segunda influencia más importante fue la inteligencia a la que había dado lugar el sistema de exámenes para la selección de los funcionarios. Este sistema fomentó el estudio de los clásicos chinos y, poco a poco, surgió

entre los miembros de esta clase de hombres de letras la idea de que China había abandonado sus auténticas raíces de simplicidad y concisión. Han Yu (768-824), uno de los escritores chinos más importantes de este período, escribió en el año 819 una feroz diatriba cuando se enteró del estallido de histeria colectiva que había provocado la decisión de cambiar de sitio una reliquia del Buda. Su texto se hizo famoso y ayudó a promover el sentimiento antibudista (y antiextranjero), que de forma gradual se difundió entre los intelectuales hasta alcanzar al resto de la población. Una complicación final la aportó el que los monasterios hubieran acumulado buena parte de las existencias de metales preciosos en forma de campanas y estatuas. Cuando las primeras se fundieron para hacer monedas, mucha gente se negó a utilizar éstas, pues el que antes hubieran formado parte de un objeto sagrado hacía que se las percibiera como sacrílegas. Esta actitud tampoco les granjeó el aprecio de los burócratas-eruditos cultos. En 836 se promulgó un decreto en el que se prohibía a los chinos relacionarse con «gente de color», esto es, extranjeros. En términos generales, esto se consideró un ataque a las ideas extranjeras y poco tiempo después los monasterios budistas fueron purgados de los elementos hipócritas: los monjes sin formación, las ordenaciones ficticias, los tratos fraudulentos con tierras. La decisión de obligar a los monjes budistas a cumplir con sus votos complicó aún más su situación: dado que los budistas hacían voto de pobreza, todos los monasterios fueron despojados de sus recursos. Al final, unos doscientos sesenta mil monjes y monjas fueron secularizados, lo que significaba que dejaban de estar exentos del pago de impuestos, y cuatro mil seiscientos monasterios fueron demolidos o convertidos en edificios públicos. (Otros cuarenta mil lugares de culto más pequeños corrieron igual suerte).[1399] Durante el período Song los monasterios recobraron cierta importancia, pero nunca recuperaron su antigua gloria; también decayeron en la India, a la que ahora amenazaba el islam, y sólo el budismo *zhan* (o zen) conservó cierto vigor, y ello principalmente en Japón. En la época Song, en cambio, surgió un nuevo objeto de entusiasmo: lo que se conocería luego como neoconfucianismo.

Neoconfucianismo es en realidad un término occidental aplicado a lo que los chinos llaman *xin lixue* (escuela de la naturaleza humana y el orden universal) o bien *li qi xue* (escuela del orden universal y de la energía cósmica). En cierto sentido, estas denominaciones son bastante mejores, ya que comunican la preocupación central del neoconfucianismo por el *li*, el principio racional básico del (orden del) universo, y la forma en que, una vez se lo comprende, éste explica tanto la materia como el comportamiento moral. Este intento de establecer relaciones entre la materia y el comportamiento moral es muy propio de la mentalidad china, un aspecto ajeno a los modos de pensar occidentales (aunque no por ello menos interesante).

El desarrollo del pensamiento neoconfuciano durante la era Song se considera el mayor triunfo intelectual del período, la joya de la corona de lo que hoy se conoce como el renacimiento chino. Éste tuvo repercusiones en todos los aspectos de la vida, desde la política y la religión hasta el derecho (en el código Tang, el código jurídico chino más antiguo que se conserva completo, si un hijo asesinaba a su padre era considerado un crimen mucho más grave que la situación inversa que, en ciertas circunstancias, podía incluso no ser siquiera considerada crimen).[1400] Los logros del neoconfucianismo se mantuvieron vigentes hasta el siglo XX. Zhu Xi, que en el siglo XII sintetizó las ideas de esta corriente, nos ofrece una lista de cinco grandes pensadores: Zhou Dunyi, Shao Yong, Zhang Zai, Zheng Hao y su hermano Zheng Yi; todos ellos son figuras del siglo XI relacionadas entre sí por lazos familiares o de amistad, o porque habían sido maestros y discípulos unos de otros, y todos se interesan de una u otra forma por el concepto del «Gran Primordial», la fuerza o poder o principio que explicaba tanto el funcionamiento y evolución del universo —el tiempo— como el surgimiento de la conducta ética, y además garantizaba que esta evolución continuara de manera civilizada. Todos estos pensadores eran burócratas-eruditos, *jinshi*, graduados del sistema de exámenes, que, por tanto, compartían una misma educación fundada en el estudio de los clásicos, en particular de Confucio y Mencio. Dentro de los neoconfucianos había dos ramas importantes. Por un lado, estaban aquellos que hacían hincapié en el arte de gobernar y la ética; por otro, quienes ponían énfasis en el *li*, el principio racional,

y el *xin* o mente, intuicionismo. Los miembros del primer grupo sostenían que los filósofos de la era Song estaban demasiado alejados de la realidad y que el verdadero papel del intelectual era ayudar a que la sociedad alcanzara un auténtico comportamiento ético dentro de los límites de la realidad política, ya que pensaban que la conducta de la gran mayoría de los hombres estaba muy por debajo del ideal y que un buen gobierno debía tener en cuenta este hecho.

El más famoso abanderado del intuicionismo y el principal portavoz de la idealista Escuela de la Mente, como se la conocía, fue Lu Xiangshan
(1139-1191).
Esta escuela tenía un inmenso atractivo para muchas personas debido a que sus partidarios creían que el ser humano sólo debía reconocer aquellas verdades de las que era subjetivamente consciente, con lo que cada uno se convertía en su propia autoridad respecto a lo que era malo o bueno, verdadero o falso.[1401] «El universo es mi mente y mi mente es el universo» rezaba la sentencia más popular de Lu, repetida sin cesar por sus seguidores. Los racionalistas se oponían a esta concepción, ya que consideraban que socavaba la autoridad tanto en el ámbito de la ética como en el del comportamiento social.

El racionalista neoconfuciano más destacado fue Zhu Xi
(1130-1200),
un pensador al que con frecuencia se ha considerado «la figura más influyente en la historia intelectual china después de Confucio» y de quien se dice que «completó» el confucianismo. Zhu Xi también se graduó como *jinshi*, algo que logró con sólo dieciocho años. A largo de su carrera ocupó distintos cargos y sufrió una serie de altibajos políticos, e incluso murió en el exilio, aunque fue exonerado por completo dos años más tarde. En vida, el tipo de neoconfucianismo que defendía fue acusado de ser «falso conocimiento» (lo que explica su caída en desgracia y el exilio), pero después de su exoneración, sus ideas alcanzaron una influencia abrumadora, hasta tal punto que los comunistas chinos del siglo XX le vilipendiaron y consideraron responsable del rezago chino posterior a la Edad Media. Hoy es difícil valorar sus ideas, ya que, juzgadas de acuerdo con estándares posteriores, resultan bastante insulsas (algo a lo que

contribuyó la actitud de los comunistas). Pero en cualquier caso, la enorme influencia que ejercieron durante siglos es innegable.[1402]

Zhu Xi se apropió de varias ideas de sus precursores, entre ellos Zheng Yi y Zhou Dunyi. En oposición a las concepciones del budismo y otros credos, minimizó el papel desempeñado por lo sobrenatural en los asuntos humanos. Los elementos —la lluvia, el rayo, el viento— pasaron a ser fuerzas naturales, expresión del principio o principios que ordenan el universo. La sabiduría, la felicidad y la capacidad para vivir juntos de forma ética, sostenía, se alcanzaban reconociendo y adaptándose al *lixue*, el patrón de la naturaleza que abarcaba todo el mundo y que explicaba tanto su existencia como desarrollo.[1403] Sólo cuando siga la ruta marcada por el *lixue*, podrá el hombre descubrir la armonía preestablecida del universo y acercarse a la perfección. Zhu Xi postulaba la existencia de dos fuerzas o entidades últimas en el universo, el «Gran Primordial», y el Principio (*li*), y sostenía que el primero explicaba la existencia de la materia (y la ausencia de la nada, una cuestión importante desde la llegada del budismo), mientras que el segundo, el *li*, daba cuenta de la forma y el desarrollo (la ontología) de la materia, lo que conducía al desarrollo de los humanos y, luego, de la ética. Zhu, al igual que Confucio antes que él, creía que el universo se autorenovaba, y para explicar la presencia del hombre en el universo apelaba a un elemento generativo benevolente, el *ren*, humanidad. Éste explicaba por qué razón el universo era bueno, como Confucio y Mencio habían sostenido, y por qué estaba en la naturaleza del hombre ser bueno y hacer el bien.[1404] La autoridad de Zhu Xi deriva en parte de la elegancia de sus síntesis, pero también de su profundísimo conocimiento de los clásicos, lo que le permitió mostrar en una sección de su obra titulada *Dao Tong*, «la transmisión del Camino», lo similares que habían sido las ideas transmitidas desde la antigüedad hasta la época Song. Al hacer esto, Zhu estaba también afirmando el carácter auténticamente chino de tales ideas, un elemento adicional en su distanciamiento del budismo. Una de sus metáforas favoritas comparaba al hombre con una perla en un cuenco de agua sucia. La perla podía parecer inicialmente poco prometedora y carente de brillo (para el hombre), pero si se la sacaba del agua todavía relucía. La conducta malvada, pensaba, era el producto del

abandono y la falta de educación apropiada.[1405]

Con esta idea en mente, compiló *Los cuatro libros*. Ésta fue su forma de garantizar que el neoconfucianismo, su acercamiento al *lixue*, se conservara y difundiera. *Los cuatro libros* reúne los *Anales* de Concio, el *Mencio* y dos capítulos, extraídos de una antigua compilación Han como *Libro de los ritos*, titulados *Gran conocimiento* (Daxue) y *Doctrina del medio* (Zhongyong). Zhu afirmaba que estos cuatro textos, junto a los comentarios e interpretaciones proporcionados por él y los otros nueve clásicos confucianos, debían constituir la base de la educación. Y de hecho, su sistema pronto dominaría el sistema educativo chino. Pocos años después de su muerte, su edición de los clásicos confucianos fue elegida oficialmente como la estándar para los exámenes de la administración pública y continuó siéndola hasta que las pruebas se abolieron en 1905.

El regreso del confucianismo supuso algo más que un cambio filosófico: marcó también un cambio de sensibilidad que contribuyó a crear el renacimiento Song. El adorno, la fantasía y el carácter sobrenatural del budismo desaparecieron y se los reemplazó por un racionalismo mucho más práctico y un mundo más puramente intelectual, una actitud contemplativa e instruida que sospechaba de todo lo que la había precedido. Esto fue una liberación que no sólo condujo a un florecimiento de las artes civilizadas, sino también a algo más relevante dado el tema de este libro: nuevas *formas* de arte y de conocimiento. Se puso música a los poemas, se compilaron grandes enciclopedias y antologías, se desarrollaron la pintura paisajística, los jardines, los primeros tratados de medicina forense, la arqueología, la historia crítica, la historia social y, finalmente, la novela.

El emperador Song Huizong (rey entre 1101 y 1126) convirtió la Academia de Pintura, fundada como sección de la Universidad imperial durante el período de las Cinco Dinastías (una serie de dictaduras militares,
907-960,
durante las cuales se produjeron incursiones desde el exterior), en una institución independiente.[1406] Además, este mismo emperador

elevó el estatus de los artistas visuales al introducir la pintura en los exámenes de ingreso a la administración pública. La pregunta consistía invariablemente en una línea de los clásicos que el examinado debía ilustrar de forma original. Lo que se celebraba era el ingenio de la composición y no tanto la capacidad para reproducir de forma realista los objetos naturales. Es importante recordar siempre que en China, donde se escribía con pincel y no con pluma, la literatura y la pintura estaban más cerca la una de la otra de lo que, por ejemplo, estarían en épocas posteriores en Occidente. Cada actividad suponía una forma diferente de dominio del pincel. Endymion Wilkinson sostiene que en algún momento la caligrafía (*shufa*) llegó a ser considerada más importante que la pintura.

La pintura paisajística empezó a reemplazar a la pintura de animales y figuras humanas a finales del período de la Cinco Dinastías, y hacia finales del siglo X y comienzos del siglo XI se había convertido en la forma de arte dominante. Este cambio se relaciona parcialmente con el crecimiento de las ciudades en la China de los Song, cuando los paisajes campestres (y en particular montañosos) se volvieron algo lejano e inusual. Sin embargo, el atractivo de este género para la inteligencia china, los *jinshi*, residía en su evocación de una vida contemplativa: el paisaje subrayaba la austeridad y severidad de las montañas chinas, cubiertas de nubes y estrellas. El paisaje era, de hecho, un deliberado retorno romántico y nostálgico a los ideales confucianos de la simplicidad, la concisión y la calma.

La idea china de diseño de jardines estaba estrechamente vinculada a la pintura paisajística. La evolución de la jardinería, nos dicen Yong Yap y Arthur Cotterell, se desarrolla paralela a la de la pintura paisajística. «Sus raíces se encuentran en el taoísmo y su perenne llamada a regresar a la naturaleza, tanto en un sentido interior como exterior, pero se trata de una tendencia que también el budismo animaba».[1407] Muchas zonas de enseñanza budista incluían parques y los conversos ricos dieron inicio a una tradición por la que legaban sus jardines a los fieles.[1408] Para la época Song, los jardines chinos se habían convertido en auténticas obras de arte, una expresión de la relación del hombre con el mundo natural. Se suponía que había una serie de reglas que explicaban el diseño de

los jardines, pero a diferencia de, por ejemplo, los jardines europeos de siglos posteriores, ello no condujo a uniformidad de ningún tipo. Los jardines debían tener *shan shui*, o montañas y agua (rocas silvestres y un estanque), así como flores, árboles y alguna obra arquitectónica decorativa: puentes, pabellones o incluso simples muros. El jardín, además, formaba parte de la casa: el «Pozo del Cielo», el patio interior, constituía un elemento integral de la vida cotidiana, al que se entraba y salía sin pensarlo. Todos los palacios miraban al sur.[1409] Los objetos del jardín también tenían un aspecto simbólico para ayudar a la meditación. El agua era central. No había césped, las flores nunca seguían un patrón sino que se colocaban plantas individuales cerca de rocas agrestes. Y había un complejo simbolismo de las flores. Por ejemplo, el crisantemo, la flor del otoño, «representa el retiro y la cultura»; el lirio acuático, «que se alza inmaculado de un lecho de cieno», representa la pureza y la verdad; el bambú, «al que no quiebra ni la más feroz de las tormentas», representa la flexibilidad y la fortaleza, pero también la amistad duradera y la resistencia al paso del tiempo.[1410] «Asimétrico y espontáneo, el jardín chino es una declaración de fe en la Naturaleza así como un reconocimiento del modesto lugar que la humanidad ocupa en el orden natural de las cosas».[1411]

Al igual que la pintura paisajística y la jardinería, la arqueología se convirtió en China en una actividad organizada mucho antes que en cualquier otro lugar del mundo. Durante el reinado de Huizong se descubrieron bronces y jades del segundo milenio antes de Cristo en Anyang, la principal ciudad Shang, al norte de lo que actualmente es el río Amarillo en Hebei. Esto fomentó el gusto por las antigüedades al mismo tiempo que estimuló el interés por las antiquísimas inscripciones halladas en los objetos, tanto por la información que contenían como por los estilos de escritura y la forma en que éstos cambiaban. Esto condujo al desarrollo de la arqueología crítica y la epigrafía. Un tratado sobre campanas y trípodes antiguos se publicó en esta época, y en 1092 Lu Dalin dio a conocer su obra *Láminas arqueológicas*, en la que intentaba clasificar y datar una serie de bronces del primer y segundo milenios antes de Cristo.[1412] También empezaron a aparecer entonces libros sobre monedas antiguas y una pareja de esposos elaboró un *Catálogo de las inscripciones de piedra y bronce* que recoge dos mil inscripciones

antiguas.

Durante los Song hubo un resurgimiento de la historiografía, ámbito en el cual por influencia del pensamiento neoconfuciano también se aprecia un retorno a la sensibilidad literaria del pasado. El llamado «estilo antiguo» (*gu wen*) encarnaba un reconocimiento de las cualidades literarias del pasado, que sus practicantes no se avergonzaban de resucitar. Sin embargo, al hacerlo, autores como Ouyang Xiu (1007-1072) rescribieron las historias antiguas, como la *Historia de los Tang* (que se transformó en la *Nueva historia de los Tang*), y en el proceso convirtieron lo que habían sido registros oficiales más o menos rutinarios (y en gran parte anónimos) en obras científicas mucho más rigurosas en su evaluación del pasado y, por tanto, mucho más valiosas que las versiones anteriores. La más famosa e impresionante de estas historias críticas, el *Espejo completo de la ilustración del gobierno*, fue escrita entre 1072 y 1084 por Sima Guang. El *Espejo* es una historia del país desde 403 a. C. hasta 959 d. C., pero lo que más impresionó a los estudiosos posteriores no fue el extraordinario lapso de tiempo que abarca sino su uso de las fuentes: de sus 354 capítulos, no menos de treinta son notas críticas en las que el autor expone las razones por las que llegó a determinadas conclusiones cuando fuentes diferentes afirman cosas diferentes. Sima Guang realizó enormes esfuerzos para verificar la base de todos los sucesos que recogió en su obra, que en este sentido eclipsa los logros de Herodoto.

El impacto global del sistema de exámenes y de la élite intelectual que éste engendró puede medirse por el hecho de que la época de los Song es hoy considerada como una era «de una poesía consumada y unas buenas letras y una prosa histórica brillantes, de una pintura y una caligrafía magnificas, de una cerámica sin par y de un completo desarrollo en lo que los chinos consideran artes menores».[1413] Lo mismo puede decirse de la producción de libros, con los editados durante la época Song convertidos en los ejemplares más codiciados. Ésta fue la época en la que los estudiosos y académicos empezaron a desarrollar su rigor moderno y en la que aparecieron las primeras enciclopedias, textos de

enorme valor incluso en nuestros días. «La élite Song había progresado mucho más allá de la etapa de las "curiosidades de gabinete", en la que todavía se encontraba Europa en una época muy posterior, y se dedicó a una investigación inteligente preocupada por la identificación, las etimologías, la datación y la interpretación».[1414] La era Song también constituyó un momento cumbre de las matemáticas, las ciencias, la medicina y la tecnología china. La tecnología marítima, los puentes y el aparato militar dieron grandes pasos bajo los Song.[1415]

En la cultura Song, según la descripción de F. W. Mote, todos las cosas que se hacían con el pincel de escribir, desde la pintura y la caligrafía hasta la composición de obras históricas y de estudios críticos de los clásicos, desde el gobierno hasta la elaboración de recetas médicas, «eran actividades propias de estudiosos… Vivían por sus pinceles, y todo lo que surgió de ellos pertenece a la alta cultura».[1416] Aunque esto puede no resultar sorprendente, lo que sí lo es efectivamente es el hecho de que muchas otras actividades de la mente y la mano como la escultura, la cerámica, los esmaltes, se consideraban como trabajos de artesanos y, por tanto, no se pensaba que pertenecieran a la alta cultura. China conservó la jerarquía de valores culturales de los Song hasta bien entrado el siglo XX.

No obstante, la era Song sí fue testigo de una serie fantástica de nuevos desarrollos en todos los ámbitos: las artes, la tecnología, las ciencias naturales las instituciones sociales y la filosofía. Un ejemplo típico de este enfoque es la carrera de Shen Gua (1031-1095), a quien Mote considera «quizá el personaje más interesante de toda la historia de la ciencia china».[1417] Shen fue un gran viajero y un observador muy agudo. Prestó especial atención a las criaturas marinas fosilizadas de las montañas Daihang y concluyó que éstas habían sido en algún momento del pasado un lecho marino. Pero, además, también realizó avances en astronomía, matemática, metalurgia, farmacología y cartografía. Elaboró el primer atlas detallado del país y calculó su contorno con una exactitud de

centímetros y fue el primero que escribió un informe meticuloso de la brújula magnética cuando ésta empezó a ser usada en la navegación marítima.[1418]

A medida que nos acercamos al final de la segunda parte de este libro, el caso de Shen nos permite subrayar el hecho de que, como podemos ver, a finales de lo que los occidentales denominamos la Edad Media las grandes civilizaciones, las fuentes más importantes de ideas e invenciones, las encontramos en China, la India y el islam. Asia era el continente dominante en términos políticos y demográficos, pero también en términos de ingenio tecnológico y de pensamiento abstracto. Europa aún estaba lejos de las principales corrientes de la civilización y las grandes rutas del comercio. Sin embargo, un cambio sistemático y con efectos a largo plazo estaba en marcha. El siglo XIII fue extraordinario por muchas razones, como veremos, pero según ha señalado la investigadora estadounidense Janet Abu-Lughod, fue extraordinario especialmente por ser un «siglo bisagra». «En todas las regiones hubo un florecimiento artístico y cultural. Nunca antes había ocurrido que tantas partes del Viejo Mundo alcanzaran de forma simultánea la madurez cultural. En China se estaba produciendo la cerámica más hermosa jamás creada, el celadón Song, y sólo los brillantes cuencos turquesa fabricados en Persia constituían un serio rival. En el Egipto de los mamelucos, los artesanos estaban creando un elaborado mobiliario con complejos arabescos de oro y plata incrustados… Los grandiosos complejos de templos hindúes del sur de la India alcanzan su apogeo en esta época. Casi en cualquier lado encontramos testimonios de cómo el exceso de riqueza se destinaba a la ornamentación y las exhibiciones simbólicas… En todas los ámbitos, la prosperidad… engendraba alta cultura».[1419]

Sin embargo, como la misma autora anota, ése fue también el siglo en el que, en Europa occidental, la construcción de grandes catedrales alcanza su cumbre. En otras palabras, Europa estaba en ascenso. Las razones por las que, después del siglo XIII, Oriente se tambaleó, y luego fue quedándose rezagado cada vez más y más, continúan inquietando las mentes de historiadores de todas las naciones. Tras los acontecimientos del 11 de septiembre de 2001 en el World Trade Center de Nueva York, intentar responder a ese interrogante quizá sea el legado histórico más importante del

mundo contemporáneo.

Tercera parte

La gran bisagra de la Historia: La aceleración de Europa

Capítulo 15

LA IDEA DE EUROPA

En el siglo X d. C., el famoso geógrafo árabe Mas‘udi describía de la siguiente forma a las gentes de «Urufa», que era como entonces llamaban a Europa los musulmanes: «Carecen de sentido del humor; sus cuerpos son grandes; su carácter, grosero; sus modales, bruscos; su entendimiento, escaso; y sus lenguas, toscas… Cuanto más al norte se encuentran más estúpidos, groseros y brutos son».[1420] Algún tiempo después, su colega, Sa‘id Ibn Ahmad, cadí de la Toledo musulmana, no se mostraba mucho más impresionado. Según Bernard Lewis, en 1068, el gran erudito islámico escribió en árabe un libro sobre las diferentes clases de naciones. El estudioso sostenía en él que existían ocho naciones que habían contribuido al conocimiento humano, entre las que incluía a los indios, a los persas, a los griegos, a los egipcios y, por supuesto, a los árabes. Por otro lado, señalaba que los pueblos del norte de Europa «no han cultivado las ciencias [y] parecen más bestias que hombres… su entendimiento carece de agudeza y su inteligencia, de claridad…».[1421] Incluso en una fecha tan tardía como el siglo XIII, el profesor de Oxford Roger Bacon tenía sus ojos puestos en Oriente. Solicitó al papa Clemente IV que organizara un proyecto de enormes dimensiones: una enciclopedia de los nuevos conocimientos en ciencias naturales. Tenía en mente el gran número de traducciones que entonces se estaban haciendo del árabe, y recomendó el estudio de las lenguas orientales y el islam.

Sin embargo, para la época de su casi tocayo, Francis Bacon, el mundo era muy diferente. Entre el año 1000 y el 1500 d. C. Europa había sufrido un gigantesco cambio, y el continente había pasado a tomar la delantera de forma decidida. Francis Bacon creía que era poco lo que había que aprender fuera del continente.

¿Qué era lo que había ocurrido? ¿Por qué «Occidente» había tomado la delantera? ¿Qué características de esa gente «fría», «grosera» y «apática» descrita por Ibn Ahman, se habían modificado para crear la situación que hoy conocemos, en la que Occidente lidera sin discusión al mundo en términos de riqueza, desarrollo tecnológico y libertad política y religiosa? En el ámbito de la historia de las ideas —el principal interés de este libro—, la transformación experimentada por Europa entre, digamos, el año 1000 y 1500, cuando el descubrimiento de América (por los europeos) era ya una realidad, es probablemente una de las cuestiones más fascinantes de todas, capaz de eclipsar la importancia del resto. Ese cambio daría forma a la última época de la historia que conocemos y el hecho de que, aún hoy, no poseamos una verdadera respuesta para explicarlo lo hace todavía más fascinante. Tenemos, sí, muchas teorías, pero todas ellas son de naturaleza más o menos conjetural.

Aunque resulta en verdad sorprendente que no haya un mayor número de investigaciones dedicadas a este asunto, las respuestas que nos ofrecen los estudios existentes pueden dividirse en seis teorías. Todas están de acuerdo en que entre el año 1000 y 1500 Europa sufrió un cambio fundamental y en que fue entonces cuando surgió «Occidente». No obstante, esto es lo único en lo que están de acuerdo. Los argumentos a favor de los distintos factores considerados decisivos están todavía a la espera de ser demostrados.

Este capítulo, que en cierto sentido funciona como una bisagra del libro, será de algún modo diferente de los demás. Mientras los otros capítulos de este libro describen las ideas a medida que van apareciendo y procuran valorar su importancia y establecer su lugar en la cronología, éste toma distancia y examina el posible *contexto* de las ideas en un intento de encontrar algún tipo de respuesta a la pregunta sobre por qué, por el resto de la historia, la gran mayoría de las ideas realmente influyentes surgieron en Europa y, en particular, en Europa occidental. Aunque al hacerlo deberemos anticipar algunos de los desarrollos que estudiaremos con más detalle en capítulos posteriores, nuestro objetivo inmediato es entender por qué Europa se convirtió en la cuna de tantas de las ideas que han dominado nuestras vidas durante los últimos mil años.

Fernand Braudel, el historiador francés de la escuela de los *Annales*, buscó ofrecer una respuesta geográfica a nuestra pregunta. En dos libros, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II* y *Civilización material, economía y capitalismo* (en especial el primer volumen: *Las estructuras de lo cotidiano*), intentó explicar por qué Europa adquirió su carácter distintivo. Braudel consideraba, por ejemplo, que existía una inequívoca relación entre los alimentos y las civilizaciones del mundo. El arroz, sostuvo, «conllevaba grandes poblaciones y [por tanto] una estricta disciplina social a las zonas en las que éstas prosperaron» en Asia. Por otro lado, «el maíz es un cultivo que exige poco esfuerzo», lo que permitió que los indígenas americanos tuvieran suficiente tiempo libre que dedicar a la construcción de las gigantescas pirámides que harían famosas a las civilizaciones mesoamericanas. Braudel pensaba que un factor crucial para el éxito de Europa era el tamaño relativamente pequeño del continente, el rendimiento de los cereales y el clima. El hecho de que los europeos pasaran buena parte de su vida en el interior de sus hogares, sostuvo, fomentó el desarrollo del mobiliario, lo que a su vez provocó el desarrollo de las herramientas; el mal clima reducía el número de días en los que era posible trabajar, pero no el número de bocas que había que alimentar, lo que hacía que los costos de la mano de obra en Europa fueran relativamente elevados. Esto creó una gran necesidad de máquinas y dispositivos capaces de ahorrar trabajo lo que, sumado al desarrollo de las herramientas, contribuyó en un primer momento a la revolución científica y, después, a la revolución industrial.[1422]

En su libro sobre el Mediterráneo, Braudel intentó ser un poco más específico y buscó identificar esos rasgos fundamentales en el mar que contribuyó al ascenso de Europa. Señaló, por ejemplo, que el mar Mediterráneo es viejo en términos geológicos y profundo, con una reducida plataforma continental. Esta «fatiga» del mar y la ausencia de aguas someras hacen que el Mediterráneo sea relativamente pobre en peces, lo que impulsó el desarrollo del comercio a larga distancia. La cercanía de las montañas, en particular los Alpes, al litoral permitió que habitantes de las aldeas de las tierras altas migraran hacia las costas, llevando consigo nuevas tecnologías. Las migraciones fueron un factor crucial para la

difusión de las ideas y el Mediterráneo las facilitaba (a) porque su disposición sobre el eje este-oeste, en línea con los vientos dominantes, hacía que la navegación fuera mucho más fácil; (b) porque las islas y configuración general del Mediterráneo lo dividían en áreas más pequeñas (el mar Tirreno, el Adriático, el Egeo, el Negro, el Jónico, el golfo de Sirte), lo que hacía la navegación todavía más fácil; (c) porque estaba rodeado de un buen número de penínsulas (la Ibérica, la Itálica, la Griega), la cohesión geográfica de las cuales promovió fuertes sentimientos nacionalistas que, a su vez, alimentaron la competición internacional; (d) porque los Alpes centrales eran fuente de tres grandes ríos —el Rin, el Danubio y el Ródano-Saona— que permitían el transporte al corazón mismo de Europa. El tamaño relativamente pequeño del continente, sumado al hecho de que estos tres grandes ríos penetraban de tal manera en su interior, favoreció el desarrollo de las carreteras, lo que completó la fase final de la red de transportes. Las carreteras, sumadas a los mares y grandes ríos navegables, hicieron que el corazón de Europa se abriera como no lo había hecho antes el interior de ningún otro continente, lo que tuvo como consecuencia que los inmigrantes, con sus ideas nuevas y costumbres diferentes, fueran más comunes en Europa que en cualquier otro lugar.

Todo esto está muy bien (aunque España, por poner un ejemplo, era menos coherente de lo que Braudel sugiere, con una población mixta compuesta por árabes, bereberes, mozárabes y judíos). Sin embargo, todo lo que hasta aquí se ha dicho sólo «explica» en realidad por qué, *en algún momento*, Europa tenía que haber despegado. El argumento central de Braudel es que la geografía gobernaba las materias primas, la creación de ciudades (los mercados) y las rutas comerciales. En otras palabras, hay cierta *inevitabilidad* geográfica en la forma en que las civilizaciones se desarrollan y ello hizo que la cuna de la ciencia y el capitalismo fuera Europa y no Asia, África o América. No obstante, sigue siendo necesario que algo desencadene el proceso: todavía no hemos conseguido aclarar por qué razón la aceleración de Europa ocurrió en el momento en que lo hizo. Y no todo el mundo coincide en que el ascenso de Europa fuera algo inevitable.

De hecho, tampoco todos coinciden en que el cambio tuviera lugar, digamos entre 1050 y 1200. En su libro *Orígenes de la economía europea. Viajeros y comerciantes en la alta Edad Media* (2001), Michael McCormick, profesor de la Universidad de Harvard, sostiene que la transformación del continente se había iniciado ya a finales del siglo VIII y que para el año 1100 Europa vivía ya sus consecuencias, lo que significa que el desarrollo europeo fue tres veces más largo de lo que normalmente se piensa «y tres veces más difícil».[1423] Para este autor, el punto más bajo lo encontramos en realidad hacia el año 700, cuando, al menos en el caso de Europa occidental, tuvo lugar una drástica reducción de toda actividad comercial, el mercado internacional de especias se desplomó, los papiros dejaron de llegar a las tierras de los francos y se produjeron muy pocos palimpsestos.[1424] McCormick anota que mientras en el año 735 Beda el Venerable regalaba en su lecho de muerte la pimienta y el incienso que conservaba, cuatro generaciones después el comercio de estos productos había crecido hasta tal punto que nadie los hubiera considerado ya obsequios preciosos e inusuales. En el imperio carolingio, la acuñación de moneda estaba mucho más difundida y era bastante más elaborada de lo que hasta ahora se había creído, afirma, y dice tener noticias de cincuenta y cuatro hallazgos de monedas árabes, acuñadas entre los siglos VII y X, en cuarenta y dos lugares distintos del imperio.[1425] De igual forma, sostiene que a mediados del siglo IX aumentó el número de personas que poseían embarcaciones, e identifica en las fuentes a casi setecientos individuos que emprendieron viajes largos y arduos en este período. En el siglo IX había suficiente tráfico en el Danubio como para que hubiera también piratas y cobradores de derechos de tránsito.[1426] Para principios del siglo X había prósperos mercados en la región del Rin y en París, ciudad a la que acudían comerciantes procedentes de España y Provenza para adquirir, en San Denis, artículos de países tan lejanos como Irak.[1427] McCormick señala que un acontecimiento fundamental fue la conversión del reino de Hungría al cristianismo hacia el año 1000, lo que volvió a abrir la ruta terrestre a Constantinopla.[1428]

Aunque la argumentación de McCormick es convincente (su libro tiene mil cien páginas y está repleto de detalles), lo que parece haber hecho es identificar un período de gestación en el que Europa

estaba conformándose como tal. Los árabes que como Mas‘udi viajaban por Urufa (hecho que reflejan sus monedas) no parecían advertir aún que el continente estaba cambiando. Y si bien es indudable que lo estaba haciendo, el gran paso adelante estaba todavía por producirse.

El segundo tipo de explicación para la aceleración de Europa después del siglo X es económico y tiene dos partes. Janet L. Abu-Lughod describe de forma detallada la situación económico-cultural del «Viejo Mundo» en su *Before European Hegemony*.[1429] Abu-Lughod escribe: «La segunda mitad del siglo XIII fue un extraordinario período en la historia del mundo. Aunque todavía sólo de forma superficial, nunca antes tantas regiones del Viejo Mundo habían estado mutuamente en contacto. Este ciclo alcanza su apogeo entre finales del siglo XIII y las primeras décadas del XIV, momento en el que incluso Europa y China habían establecido contacto directo (aunque limitado) entre ambas».[1430] Este mundo económico, afirma esta autora, no sólo es fascinante en sí mismo, sino que, al carecer de un único poder dominante, contrasta de forma significativa con el sistema mundial al que luego daría lugar: uno al que Europa conformaría según sus propios intereses y dominaría por mucho tiempo.

Abu-Lughod resume su argumento de la siguiente forma: «en términos de tiempo, el siglo que va desde 1250 hasta 1350 constituyó un fulcro o un “momento decisivo” crítico de la historia mundial, y en términos de espacio, Oriente Próximo, al unir al Mediterráneo oriental con el océano Índico, constituía un fulcro geográfico sobre el que Occidente y Oriente se mantenían entonces en equilibrio». La tesis de su libro es, en contra de Braudel, que el cambio del sistema que favoreció a Occidente en detrimento de Oriente no obedeció a una *necesidad histórica inherente*. La autora anota que existían ocho circuitos comerciales básicos agrupados, a su vez, en tres grandes sistemas: el europeo, el de Oriente Próximo y el asiático. Todos ellos tenían varias características en común: la invención del dinero y el crédito; mecanismos para reunir capital y distribuir los riesgos; mercaderes con fortunas independientes. Por tanto, concluye, aunque es cierto que entre los siglos XIII y XVI

Europa adelantó a Oriente, ello no se debió a una característica «especial» europea sino a que Oriente atravesó un período de «desorganización». Abu-Lughod dice que hubo una fragmentación de las rutas comerciales terrestres que Gengis Kan había unificado, que los estragos causados por Tamerlán hacia 1400 tuvieron sobre Asia efectos muchísimo peores que las cruzadas y que la peste negra, «que se propagó desde China hasta Europa a mediados de siglo, entre 1348 y 1351, diezmó la mayoría de las ciudades que conformaban la gran ruta del comercio marítimo, lo que perturbó los comportamientos habituales, cambió los términos de los intercambios debidos a las diferentes pérdidas en términos demográficos y creó una situación de incertidumbre en las condiciones mundiales que facilitó las transformaciones radicales, lo que benefició a algunos y afectó negativamente a otros».[1431] Esto puede observarse en Europa, afirma, donde Inglaterra, hasta el momento parte de la periferia mundial, empezó a ocupar un lugar más central después de la plaga, ya que la mortandad fue allí menor que en el continente. Con todo, fueron las galeras de las ciudadesestado italianas las que al abrir el Atlántico norte al comercio a finales del siglo XIII dieron el golpe de gracia a un sistema mundial que se había mantenido durante siglos. Esto condujo al «descubrimiento» portugués de la ruta atlántica hacia las Indias, buena parte de las cuales los mercaderes árabes y chinos ya conocían desde hacía siglos. Sin embargo, las embarcaciones árabes e indias no pudieron hacer mucho frente a los buques de guerra portugueses que aparecieron en sus aguas a comienzos del siglo XIV.

Su argumento es que el sistema mundial del siglo XIII era relativamente estable y verdaderamente cosmopolita. Coexistían en él diferentes credos religiosos —cristianismo, islam, budismo, confucianismo, zoroastrismo— y las prácticas comerciales eran bastante complejas: «La organización de la producción textil en Kanchipuram no era diferente de la de Flandes, el estado construía barcos para comerciar tanto en Venecia como en China, los centros comerciales, como El Cairo, Zaytun y Troyes, crecieron de la misma forma y a un ritmo similar hasta el siglo XIII».[1432] Según esta autora, lo que ocurrió en ese siglo fue que ese sistema mundial de comercio que había sido estable durante algún tiempo se deshizo, pero que mientras los centros de los sistemas occidentales —Brujas,

Troyes, Génova y Venecia— resultaron relativamente indemnes, los orientales quedaron destruidos; El Cairo, Bagdad, Basora, Samarcanda, Ormuz, Cambay, Calicut, Malasia y la China continental.[1433] Abu-Lughod sostiene que, por lo general, los historiadores no han conseguido «empezar su relato con la suficiente antelación» y que, así pues, han ofrecido siempre una explicación causal del ascenso de Occidente truncada y distorsionada. En realidad, afirma que la época entre los siglos XIII y XVI constituye un período de transición, y que factores geopolíticos en el resto del mundo crearon una oportunidad sin la cual el desarrollo europeo habría sido improbable.

Por tanto, Abu-Lughod, considera fundamental que «el ascenso de Occidente» hubiera sido precedido por «la caída de Oriente». Cuando los mongoles, cuyo poder se había visto muy debilitado debido a la peste negra, «perdieron» China en 1386, el mundo perdió el vínculo clave que conectaba la ruta terrestre, que terminaba en Pekín (Beijing), con las rutas marítimas a través de océano Índico y el mar del Sur de China, que terminaban en los puertos del sureste chino. Las repercusiones de esta ruptura en Extremo Oriente se dejaron sentir en todo el mundo comercial.[1434] En particular la nueva situación favoreció a Génova, a costa de Venecia. Venecia, al igual que Génova, era la puerta europea a este sistema mundial. Pero Génova tenía una alternativa ya disponible: el Atlántico. Y con la apertura del Atlántico, las naves que cubrían esa ruta pudieron aprovecharse de la confusión imperante en Oriente. Esta reorientación geográfica desplazó el centro de gravedad mundial de un manera decisiva.

La teoría de Joseph Needham, el historiador de Cambridge experto en los orígenes de la ciencia china, es bastante diferente. Needham empieza recordándonos la increíble cantidad de invenciones que surgieron en Oriente antes del año 1000, buena parte de ellas mencionadas en el capítulo anterior. Su opinión es que, en los siglos precedentes, Europa había sido un continente mucho menos estable que China tanto en términos políticos como culturales y sociales, y que ello explica el atraso de la región. No tenía fuentes abundantes de metales preciosos y su configuración geográfica (la serie de

penínsulas y archipiélagos a la que ya han hecho alusión otros autores) la hacía más propensa a los nacionalismos, favorecidos por las fronteras naturales. Además de esto, el sistema de escritura alfabético exacerbaba el problema debido precisamente a su flexibilidad, ya que a todas las tribus y grupos les resultaba relativamente fácil desarrollar lenguas mutuamente incomprensibles (a diferencia de China, que contaba con un sistema de escritura unificado). Todo ello mantuvo sumido al continente en conflictos repetitivos y, por tanto, atrasado.[1435]

Pero luego surgieron dos invenciones, ambas procedentes de China. En primer lugar, el estribo, que añadió muchísimo más poder a la clase caballeresca y contribuyó a dar origen al feudalismo. En segundo lugar, la pólvora, que ayudó a *destruir* el feudalismo (al menos en Europa) al reducir de forma notable el poder de la clase caballeresca. La decadencia del feudalismo en Occidente, señala Needham, coincide con el ascenso de la clase mercantil, un proceso estrechamente vinculado al desarrollo de la ciencia. En China, sin embargo, esto no ocurrió. A pesar de todos los inventos que nacieron en su suelo, China era un continente bastante más estable, que contaba con una historia imperial unificada muy afianzada, y el feudalismo fue allí reemplazado por un «feudalismo burocrático» o «mandarinato», gracias a la formación, como hemos visto, de una élite intelectual que resultaba especialmente apropiada para controlar y administrar un país grande, con un gobierno centralizado en la figura del emperador. El problema era que en un sistema semejante la importancia de la clase mercantil se ve muy reducida: los mercaderes eran el cuarto estrato de la sociedad china, después de los funcionarios, los agricultores y los artesanos. Además de sofocar la creatividad, esta organización hizo que en China nunca surgieran ciudades-estado: en lugar de ello, la ciudades estaban bajo el dominio de representantes del emperador, por lo que no había en ellas alcaldes, gremios o concejales. Las ciudades chinas eran gobernadas de forma vertical y no eran lugares de movilidad social. Como consecuencia de ello, y pese a la larga lista de descubrimientos que certifican su ingenio, los chinos nunca desarrollaron unos métodos comerciales y una ciencia modernos. Según Needham, esto al final resultaría fatal.[1436]

Dejando de lado si la ciudad-estado surgió, o no, en China, las

investigaciones recientes unas veces apoyan y otras refutan el resto de la argumentación de Needham (de hecho, se han dedicado congresos enteros al denominado «factor Needham»). En primer lugar, hay muchas dudas sobre la utilidad del feudalismo como concepto, no sólo porque el término es una invención posterior sino porque la idea de un nexo tierra-ley-fidelidad no da cuenta en realidad de la experiencia medieval. El poder del señor sobre los campesinos no provenía de los caballos y los estribos, sino de un sistema sociopolítico más amplio que dividía el mundo en tres órdenes (el de los que rezan, el de los que pelean y el de los que trabajan) y mantenía un sistema legal que ratificaba el poder de los pocos sobre los muchos. Además, este sistema no surgiría hasta aproximadamente el año 1000, por lo que no tiene sentido hablar de «feudalismo» en la alta Edad Media. Y lo que al final hizo que el poder de los señores sobre los campesinos se desmoronara no estuvo muy relacionado con el destino de los caballeros, sino con la crisis demográfica del siglo XIV, cuando la peste y el hambre redujeron el número de campesinos, lo que hizo que aumentara la demanda de trabajadores y, con ello, sus salarios y su libertad, lo que acabó con la «servidumbre».

Al mismo tiempo, otros historiadores han insistido en las diferencias entre las concepciones occidental y oriental del estudio y la ciencia. En un capítulo anterior (página 203) nos hemos referido a las ideas e investigaciones de Geoffrey Lloyd y Nathan Sivin sobre las diferencias estructurales entre la antigua ciencia china y la antigua ciencia griega. Más recientemente, Toby Huff ha asegurado que una diferencia relevante entre Oriente y Occidente en este contexto la encontramos en la forma en que se determinaban las aptitudes de los estudiantes. En China y el mundo islámico esta tarea estaba a cargo del estado o de los maestros, dos sistemas que no fomentaban precisamente el pensamiento independiente. Huff calcula que en los siglos XII y XIII Europa, China y el mundo islámico tenían aproximadamente el mismo número de académicos, pero que en Oriente éstos nunca llegaron a desarrollar una identidad *corporativa*; y por tanto, en China y el mundo islámico, el estudio nunca se convirtió en un poder independiente como sí ocurriría en Europa.[1437] Una razón para que éste se desarrollara en Occidente, asegura, fue el redescubrimiento del

código de Justiniano, el *Corpus iuris civilis* hacia finales del siglo XI. Esto reintrodujo la noción de *sistema* jurídico, de una ciencia del derecho, lo que condujo a la idea de conocimiento *compartido*, sobre el que es posible discutir y debatir. La idea de un saber corporativo, afirma Huff, estaba en la base de la idea europea de universidad, algo que no ocurrió en China o en el mundo islámico.[1438] Como consecuencia de ello Oriente no tuvo un escepticismo organizado. Este autor muestra, por ejemplo, que los astrónomos árabes sabían lo que Kepler sabía, pero que debido a que carecían del concepto del *Corpus astronomicum*, un conjunto de saberes astronómicos de dominio público que podía ser cuestionado, nunca desarrollaron una visión copernicana del universo heliocéntrico.[1439]

Una interpretación económica algo diferente retoma la idea de Braudel de que Europa es un continente relativamente pequeño. En su *The Rise of the Western World*, Douglas North y Robert Thomas sostienen que entre los años 1000 y 1300, Europa se transformó y dejó de ser una enorme extensión de tierra salvaje para convertirse en una región bien colonizada. Hubo un marcado aumento de población que hizo que, de hecho, Europa fuera la primera región de la historia mundial «repleta» de gente. A ello contribuyó la configuración de sus principales ríos —el Danubio, el Rin y el Ródano-Saona— que se adentraban en el interior del continente. En su conjunto, estos factores dieron lugar a una serie de consecuencias, y el que empezara a cambiar la vieja estructura feudal, así como el que cada vez más gente se interesara en la propiedad y la posesión de la tierra, no fueron las menos importantes de ellas.[1440] Fue esta tenencia de la tierra más generalizada la que, antes de que pasara mucho tiempo, condujo a un aumento de la especialización (en primera instancia en el cultivo de las distintas cosechas, luego en los servicios que prestaban apoyo a tal especialización), luego a un aumento del comercio, a la difusión de los mercados y al desarrollo de una economía monetaria, tan necesaria para la creación de un excedente de riqueza, que fueron las circunstancias a partir de las cuales surgió el auténtico capitalismo.[1441]

Como parte de las pruebas que respaldan su argumentación,

North y Thomas señalan que en estos años se introdujo en Europa un nuevo sistema de agricultura, a saber, el cambio del sistema de dos cultivos por el de tres. En el sistema de dos cultivos toda la tierra cultivable se araba, pero sólo en una mitad se sembraba, ya que la otra se dejaba en barbecho para que recuperara su fertilidad. El sistema de tres cultivos dividía los terrazgos en tres partes. Por lo general, el primer campo se araba para sembrar trigo durante el otoño, el segundo se empleaba para cultivar avena, cebada o legumbres como guisantes o judías durante la primavera, y el tercero se dejaba en barbecho. Al año siguiente se rotaban los cultivos. Esto condujo a un incremento del 50 por 100 en la productividad, al mismo tiempo que extendió el trabajo agrícola a lo largo de todo el año y redujo las posibilidades de que el fracaso de los cultivos se tradujera en hambrunas.[1442] Este período también fue testigo del cambio de los bueyes como bestias de tiro por los caballos, que eran entre un 50 y un 90 por 100 más eficientes en términos biológicos.

A su vez, el siglo XI fue testigo de un incremento en el uso de molinos de agua. La idea había comenzado fuera de Europa, pero tras su introducción ésta se difundió con rapidez en el nuevo contexto, pese a los altos gastos que ello suponía: en 1086 el *Domesday Book* señalaba que había 5624 molinos para las 3000 comunidades que entonces tenía Inglaterra. No hay razones para suponer que este país fuera en aquella época más avanzado tecnológicamente que el resto del Europa, si bien es cierto que los molinos de agua tendían a multiplicarse casi de forma natural allí debido a la abundancia de ríos en un área reducida. La manufactura de lana y paños se convirtió, así, en una de las principales características de Inglaterra y Flandes.

El significativo incremento del número de personas interesadas en la tierra y la idea de que no había más tuvieron, según North y Thomas, dos importantes efectos psicológicos. Por un lado, hicieron a la gente más individualista: dado que ahora podía interesarse por algo propio, la identidad de una persona dejaba de estar definida sólo por su pertenencia a una congregación o por la relación de servidumbre que la vinculaba al señor feudal. Por otro, introdujo (o reintrodujo) la idea de eficiencia, pues se empezó a advertir que los recursos eran limitados. En conjunción con la creciente

especialización que se estaba desarrollando y el florecimiento de los mercados (que ofrecían codiciados productos de lugares lejanos), esto supuso una profunda revolución psicológica y social que en su momento conduciría al Renacimiento.

Esta idea también ha tenido que soportar los embates de investigaciones más recientes, que subrayan que *siempre* hubo una enorme proporción de la población, entre un 40 y un 50 por 100, no ligada a relaciones de servidumbre (en el sentido de no ser libres) y que poseían su propia tierra. Carlo M. Cipolla, experto en historia económica, añade además que no hubo escasez de tierra en Europa sino que más bien ocurrió lo contrario: la tierra abundaba. Cipolla señala que Europa pudo haberse diferenciado de Oriente en que contaba con una proporción de la población no casada mucho mayor, lo que habría contribuido a evitar la fragmentación del patrimonio y redujo el número de familias grandes, factores que ayudaron a aliviar la pobreza. Cipolla también apoya los argumentos de McCormick al mostrar un desarrollo tecnológico constante: el molino de agua desde el siglo VI; el arado desde el VII; la rotación de cultivos desde el VIII; la herradura y los arneses desde el IX. De igual forma, proliferó el uso del molino para otras actividades, desde la fabricación de cerveza en el año 861 hasta los curtidos en 1138, la elaboración de papel en 1276 y el alto horno en 1284.[1443] Todo esto apoya la idea de un despegue progresivo de Europa más que la de un salto súbito. Cipolla coincide con North y Thomas en que desde el siglo XI surgieron nuevas técnicas comerciales, momento en el que se observa un paso del ahorro por acumulación (que tiene efectos deflacionarios) a la inversión de «capital». Un caso en particular es el del *contratto di commenda*.[1444] En este contrato una de las partes prestaba a las otras un capital para financiar operaciones comerciales en el exterior; el capital tenía que ser reintegrado (con intereses) a partir de los beneficios. Cipolla también señala que desde el siglo X hubo una creciente demanda de dinero (monedas) y proporciona mapas de las muchas cecas fundadas en esa época. Los términos «banco» y «banquero», anota, aparecieron por primera vez en el siglo XII. Las monedas de oro surgieron en Venecia, Génova y Florencia entre 1252 y 1284 y pronto se convirtieron en patrones de valor estándares.[1445]

Una explicación completamente diferente del ascenso de Europa, a la que se han dedicado muchísimas investigaciones, lo relaciona con la Iglesia cristiana y el papel que desempeñó en la unificación del continente. En esa época, el nombre de Europa se utilizaba muy poco. Se trataba de un término clásico que se remontaba a Herodoto, y aunque Carlomagno se había autoproclamado *pater Europea*, el padre de Europa, para el siglo XI el término más común era *Christianitas*, cristiandad.

Los objetivos iniciales de la Iglesia habían sido, en primer lugar, la expansión territorial y, después, la reforma monástica, cuando los monasterios, dispersos por toda la cristiandad, pasaron a liderar la batalla por las mentes de los conversos. De todo ello surgió un tercer capítulo en la historia eclesiástica, en el que el localismo y la dispersión fueron sustituidos por un control centralizado, el papado. Hacia los años 1000-1100 d. C. la cristiandad entró en una nueva fase, en parte debido a que el milenio se había revelado incapaz de proporcionar nada espectacular (apocalíptico) en el ámbito religioso, en parte como consecuencia de las cruzadas, que al identificar un enemigo común en el islam, actuaron también como una fuerza unificadora entre los cristianos. Todo esto llegó a su punto culminante en el siglo XIII cuando encontramos a los papas compitiendo con reyes y emperadores por el control supremo, llegando al extremo de excomulgar monarcas (conflicto que trataremos con más detalle en el próximo capítulo).[1446]

Sin embargo, en medio de todas estas circunstancias, se desarrolló una cierta mentalidad que es la que en este momento nos interesa especialmente. Los problemas que planteaban la vasta organización de la Iglesia continental y las complejas relaciones entre Iglesia y estado, pusieron en primer plano distintas cuestiones doctrinales y jurídicas. Dado que tales cuestiones se expusieron y debatieron en los monasterios y las escuelas establecidas en esa época, se las conoció con el nombre de escolástica. El historiador británico R. W. Southern ha sido uno de los investigadores que más se ha preocupado por mostrar cómo los estudiosos, en tanto «entidad supranacional»,

contribuyeron a la unificación de Europa. Las siguientes páginas se inspiran en buena medida en su trabajo.

El papel de los estudiosos resulta evidente de forma inmediata en la lengua que empleaban, el latín. Por toda Europa, en los monasterios y en las escuelas, en las universidades que entonces se estaban estableciendo y en los palacios arzobispales, los legados y nuncios apostólicos intercambiaban opiniones y mensajes en la misma lengua. Los enemigos de Pedro Abelardo consideraban que sus libros eran peligrosos no sólo por su contenido, sino también por su alcance: «Pasan de una raza a otra y de un reino a otro… atraviesan los océanos, cruzan los Alpes… se difunden por las provincias y los reinos».[1447] Debido a esto, la carrera de quienes estaban vinculados al papado era muy cosmopolita. Los franceses podían ser enviados a España, los alemanes a Venecia, los italianos a Grecia e Inglaterra y luego a Croacia y Hungría, como le ocurrió a Giles de Verraccio entre 1218 y 1230. De esta forma entre los años 1000 y 1300 se unificaron en Europa el pensamiento, las reglas de debate, las formas de discutir y acordar lo que era importante, como no había ocurrido en ningún otro lugar. Y esto sucedió no sólo en el ámbito de los asuntos estrictamente teológicos, sino también en la arquitectura, las leyes y las artes liberales. La teología, el derecho y las artes liberales fueron, según Southern, los tres puntales sobre los que se construyeron la civilización y el orden europeos durante los siglo XII y XIII, «es decir, durante el período anterior al siglo XIX en el que la población, la riqueza y las aspiraciones mundiales de Europa aumentaron con mayor rapidez». Estas tres áreas del pensamiento deben su coherencia y su influencia mundial al desarrollo de escuelas reconocidas en todo el continente. Tanto maestros como discípulos acudían a ellas procedentes de todas las regiones de Europa y regresaban a casa con los conocimientos y saberes que allí habían aprendido.[1448]

Para el año 1250 todavía había muy pocas universidades en Europa: Bolonia en Italia septentrional, París y Montpellier en el norte y el sur de Francia respectivamente, y Oxford en Inglaterra. Pero todas ellas eran realmente internacionales. En épocas posteriores, las universidades se convertirían en instituciones muy nacionalistas, pero no fue así en sus comienzos, y no sólo porque el latín fuera la lengua internacional.[1449] Los principales cimientos

del pensamiento escolásticos fueron establecidos en la primera mitad del siglo XII, cuando surgió una nueva concepción del mundo natural y de la organización de la sociedad cristiana.[1450] Su meta, aunque hoy pueda resultarnos extraña, era crear una visión coherente de la Creación, la Caída y la Redención de la humanidad, y de los sacramentos, «a través de los cuales el proceso de redención podía extenderse a los individuos». La coherencia se logró porque todos los hombres que crearon el sistema emplearon un mismo corpus de textos que crecía de forma constante, estaban familiarizados con rutinas académicas similares y compartían la creencia en que era posible elaborar una presentación sistemática y autorizada del cristianismo.[1451]

La herencia del mundo antiguo carecía en gran parte de coordinación. El propósito de los estudiosos era restaurar «para la humanidad caída, y en la medida en que fuera posible, el perfecto sistema de conocimientos que el hombre había poseído o tenido a su alcance en el momento de la Creación».[1452] Este corpus de saberes, se creía, se había perdido por completo en los siglos transcurridos entre la Caída y el Diluvio, pero había sido recuperado lenta pero progresivamente gracias a la inspiración de los profetas del Antiguo Testamento y el esfuerzo de un gran abanico de pensadores del mundo grecorromano. Por desgracia, sus logros se habían perdido una vez más durante las invasiones bárbaras que habían arrasado la cristiandad durante la alta Edad Media. No obstante, muchos de los textos que contenían el saber de los antiguos habían sobrevivido, en particular los de Aristóteles, si bien en traducciones y glosas árabes, como vimos en los capítulos 11 y 12. Desde aproximadamente 1050, se pensaba que la tarea de los nuevos estudiosos era continuar recuperando el conocimiento perdido en la Caída.[1453] Ellos tenían la responsabilidad de clarificar ese conocimiento, corregir los errores provocados bien fuera por la corrupción de los textos o por el entendimiento parcial de los autores antiguos y, por último, sistematizar el nuevo saber de manera que toda la cristiandad occidental pudiera tener acceso a él. «El conocimiento *completo* que los primeros padres habían tenido antes de la Caída estaba más allá del alcance humano, y había un profundo sentimiento de que pretender saberlo todo era caer en el pecado de la curiosidad. Sin embargo, lo que era legítimo buscar

era el grado de conocimiento necesario para ofrecer una visión adecuada de Dios, de la naturaleza y de la conducta humana, que permitiera fomentar la causa de la salvación humana… Concebida de esta forma, la empresa tenía la vista puesta en una época no muy distante, en la que el doble programa de retorno al legado de los primeros padres de la raza humana habría culminado hasta donde era posible para la humanidad caída».[1454] En el contexto teológico de la época, la restauración del conocimiento constituía una meta bastante práctica.[1455] «El mundo probablemente llegaría a su fin al cabo de unas cuantas décadas o, máximo, de unos cuantos siglos, con certeza antes de que se completara un nuevo milenio. En cualquier caso, el mundo terminaría cuando se alcanzara el número perfecto, pero para nosotros desconocido, de los redimidos, y el propósito de las escuelas, así como de la Iglesia en general, era preparar al mundo para este acontecimiento y, de ser posible, adelantarlo».[1456] Southern también nos recuerda que la síntesis escolástica no tenía en la época las abrumadoras proporciones que tendría hoy un proyecto similar, pues la cantidad de textos básicos a tener en cuenta en todas las áreas era bastante reducida de acuerdo con los estándares modernos: tres o cuatro centenares de volúmenes de tamaño moderado habrían bastado para reunir todo el material básico.[1457]

La esperanza de una síntesis final no sobreviviría al siglo XIV, pero para entonces ya existían las primeras universidades y, dada su naturaleza internacional, habían producido un número suficiente de maestros y discípulos con enfoques y valores similares como para crear a lo largo de Europa una clase entera de hombres educados, formados con los mismos textos y comentarios y que consideraban importantes las mismas cuestiones. Como se ha señalado, todos compartían la idea de que la teología, las artes liberales y el derecho eran fundamentales.[1458] Además de esto, la teoría del conocimiento en la que la escolástica se fundaba —esto es, que todo conocimiento era *reconquista* de un saber que el hombre había poseído antes de la Caída— conllevaba la idea de que, con el paso de los años, surgiría un corpus de doctrinas autorizadas.[1459] Para el año 1175 los estudiosos se veían a sí mismos no sólo como transmisores de un conocimiento antiguo, sino como participantes activos en el desarrollo de un cuerpo de conocimientos integrado y

multifacético que «con rapidez estaba llegando a su cúspide».[1460] Al estabilizar y fomentar el estudio de la teología y el derecho, los estudiosos contribuyeron a crear una sociedad bastante ordenada e innovadora. Europa en su conjunto fue la beneficiaria de este proceso.

Además de los teólogos, tres estudiosos en particular merecen que se los destaque por su contribución a la idea de Occidente. El primero es el monje boloñés Graciano, antes del cual el derecho canónico no existía como un corpus sistemático. Hasta entonces, la mayoría de las decisiones se tomaban de forma local por los obispos, y es razonable decir que hacia el año 1100 el desorden del sistema era completo. Por tanto, cuando el tratado de Graciano *Concordancia de los cánones discordantes*, conocido también como el *Decretum*, apareció en 1140 fue recibido con gran entusiasmo en todo el continente.[1461] Graciano se propuso repensar, reorganizar y racionalizar la ley eclesiástica (que, como es evidente, era la principal forma de ley en una sociedad totalmente religiosa) y acabar con el simple seguimiento de la costumbre. Aunque no siempre tuvo éxito, después de su obra, la ley estuvo más sujeta a pruebas de sensatez, de manera que tanto los papas como los obispos y sacerdotes locales pudieran aceptarlas con más o menos idéntico entusiasmo. La obra de Graciano fue en este sentido liberadora y unificadora al mismo tiempo.

El segundo estudioso que debemos mencionar fue Roberto Grosseteste (*c.* 1186-1253). Graduado en la Universidad de Oxford, aunque también estudió teología en París, a Grosseteste se le conoce especialmente por haber sido canciller de Oxford. Traductor de los clásicos, estudioso de la Biblia y obispo de Lincoln, el principal mérito de Grosseteste quizá resida en haber sido el inventor del método experimental.[*] En su *Compendium Studii*, Roger Bacon fue el primero que señaló que «antes que otros hombres, Grosseteste escribió sobre ciencia».[1462] Unos cincuenta años antes del nacimiento de Grosseteste, los estudiosos occidentales habían empezado a traducir las obras científicas griegas e islámicas del árabe al latín, algo que también

podemos considerar entre los elementos fundadores de Occidente. Como hemos anotado, Grosseteste también participó en esta empresa de traducción, pero fue él quien advirtió que si se quería avanzar en el conocimiento más allá de los clásicos había que resolver la cuestión del *método* científico. Desde el siglo IX, cuando se introdujeron el arado de ruedas y nuevos métodos para arrear los animales de tiro, el avance técnico de Occidente había sido considerable. Además, los molinos de agua y de viento habían transformado el tratamiento de los granos y la metalurgia, se mejoraron la brújula y el astrolabio, y se inventaron los anteojos y el reloj. Pero al igual que ocurría con el derecho antes de la intervención de Graciano, se trataba de avances prácticos *ad hoc* y no había en la época noción de cómo generalizar los argumentos, así como tampoco un modo de establecer las pruebas, generar explicaciones y proporcionar medidas y respuestas más exactas.

El principal mérito de Grosseteste fue desarrollar, a partir de Aristóteles, un modelo de «inducción» y pruebas sistemáticas. Afirmaba que el primer paso de una indagación era descomponer el fenómeno estudiado en principios o elementos, esto era inducción. Tras haber separado estos principios o elementos, es necesario recombinarlos de forma sistemática para ampliar el conocimiento del fenómeno. Grosseteste empezó con el arco iris, observando que aparece en el cielo, en el rocío producido por las ruedas de los molinos y los remos de los botes, lanzando un chorro de agua por la boca o bien haciendo pasar un rayo de luz a través de un frasco de vidrio lleno de agua. Esto llevaría finalmente a la idea de Teodorico de Friburgo de la refracción de la luz en gotas de agua *individuales* y en este sentido es el primer ejemplo de enfoque experimental.[1463]

La innovación de Grosseteste, con la que comienza el interés por la *exactitud*, condujo a una preocupación por la medición, algo que también tuvo profundos efectos psicológicos y sociales y provocó un cambio que se advierte por primera vez en Occidente entre los siglos XIII y XIV. Por la misma época se inventó el reloj (en la década de 1270). Hasta entonces el tiempo había sido considerado como un flujo (algo a lo que contribuía la clepsidra o reloj de agua) y los relojes se ajustaban a las estaciones, de tal manera que las doce horas de luz diurna del verano eran más largas que las doce horas de luz diurna del invierno. Los relojes de torre empezaron a

aparecer en las ciudades y pueblos, y en el campo los trabajadores contaban las horas según las campanadas. Aquí se combinaban la exactitud y la eficiencia. La actitud de los europeos hacia el tiempo cambió en consecuencia, y lo mismo ocurrió con su forma de entender el espacio, un ámbito en el que ser exactos fue cada vez más posible. Volveremos sobre estos cambios en el capítulo 17.

El tercer estudioso que contribuyó a poner los cimientos de Occidente fue Tomás de Aquino (*c.*
1225-1274).
Su intento de reconciliar el cristianismo con Aristóteles y los clásicos en general fue una hazaña intelectual de gran creatividad que rompió todos los moldes, y también volveremos sobre ella en el capítulo 17. Antes de Aquino el mundo no tenía significado ni orden excepto en relación con Dios. Lo que conocemos como revolución tomista creó, al menos en un principio, la posibilidad de una perspectiva natural y secular al distinguir, como señala Colin Morris, «entre los ámbitos de lo natural y lo sobrenatural, de la naturaleza y la gracia, de la razón y la revelación. Desde [Aquino] en adelante, el estudio objetivo del orden natural fue posible, al igual que la idea de un estado secular». Tomás de Aquino insistió en que existía un orden natural de las cosas, lo que parecía negar el poder de Dios para realizar milagros. Había, afirmaba, una «ley natural» que podía captarse a través de la razón.[1464] La razón estaba por fin resurgiendo de entre las sombras de la revelación.

Aquino fue también una figura «bisagra» ya que, por un lado, representa el punto culminante de determinada corriente de pensamiento y, por otro, es el comienzo de un forma totalmente nueva de entender el mundo. La corriente de pensamiento de la que Tomás es figura culminante fue explicitada por primera vez por Hugo de Saint-Victor (por la abadía agustiniana del París del siglo XII), quien propuso que el estudio secular, centrado en la realidad del mundo natural, era una base fundamental para la contemplación religiosa. Su lema era: «Apréndelo todo, después verás que nada es superfluo». De esta actitud surgió la práctica medieval de escribir *summae*, tratados enciclopédicos preocupados por sintetizar todo el conocimiento. Hugo escribió la primera *summa* y Aquino, probablemente, la mejor. A esta actitud también contribuyó Abelardo con su *Sic et Non* (Sí y no), una compilación de

afirmaciones en apariencia contradictorias de autoridades religiosas. Aunque con un enfoque ostensiblemente negativo, su aspecto positivo era que llamaba la atención sobre el hecho de que la argumentación lógica, al cuestionar las contradicciones y explorar los silogismos, puede indagar más allá de la superficie del conocimiento.[1465]

La recuperación de los clásicos no podía dejar de ejercer una gran influencia, incluso aunque ésta ocurriera en un contexto en el que la creencia en Dios era un don. Anselmo resumió este cambio de actitud hacia el creciente poder de la razón cuando sostuvo que le parecía una negligencia «si, después de afianzarnos en nuestra fe, no nos esforzamos por entender aquello en lo que creemos». Más o menos por la misma época, un antiguo conflicto entre las autoridades políticas y religiosas llegó a su clímax cuando en 1215 garantizó mediante un estatuto escrito la independencia intelectual de la Universidad de París en su búsqueda del saber. Y el primer pensador medieval que distinguió con claridad entre el conocimiento producto de la teología y el conocimiento derivado de la ciencia fue un académico de París, Alberto Magno, maestro de Tomás de Aquino. Al afirmar el valor del saber secular y la necesidad de observaciones empíricas, Alberto inició un cambio mundial cuyos efectos estaba lejos de poder imaginar.

Tomás aceptó la distinción establecida por su maestro y coincidió con él en que la filosofía de Aristóteles era el mayor logro de la razón humana conseguido sin la ayuda de la inspiración cristiana. A esto, añadió su idea de que la naturaleza, tal y como la describe Aristóteles, era valiosa *porque* Dios la había creado. Esto implicaba que la filosofía ya no era una simple sirvienta de la teología. «La inteligencia y la libertad humana reciben su realidad de Dios mismo».[1466] El hombre sólo puede comprenderse a sí mismo si es libre de buscar el conocimiento allí donde éste lo lleve. No debe temer o condenar su búsqueda, como muchos parecen hacer, decía Aquino, porque Dios lo ha creado todo, y lo único que hace el conocimiento secular sólo es revelar esta creación con más detalle, con lo que ayuda al hombre a conocer a Dios de forma más profunda. «Al ampliar su propio conocimiento, el hombre se parece más a Dios».[1467]

En un primer momento la Iglesia condenó la firme creencia de

Tomás en que la fe y la razón podían unirse, pero luego la respaldó. Sin embargo, al igual que su maestro, Tomás había liberado una idea que era mucho más poderosa de lo que pensaba. En París, otros contemporáneos suyos, como Sigerio de Brabante, sostuvieron que la filosofía y la fe *no* podían ser reconciliadas, de hecho, afirmaron que se contradecían mutuamente y que, en tales circunstancias, «el ámbito de la razón y la ciencia quedaba en este sentido fuera de la esfera de la teología».[1468] Durante un tiempo este debate se «resolvió» (si es que ésta es la palabra apropiada) postulando un universo dotado de una «doble verdad». Sin embargo, la Iglesia se negó a aceptar esta solución y la comunicación entre los teólogos tradicionales y los pensadores científicos se cortó. No obstante, era demasiado tarde. Incluso en nuestros días encontramos filósofos y científicos de mentalidad independiente que tienen fe, pero que no por ello están menos comprometidos con seguir a la razón a dondequiera que ésta los lleve.

Aquino había conseguido conciliar parcialmente a Aristóteles con el cristianismo. Esto logró que el filósofo fuera aceptado allí donde antes no lo había sido. Al cristianizar a Aristóteles, Aquino también aristotelizó el cristianismo. Y de esta forma, introdujo una manera de pensar secular que, finalmente, cambiaría de forma definitiva el modo en el que el hombre entendía el mundo. Éste es el tema dominante de la siguiente sección de este libro.

El método científico, la medición exacta, un mundo secular eficiente e intelectualmente unificado: cualquier definición de la modernidad occidental incluiría sin duda estos elementos como fundamentales. Menos tangible que todo ello, pero acaso más fascinante, es la idea de que en algún momento entre los años 1050 y 1200 tuvo lugar en Europa un cambio psicológico básico con el surgimiento de cierta forma de individualidad, y que es éste el que explica en buena medida la mentalidad occidental y su rápido avance en las cuestiones mencionadas antes. Si la individualidad es en verdad lo que cuenta, entonces todos los demás avances —en las ciencias, en los estudios académicos, en la exactitud, en la vida secular, etc.— quizá fueran síntomas y no ya causas.

Hay tres candidatos principales a causa de este cambio en la

sensibilidad. Uno es el crecimiento de las ciudades, que fomentó el desarrollo de distintas profesiones fuera de la Iglesia: abogados, dependientes, maestros. De repente hubo más posibilidades de elegir de las que nunca había habido. Un segundo candidato es la propiedad de la tierra, que promovió la tendencia a favorecer a los primogénitos para evitar la división de las heredades, lo que las habría hecho vulnerables a los ataques. Un importante efecto colateral de esto fue que los hijos más jóvenes, a quienes se negaba su derecho de nacimiento, se veían obligados a buscar fortuna en otro lado. Con mucha frecuencia, esto los llevaba a vincularse a otras cortes como guerreros. Esta sociedad pronto desarrolló el gusto por la literatura heroica (hijos jóvenes en búsqueda de su destino) y en este contexto surgieron las ideas de la caballería y el amor cortés (aunque había otras razones para ello). Súbitamente las emociones íntimas pasaron a ocupar el centro del escenario. Por ejemplo, la atención prestada al amor estimuló el interés en la apariencia personal, con lo que el siglo XII fue testigo de atrevidas innovaciones en el vestido, otra de las formas en que se expresaba la creciente individualidad.[1469]

Un tercer elemento que favoreció el cambio fue el renacimiento del siglo XII, el redescubrimiento de la antigüedad clásica, que entre otras cosas obligó a la gente a reconocer la precariedad del pasado inmediato y a aceptar que los autores clásicos habían mostrado que los motivos de los hombres y la forma en que resuelven sus problemas comunes pueden variar e, incluso, que era posible llevar una vida plena fuera de la Iglesia.[1470] No menos importante fue el hecho de que la nueva escolástica mostrara que las grandes autoridades del pasado no siempre coincidían y que en ocasiones su desacuerdo era profundo. Esto forzó a los estudiosos a buscar nuevas soluciones, las suyas propias, y a concebir una nueva doctrina. Y esto condujo a la que quizá fuera la idea más revolucionaria del período, la de la fe individual.[1471] Algo que, sostiene Richard Southern, se resumió en la frase: «Conócete a ti mismo como camino hacia Dios». La idea básica era que cada alma tenía características propias según la mente del individuo, y que aunque todos los hombres tenían mucho en común, se diferenciaban en la forma en que se acercaban a Dios.[1472] En cualquier caso, las implicaciones de este cambio no deben exagerarse, pues en

principio afectó principalmente a la élite. El culto y la oración se enriquecieron efectivamente para unos pocos, pero las masas todavía siguieron viéndose a sí mismas como grupos, congregaciones.

Vinculado a ello está la llegada, y el paso, del milenio, el año 1000 d.

C. Aunque para esas fechas todavía había quienes esperaban un cambio de proporciones apocalípticas en la vida terrena, a medida que avanzaba el siglo XI sin que nada similar ocurriera, continuar creyendo en la resurrección de los cuerpos resultó cada vez más difícil. Como consecuencia de ello, el pensamiento místico aumentó, así como la denominada literatura jerosolimitana, compuesta principalmente de nuevos himnos. Esto implicó un cambio en el significado de Jerusalén. Dejó de pensarse que la ciudad descendería de los cielos para constituirse en paraíso terrenal y, en su lugar, los cristianos tuvieron como meta alcanzar la Nueva Jerusalén *en* el cielo. Esto suponía un cambio de gran envergadura pues significaba que no todos podrían salvarse, sino sólo aquellos que lo merecieran. A su vez esto promovió la idea de salvación *individual*.[1473] Estas nuevas ideas se reflejaron en la representación artística del crucifijo, que también cambió en esta época. En la alta Edad Media había una iconografía más o menos estándar en la que el Cristo triunfante, clavado en la cruz, miraba a María y a Juan. Cristo está vivo y mantiene una postura erguida, con los pies uno al lado de otro sobre un apoyo. Con los ojos abiertos y los brazos extendidos, la imagen no evidencia signo alguno de sufrimiento. Su rostro es lampiño y juvenil. Resulta sorprendente que en los primeros mil años de la historia de la Iglesia, años en los que la muerte era omnipresente y especialmente amenazadora, a Cristo casi nunca se lo haya representado muerto. «El crucifijo se concebía como una expresión del triunfo de Cristo, Señor de todas las cosas» (pantocrátor).[1474] La tradición cristiana no se sentía cómoda imaginando a Cristo como un hombre que sufría, y prefería verlo como manifestación del poder divino. En el siglo XI, en cambio, encontramos de repente a Jesús sumido en la agonía, o muerto, y vestido sólo con un pobre taparrabos, demasiado humano en su degradación. El interés se había desplazado hacia el dolor de Jesús, su sufrimiento interior.

La antigua mentalidad era especialmente evidente en la liturgia de la Iglesia.[1475] Tal era el interés de los reyes y aristócratas en mantener el ritual monástico que el gobierno de la época ha sido calificado, con razón, de «estado litúrgico». Por ejemplo, en Cluny, el más grande e influyente centro monástico de los siglos XI y XII, la liturgia creció hasta alcanzar tal grado de complejidad que consumía el tiempo dedicado antes al estudio y el trabajo manual. La liturgia ampulosa y la proliferación de edificios enormes en un momento en el que por lo general los campesinos no podían satisfacer las necesidades básicas de la vida, así como un ritual que se llevaba a cabo en un idioma incomprensible para la mayoría de los laicos, todo ello subrayaba la falta de individualidad, como también lo hacía la idea monástica de renunciar al mundo.[1476] En medio de todo esto, al individuo laico común y corriente se le permitía sólo contemplar la reconstrucción de la victoria de Dios en la persona de Cristo, no participar en ella.[1477] La violencia y brutalidad de la Edad Media también favorecían esto, pues apartarse del mundo de desgracias que era Europa en el siglo X le parecía a muchos una forma de salvación.[1478] Esta psicología tan diferente estaba reforzada por el hecho de que, hasta 1100, los cristianos creyeron que el hombre había sido creado con el objetivo de compensar el número de ángeles caídos. En otras palabras, la finalidad del hombre no era humana sino angélica. Se esperaba no que el hombre desarrollara su propia naturaleza, «sino que se convirtiera en algo bastante diferente».[1479] Los himnos en esta etapa eran comunales, no personales.

Colin Morris señala que, en la literatura de la alta Edad Media, en especial en la poesía épica, las historias que se cuentan tratan invariablemente de conflictos alrededor de la lealtad y las obligaciones formales en el rígido contexto de una sociedad aristocrática y jerárquica, en la que prácticamente no hay lugar para la iniciativa personal o para la representación de las emociones más íntimas del ser humano.[1480] Pero esto también cambió en el siglo XI, en el que encontramos un creciente deseo de expresión propia. Por ejemplo, en el período entre 1050 y 1200 se aprecia un aumento increíble tanto en la predicación de sermones como en el nivel permitido de interpretación individual de los evangelios. He aquí las palabra de Guibert de Nogent: «Quienquiera que tenga el

deber de enseñar, si desea estar perfectamente preparado, puede primero aprender por sí mismo, y luego enseñar con provecho a otros, lo que la experiencia de sus conflictos interiores le ha enseñado…».[1481] En cualquier caso es importante señalar que, aunque Guibert se considerara a sí mismo como alguien intelectualmente rebelde, sólo lo era dentro de unos límites definidos de forma estricta.

De forma paralela se advierten cambios en las disposiciones disciplinarias de la Iglesia. Hasta la primera mitad del siglo XI, quienes pecaban eran perdonados delante de todos los fieles y, en el caso de delitos graves, se excluía a los infractores temporalmente de la comunidad. Esto se sustituyó luego por penitencias específicas. Southern cita como ejemplo de esto las penitencias impuestas al ejército de Guillermo el Conquistador tras la batalla de Hastings en 1066. Cualquiera que hubiera matado a un hombre tenía que hacer penitencia durante un año por cada hombre que hubiera matado. Los hombres que habían herido a otros tenían que hacer penitencia durante cuarenta días por cada persona que hubieran golpeado. Aquellos que ignoraban a cuántos habían matado o herido tenían que hacer penitencia un día de la semana durante el resto de su vida. La cuestión es que aquí no se tomaba en consideración los motivos o el arrepentimiento de los soldados, esto es, sus sentimientos interiores. Y fue esto lo que cambió en el siglo XII.[1482] Encontramos entonces cierta conciencia de que la penitencia externa es menos importante que el arrepentimiento interno. Este desplazamiento hacia la pena interior conduciría finalmente a la adopción de la confesión individual. Al principio, la confesión era algo inusual, un asunto para el lecho de muerte o una peregrinación, por ejemplo. Sin embargo, en 1215, en el Cuarto Concilio de Letrán se decidió que todos los miembros de la Iglesia debían por lo menos confesarse una vez al año de tal forma que los fieles pudieran escuchar la «voz del alma». En este punto la búsqueda de una religión interior había traspasado los límites de la élite y se había extendido a todos los cristianos.[1483]

Estos cambios se reflejaron también fuera del ámbito religioso. Según Georges Duby, en las pinturas de la época, y por primera vez en la historia italiana, las figuras «revelan sus sentimientos más profundos»: ternura, veneración, desesperación.[1484] Aumentó la

literatura escrita en primera persona, el verbo «anhelar» se hizo de uso común y, «al parecer, en algún momento entre 1125 y 1135, los responsables de la iconografía ordenaron a los talladores que trabajaban en el porche de la iglesia de San Lázaro en Autun que prescindieran de la abstracción y proporcionaran a cada una de las figuras una expresión individual».[1485] Se desarrolló entonces una obsesión por el aseo personal, afirma Duby, y luego con el baño y la desnudez, lo que hizo que las personas fueran mucho más conscientes de sus propios cuerpos. Para aquellos que podían permitírselo, las casas empezaron a contar con habitaciones que ofrecían privacidad, como los estudios, por ejemplo.[1486] Cada vez más gente tenía nombres personales y, en particular, apodos que subrayaban sus características individuales. Por ejemplo, en la década de 1140 tres canónigos de la catedral de Troyes se llamaban Pedro y cada uno tenía su apodo identificador (en latín, por supuesto): Pedro el Bizco, Pedro el Bebedor y Pedro el Glotón.[1487] La autobiografía, un género casi desconocido en el mundo antiguo, también aumentó desde finales del siglo XI.[1488] Y lo mismo ocurrió con la biografía y los epistolarios, que con frecuencia exploraban la vida interior de los corresponsales, cómo reaccionaban el uno ante el otro y los exámenes que realizaban de sus propios actos, un fenómeno comparable a lo que estaba ocurriendo con la confesión en el ámbito religioso.[1489] (O al menos, eso es lo que nos parece a *nosotros*). Por otro lado, encontramos un fuerte contraste con la actitud de los artistas bizantinos al descubrir artistas que, por primera vez, se enorgullecen de sus obras.[1490] Por ejemplo, he aquí las palabras de Eadwine, el escriba o diseñador de un salterio elaborado en Canterbury hacia 1150: «Soy el príncipe de los escritores; ni mi fama ni mi elogio desaparecerán pronto… La fama te proclamará en tu escritura por siempre, Eadwine, a ti a quien podemos ver aquí en la pintura».[1491]

El arte también estaba cambiando de otras formas. Después del año 1000 observamos un incremento en los detalles personales recogidos en los retratos. Colin Morris sostiene que, en realidad, los retratos tal y como los entendemos hoy, dejaron de producirse hacia el siglo II d. C. y sólo reaparecerían entre los siglos XI y XII «para crear un nuevo concepto».[1492] Por ejemplo, los retratos reales y las esculturas de las tumbas se volvieron más explícitas, menos

idealizadas y cada vez fue menos frecuente el uso de figuras que representaban las virtudes, algo que fue sustituido por una forma mucho más moderna de apreciar la figura humana.[1493] «La Eva grabada en Autun antes de mediados de siglo por el escultor Gislebert ha sido considerada la primera mujer seductora del arte occidental después de la caída de Roma».[1494] Las esculturas conmemorativas, un tipo de obra prácticamente desconocido antes de finales del siglo XI, se vuelven cada vez más comunes.

Un último elemento de este conjunto de cambios que vinculan al individualismo, la psicología y la Iglesia, lo constituye lo que un historiador denominó «la Revolución del Amor». El siglo XI fue testigo de una explosión de literatura amorosa no menos lograda (y acaso superior) a la de los grandes poetas romanos. Más de un historiador ha sostenido que toda la poesía europea se deriva de la poesía amorosa de la baja Edad Media. Lo que era nuevo entre los trovadores, que son sobre quienes más sabemos, era la sumisión (en extremo estilizada) del hombre a la mujer. Si no en la vida real, al menos en el papel los poetas se esforzaron por diferenciarse de todos los demás en sus reacciones, y el amor no correspondido se convirtió, si no en un ideal, sí en una preocupación generalizada. Un motivo importante para ello era lo diferente que era del amor de Dios. En esta vida, uno nunca podía saber cuánto amaba a Dios en relación con lo que otros le amaban; no hasta el Día del Juicio. Por otro lado, el amor no correspondido de una mujer obligaba a los hombre a volverse sobre sí mismos y preguntarse por qué habían fracasado y en qué podían mejorar.[1495]

¿Hemos prestado suficiente atención a los monasterios? Aunque los cimientos del renacimiento monástico se establecieron entre los años 910 y 940, es entre 1050 y 1150 cuando se observa un crecimiento desmesurado del mundo monástico. En Inglaterra, país del que se conocen cifras bastante exactas, el número de monasterios masculinos aumentó desde algo menos de cincuenta en 1066 a cerca de quinientos en 1154 (el año del ascenso al trono de Enrique II); y Christopher Brooke calcula que el número de monjes y monjas se multiplicó por siete u ocho en sólo un centenar de años.[1496] Sólo la orden cisterciense construyó 498 monasterios entre 1098 y 1170.[1497] En Alemania, las cifras de las casas religiosas para mujeres pasó de aproximadamente setenta en el año 900 a

quinientas en 1250.[1498] Este renacimiento tuvo un tremendo impacto en la arquitectura y el arte, en particular en las vidrieras, los libros ilustrados y, por encima de todo, en la escultura y en las actitudes hacia la mujer y el sexo femenino en general. El gran período de construcción de monasterios y, luego, de catedrales (que estudiaremos en los próximos dos capítulos) fomentó un florecimiento de la escultura que, además de producir obras grandiosas en sí mismas, dio origen al interés por la perspectiva, que se convertiría en un elemento fundamental para la modernización del arte.[1499] En los monasterios de los siglos XI y XII fue donde se estableció y desarrolló el culto a la Virgen María. Además de proporcionar un ideal femenino (concebido por hombres), la veneración de la Virgen fue una de las nuevas formas de culto disponibles para los fieles en este período. «Hay abundantes pruebas… de que en los siglos XII y XIII aumentó la exigencia de mayores oportunidades para la mujer en la vida religiosa».[1500] Al igual que los hombres, las mujeres también se volvieron sobre sí mismas.

«El descubrimiento del individuo», sostiene Colin Morris, «fue uno de los desarrollos culturales más importantes ocurridos entre 1050 y 1200».[1501] No obstante, la cuestión es si contribuyó al surgimiento de una concepción del individuo que pueda considerarse característica de Occidente. De lo que al parecer no hay duda es de que fue una causa o un síntoma de un cambio fundamental en el cristianismo, que por sí solo ya había hecho mucho por unificar el continente. Las nuevas órdenes religiosas de la baja Edad Media, los franciscanos más que los benedictinos, hicieron hincapié en la vocación y no tanto en la organización, y la conciencia pasó a ser más importante que la jerarquía. «Si cualquiera de los ministros ordenaba a sus hermanos algo contrario a las reglas o a la conciencia, éstos no estaban obligados a obedecerle».[1502]

John Benton ha afirmado que si los hombre y las mujeres efectivamente se volvieron sobre sí mismos entre 1050 y 1200, debieron de poseer más autoestima que sus predecesores, y que fue este cambio de mentalidad, sumado a un mayor vocabulario (verbal y visual) para pensar el yo, lo que finalmente daría origen a una

mayor confianza de Occidente en sí mismo, a la era de los descubrimientos y al Renacimiento.

Aunque no está demostrado que haya sido por ello, el cambio sí tuvo lugar. Los siglos XI y XII fueron un período bisagra, en los que empezó la gran aceleración europea. Desde entonces, las nuevas ideas surgirían principalmente en lo que en la actualidad denominamos Occidente. Cualquiera que fuera la razón para ello, resulta imposible exagerar la trascendencia de semejante cambio.

Cuarta parte

De Aquino a Jefferson: El ataque a la autoridad, la idea de lo secular y el nacimiento del individualismo moderno

Capítulo 16

«A MITAD DE CAMINO ENTRE DIOS Y EL HOMBRE»: LAS TÉCNICAS PAPALES DE CONTROL DEL PENSAMIENTO

Hacia finales de enero de 1077, en mitad de un crudo invierno, el Sacro Emperador Romano Enrique IV llegó a Canossa, unos treinta y dos kilómetros al sureste de Parma, en el norte de Italia. En esa época, Enrique tenía apenas veintitrés años, era un hombre alto y lleno de energía, de ojos azules y pelo rubio, un típico teutón. Había viajado hasta Canossa para ver al papa, Gregorio VII, «el Julio César del papado», que se alojaba en la fortaleza del lugar. Gregorio, que entonces superaba los cincuenta años, sería luego canonizado, sin embargo, como sostiene el historiador de la Iglesia William Barry, era en realidad «lo que todo el mundo llama un fanático». A principios de ese mismo mes había llegado incluso a excomulgar al emperador, aparentemente por haberse atrevido a nombrar obispos en Alemania y no haber emprendido acciones de ningún tipo para erradicar la extendida práctica de la simonía, la compra de cargos, o la práctica igualmente común de permitir que el clero, obispos incluidos, contrajeran matrimonio.[1503]

El 25 de enero, se permitió a Enrique acceder al recinto del castillo. Allí, según la leyenda, el emperador tuvo que esperar durante tres días antes de que Gregorio accediera a verle y concederle la absolución, descalzo, vestido sólo con una larga camisa, ayunando en medio del frío y la nieve. Esta humillación pública fue un espectacular punto de inflexión en una disputa que llevaba años cocinándose y que se prolongaría durante dos siglos más.

A finales del año anterior, en una obra redactada para su propio uso y conocida como *Dictatus papae* (Dictámenes del papa), Gregorio había proclamado que «la Iglesia Romana no ha errado

nunca y no errará por toda la eternidad» y sostenido que el papa mismo «no puede ser juzgado por nadie» y que «toda sentencia dictada por él no puede ser revocada por ningún otro». En este mismo documento Gregorio consideraba además que el papa «puede liberar a los súbditos de sus votos de fidelidad hacia hombres malvados», y que «únicamente del papa todos los príncipes besarán los pies», que al papa «le está permitido deponer a los emperadores» y que «sólo él puede usar la insignia imperial».[1504]

Esta gran disputa, que sería conocida como la Querella de las Investiduras, fue un prolongado conflicto entre la Iglesia y las autoridades seculares por el control de los cargos eclesiásticos, y Gregorio no fue más que el primero de una larga sucesión de papas que siguieron su ejemplo.[1505] El proceso que había iniciado culminó en 1122 con el Concordato de Worms (durante el reinado del papa francés Calixto II, 1119-1124), por el que el emperador renunciaba a la investidura espiritual y garantizaba la libertad de las elecciones eclesiásticas. Para los historiadores, la querella o guerra de las investiduras formó parte de un movimiento mucho más amplio al que denominan, de manera muy apropiada, la revolución papal.[1506] Su consecuencia más inmediata fue que liberó al clero del dominio de los emperadores, los reyes y la nobleza feudal. Teniendo el control sobre sus propios clérigos, el papado no tardó en convertirse en lo que un estudioso describió como una «impresionante fuente de poder, burocrática y centralizada», una institución que concentraba una de las herramientas más formidables de la Edad Media, la alfabetización.[1507] El papado alcanzó el pináculo de su poderío más de un siglo después, durante el pontificado de Inocencio III (1198-1216), acaso el más poderoso de los papas medievales y quizá de todos los papas en general, quien proclamó con franqueza que «así como Dios, el creador del universo, ha puesto en el firmamento celeste dos grandes luceros, el grande para el dominio del día y el pequeño para el dominio de la noche [Génesis 1,15-16], así Él ha establecido dos dignidades en el firmamento de la iglesia universal… el grande para gobernar el día, esto es, las almas, y el pequeño para gobernar la noche, esto es, los cuerpos. Estas dignidades son la autoridad

papal y el poder real. Y de la misma forma en que la luna recibe su luz del sol, y es inferior a éste en cualidad, cantidad, posición y efecto, así el poder real recibe el esplendor de su dignidad de la autoridad papal».[1508]

Éstas eran palabras incendiarias, pero, evidentemente, no fueron las únicas. Entre 1076 y 1302 aparecieron otras dos bulas papales en las que se declaraba la superioridad del papado y se excomulgó o se amenazó con excomulgar a cuatro reyes más. La bula de 1302 *Unam sanctam* es considerada en general como el *nec plus ultra* de las reivindicaciones del papado medieval y, desde luego, la intención del papa de la época, Bonifacio VIII, era que fuera una afirmación de su ininterrumpida supremacía.[1509] La bula no contenía ninguna referencia específica al hombre que la había motivado, Felipe IV, rey de Francia, que había prohibido la exportación de monedas de su país (lo que había privado al papado de importantes ingresos). Aunque estos dos personajes hubieran podido llegar a un acuerdo, Bonifacio insistió en la completa sumisión del monarca, algo con lo que sólo consiguió indignar a Felipe, que promulgó su propia lista de acusaciones contra él, entre ellas la de herejía. El pontífice respondió con una nueva bula en la que liberaba a los súbditos del rey francés de sus juramentos de fidelidad, una afrenta demasiado grande para un grupo de partidarios leales a Felipe, que irrumpieron en la residencia del papa en Anagni, a unos ochenta kilómetros al sureste de Roma, y le capturaron. Bonifacio no tardó en ser liberado, pero murió un mes más tarde debido a la conmoción. Después de ello se eligió con rapidez a un sucesor, sin embargo, éste sólo reinó durante nueve meses y a continuación los cardenales estuvieron discutiendo durante más de dos años antes de escoger al arzobispo de Burdeos, quien se rodeó de cardenales franceses y se estableció en Aviñón, que se convertiría en sede del gobierno papal durante más de seis décadas
(1309-1378).
[1510] Estos acontecimientos sacudieron a Europa y supusieron un giro radical en el destino del papado, que nunca volvería a disfrutar de la supremacía que había poseído entre *Dictatus papae* y *Unam sanctam*.

Este período de supremacía papal, al que también se ha

denominado monarquía papal, entre las bulas de 1075 y 1302, fue uno de los más extraordinarios de toda la historia. Abarca tres batallas desarrolladas de manera simultánea a lo largo de la baja Edad Media, tres ideas en competencia que, pese a estar entrelazadas por razones de cronología y localización (e interés público), eran bastante distintas en términos conceptuales. En primer lugar, tenemos el enfrentamiento entre los papas y los reyes por determinar quién tenía la primacía. Un conflicto que a su vez repercutía en las discusiones sobre la naturaleza de la autoridad divina y el lugar de los reyes en esa jerarquía. En el capítulo anterior, y el capítulo 11, la distinción se establecía entre la Iglesia oriental, en la que el rey derivaba su autoridad directamente de Jesús de quien era representante en la tierra, y la Iglesia occidental, en la que los papas, recurriendo a la sucesión apostólica de san Pedro, otorgaban autoridad a los reyes. En Occidente, como veremos, el crecimiento de las ciudades y del comercio, y la independencia cada vez mayor de la clase mercantil asociada a este desarrollo, hizo que la autoridad real fuera cuestionada más y más; a diferencia de los siervos y los caballeros, los comerciantes no podían ser fácilmente inducidos a hacer la guerra en nombre del rey y los parlamentos y estados evolucionaron para dar voz a las nuevas clases y sus intereses; si el papa tenía más poder que el rey, como en ocasiones parecía, y si los reyes no eran la autoridad suprema, entonces éstos debían estar sujetos a la ley. Este fue un cambio de proporciones tan gigantescas que su descripción y discusión comienza a continuación, en este capítulo, y prosigue en el capítulo 24.

La tercera idea que debemos considerar es la que esbozamos en el capítulo anterior (el capítulo bisagra), a saber, el nuevo entendimiento de la fe como algo *interior*, algo que se encuentra dentro de la persona, un aspecto de la nueva individualidad. En cierto sentido, ésta es la cuestión más interesante de todas. Aunque la idea de una fe interior resulte bastante coherente en términos teológicos, y aunque probablemente se adecue mejor a las enseñanzas de Jesucristo tal y como éstas se manifiestan en las Escrituras, desde el punto de vista de la Iglesia como organización constituía en realidad una fuerza corrosiva que debilitaba su poder. Una fe privada estaba fuera del alcance de sacerdotes y obispos;

peor aún, una fe privada podía escapar de la ortodoxia e incluso incurrir en la herejía. Lo que vincula estas tres cuestiones y los demás asuntos discutidos en el resto de este capítulo (aunque, una vez más, no debemos convertir esta unidad en más de lo que es) es la autoridad intelectual (y por tanto política). Si los reyes y papas aseguraban que su poder y posición contaban con la sanción divina y, sin embargo, discutían entre sí públicamente de forma tan implacable, si la fe individual era el verdadero camino para la salvación, ¿no era ésta una nueva situación, un nuevo obstáculo tanto en términos teológicos como políticos? Acaso era el momento de que la nueva individualidad y la nueva libertad consideraran la posibilidad de un mundo secular.

Esto es importante porque nos ayuda a explicar varias paradojas del período, algo que es fundamental que entendamos si queremos comprender la baja Edad Media. El breve análisis que hemos esbozado nos permite explicar, por ejemplo, por qué dos papas tan fuertes como Gregorio VII e Inocencio III surgieron cuando el papado se estaba en realidad *debilitando*; explica por qué, como veremos, el Colegio Cardenalicio y la Curia fueron creados en esta época: ambos fueron intentos de fortalecer la naturaleza corporativa de la Iglesia en un momento de inherente debilidad debido al nuevo clima psicológico y teológico. Además, contribuye a explicar, en particular, la historia de Inglaterra, Francia e Italia. Hubo intentos de reafirmar la autoridad real, con frecuencia mediante recursos «religiosos»: la canonización de Luis IX y las tentativas de los Capetos y los Plantagenet por revestir la monarquía de atributos sagrados a través de ardides como el «toque real», el cual, se decía, curaba la escrófula. Pero ésta fue la época en que, tras la revolución comercial, los parlamentos empezaron a afirmarse en Inglaterra y Francia, mientras que en Italia, un país de ciudades-estado, la idea de la municipalidad se desarrolló como una autoridad totalmente separada.

Cada una de estas cuestiones es un gran tema de investigación en la historia de la ideas. Se relacionan de forma íntima con el nacimiento del mundo moderno y con qué es exactamente lo que entendemos por tal. El Renacimiento, como veremos, ya no es considerado por los historiadores profesionales como el punto de partida de la modernidad. En lugar de ello, hay quienes consideran

que —para la Iglesia, el comercio, la política y el estudio— el período comprendido entre 1050 y 1250 podría ser, como sostiene R. S. W.
Southern, la época más importante de la historia occidental aparte de la enmarcada entre 1750 y 1950. El cambiante destino del papado estaba estrechamente ligado a ello.

Empecemos nuestra detallada exposición volviendo sobre las ideas medievales a propósito de la monarquía. En Occidente, la monarquía había surgido en dos configuraciones diferentes. En la parte oriental del imperio romano, las tradiciones helenísticas y orientales dieron origen a una concepción del emperador como «el que ha de venir» de la profecía cristiana, representante de Dios en la tierra. Al invocar el nombre de Dios, el rey podía garantizar la prosperidad de su pueblo y asegurarse la victoria en la guerra. Esta misma idea fue también adoptada en Rusia.[1511]

Por otro lado, en la parte occidental del imperio romano, la idea de monarquía adquirió su particular carácter de las tradiciones de las tribus germánicas y del papel desempeñado por la Iglesia católica, cada vez más influyente. La palabra germánica para rey, nos informa Reinhard Bendix, deriva de la palabra para pariente. Las antiguas creencias sobrenaturales de los paganos de Europa septentrional atribuían un poder carismático no a determinados individuos sino a clanes enteros (una idea que, siglos más tarde, Adolf Hitler consideraría muy atractiva). El gobernante o rey germano no poseía, por tanto, un vínculo especial con los dioses, o al menos no más que cualquier otro de los miembros del clan, pero, en cambio, se le consideraba, en general, un líder militar superior. Su éxito reflejaba las cualidades sobrenaturales de todo su pueblo no sólo las suyas.

Los cristianos, por su parte, habían heredado a través de Roma y de las tradiciones judeo-babilonio-griegas la idea de sacerdotes-gobernantes separados de los líderes militares pero por lo menos al mismo nivel que ellos. Además, a medida que la Iglesia se fue desarrollando, el clero consiguió cada vez mayores exenciones que lo liberaban del pago de diversos impuestos y otra clase de obligaciones. La ley canónica había crecido en importancia, de tal

manera que las sentencias judiciales pronunciadas por los obispos empezaron a ser consideradas «como juicios de Cristo mismo».[1512] Esto vino a ser reforzado por el hecho de que, en la alta Edad Media, la autoridad de los obispos tendió a tomar el lugar del gobierno secular, entre otras razones porque, con frecuencia, la Iglesia atrajo a hombres mucho más capaces que los restos de la administración imperial.

Todo esto condujo a una importante distinción entre Oriente y Occidente. Un mosaico del siglo VIII de la iglesia de San Juan de Letrán, en Roma, muestra a san Pedro otorgando autoridad espiritual al papa León III y poder temporal a Carlomagno. En realidad, el catolicismo deriva su autoridad del apóstol y no directamente de Cristo, como ocurre en la tradición ortodoxa griega. Según la creencia en la sucesión apostólica del papado, san Pedro elevaba al papa espiritual por encima del rey temporal.[1513] Posteriores imágenes nos muestran a san Pedro entregando las llaves del cielo al papa mientras que el rey se limita a mirarlos. De acuerdo con san Ambrosio, obispo de Milán, «el emperador es dentro de la Iglesia, no por encima de ella».[1514] En Oriente, en cambio, los emperadores bizantinos dominaban a la Iglesia porque habían logrado derrotar a los invasores germánicos y, en términos políticos, tenían control absoluto. El papa Gregorio I (590-603) se dirigía al gobernante de Constantinopla como «señor emperador», pero a los reyes de Europa occidental y septentrional los trataba como «queridos hijos». En 751-752, Pipino, el regente carolingio, fue elegido rey por una asamblea de nobles, de inmediato, sin embargo, fue *ungido* por el obispo Bonifacio: el mismo procedimiento que se empleaba para el nombramiento de los obispos. «La Iglesia occidental había asumido la función de consagrar, y por tanto autenticar, la sucesión real en contraste con la Iglesia oriental, que mediante la coronación del emperador simboliza el origen divino de su autoridad. La Iglesia occidental colocaba al rey bajo la ley de Dios tal y como la interpretaba el papa; la Iglesia oriental aceptaba al emperador como representante de Cristo en la tierra». En Oriente el emperador era lo que nosotros llamaríamos la cabeza de la Iglesia; en Occidente, la

posición de los reyes y del Sacro Emperador Romano era mucho más ambigua.[1515]

Como consecuencia de ello el equilibrio de poder entre el papa y los reyes y emperadores osciló a lo largo de toda la Edad Media. Carlomagno, establecido en Aquisgrán, tomó el título «por la gracia de Dios», algo que normalmente confería el papa, pero esto no fue suficiente: en la corte se le trataba en términos bíblicos como «rey David». En otras palabras, Carlomagno se veía a sí mismo como dotado de atributos divinos, independientemente de lo que la Iglesia católica en Roma pudiera decir.[1516] Después de su muerte, sin embargo, sus hijos nunca llegaron a disfrutar de un poder similar y permitieron que se les ungiera en sus coronaciones. Aunque en cierto sentido esto proporcionaba alguna ventaja al papado, la desaparición de Carlomagno supuso también que el papa, habiendo perdido un poderoso aliado, estaba una vez más a merced de la nobleza romana, famosa por su indisciplina. Los reyes franceses, como veremos, estaban igualmente indispuestos contra el papa, y no sólo durante el «cautiverio» de Aviñón. Fue este particular conjunto de circunstancias lo que permitió el florecimiento del poder local de los obispos y fueron sus distintas idiosincrasias, su disipación y sus excesos lo que haría necesaria una gran reforma de la Iglesia.

Un factor adicional que contribuye a complicar la situación es que la Iglesia misma había estado desde un principio ampliando su poder secular. Gracias a los legados, la Iglesia había adquirido cada vez más tierra, por entonces la principal forma de riqueza. Con miras a mantener el respaldo del clero, los reyes se convirtieron en patrocinadores, por ejemplo, a través de la donación de monasterios, lo que no sólo enriqueció a la Iglesia sino que también proporcionó al personal eclesiástico mayor control sobre las mentes de las personas. «Sólo si los reyes recorrían el camino de los justos, tal y como la Iglesia definía ese camino, podían obtener la felicidad, buenas cosechas y la victoria sobre sus enemigos».[1517] En tales circunstancias, el surgimiento de un conflicto como el de la Querella de las Investiduras era sólo cuestión de tiempo.

Antes de volver sobre ello, sin embargo, hay otra idea medieval que

debemos considerar: el feudalismo. «Feudalismo» no es una palabra feudal. Fue inventada en el siglo XVII, popularizada por Montesquieu y adoptada, entre otros, por Karl Marx.[1518] Las palabras que realmente se usaron en la época para describir la jerarquía feudal eran «vasallaje» y «señorío». El feudalismo, de hecho, fue una forma específica de gobierno descentralizado predominante en Europa occidental y septentrional desde el siglo IX hasta el XIII. Su característica básica era el señorío: el poder político, económico y militar concentrado en las manos de una nobleza hereditaria. Pero además del vasallaje o el señorío, había otros dos principios fundamentales: un elemento de propiedad (el *feudo*) y la descentralización del gobierno y la ley.

Según el historiador Norman Cantor, el embrión del feudalismo fue el *comitatus* o *gefolge*, la partida de guerra germánica, basada en la lealtad de los guerreros a su líder a cambio de protección. El término «vasallo» proviene de una palabra celta que significa «muchacho» y, para empezar, es claro que estos grupos de «guerreros» no eran con frecuencia más que pandillas de muchachos. (En este sentido, eran muy diferentes de las posteriores ideas sobre los «caballeros» y la «caballería»). En un principio, los vasallos no tenían ninguna relación con la tenencia de la tierra, vivían en cabañas proporcionadas por su señor, que además los vestía y alimentaba. Lo que vino a cambiar todo esto fue la llegada de una firme revolución de la tecnología militar. En primer lugar, la invención del estribo, en China, y su introducción en Europa cambiaron por completo la relación entre la caballería y la infantería. El estribo permitía a los jinetes concentrar la fuerza producto del peso y la velocidad en el punto de impacto, esto es, en la punta de su lanza, lo que aumentaba de forma radical su ventaja.[1519] Pero este cambio trajo consigo varios problemas. La armadura del caballero, su espada y espuelas, así como el bocado y las bridas para sus caballos, le resultaban muy costosos. Por otro lado, los caballos de guerra eran muy caros y los caballeros necesitaban al menos dos para combatir de forma apropiada; además, estas bestias también tenían que estar equipadas con sus propias armaduras. Asimismo, el caballero requería de varios caballos de carga para transportar el equipo hasta el lugar de la batalla. Los señores que querían que estos *chevaliers* o *cniht* (caballeros) pelearan para ellos

descubrieron pronto que era conveniente otorgarles (*enfeoff*) propiedades señoriales que les permitieran reunir los ingresos necesarios para cumplir con sus obligaciones en la batalla. Eso motivó un ansia de tierra en los caballeros que contribuyó a la formación de Europa. Sin embargo, uno de los efectos de esta situación fue que el gobierno y la autoridad legal, o al menos parte de ambos, pasaba del rey a sus vasallos feudales, quienes se adjudicaron el derecho de recaudar impuestos y de crear tribunales, en los que escuchaban peticiones y administraban su propia justicia, por lo general burda (y en ocasiones demasiado burda). Este sistema funcionó sólo hasta cierto punto. Hizo que el campo —en Francia e Inglaterra en particular— quedara convertido en un mosaico, dividido en territorios sometidos a diferentes gravámenes, jurisdicciones y lealtades que en ocasiones se solapaban entre sí. En este sistema, en realidad, el rey era poco más que el primero entre iguales.

Inicialmente, la Iglesia se había mostrado hostil a esta nueva situación, pero los obispos —que, como hemos visto, disfrutaban de su recién adquirida independencia— no tardaron en descubrir que podían adaptarse al nuevo sistema y convertirse en vasallos y señores por derecho propio y participar por completo en la sociedad feudal, excepto por el hecho de que no combatían en la guerra. El sistema jerárquico de lealtades entrelazadas, se decía, abarcaba ahora a toda la sociedad y se extendía «a las regiones celestiales». [1520]

Estudios recientes han modificado este cuadro tradicional en aspectos importantes. Como hemos señalado antes, el concepto mismo de «feudalismo», tal y como se lo entiende habitualmente, ha sido cuestionado, y en particular el lugar central del señor y el caballero en éste. Lo que hoy se considera más significativo es la situación de los siervos en general, muchos de los cuales, se cree, poseían tierras y, por tanto, eran en este sentido libres. Otro factor es que, al menos de forma ocasional, los obispos sí libraron guerras: en 1381 un levantamiento campesino en East Anglia fue sofocado militarmente por el obispo Despenser. El hecho de que una buena proporción de campesinos poseyera tierras (en ciertas áreas hasta un 40 por 100) pone en primer plano la red de lealtades que los unía a señores y

caballeros. Cuando a esto se suma el creciente número de quienes formaban la clase mercantil, entonces en ascenso, el feudalismo aparece como un reflejo de la *debilidad* de la monarquía. Y lo que sucedió en la baja Edad Media fue que un papado debilitado se enfrentó a reyes que también eran cada vez más débiles. Al final (después de un largo tiempo) el papado perdió, mientras que los reyes, acaso por ser muchos más, consiguieron reaccionar con mayor flexibilidad a los cambios que estaban teniendo lugar y, fuera de Italia, consolidaron su posición. Quizá lo que ocurrió fue que los papas libraron demasiadas batallas en demasiados frentes, pero ello también era un signo de debilidad.

A pesar de la implicación de los obispos en la sociedad feudal, el poder volvió a los reyes en Alemania, en especial durante el reinado de Otón I el Grande
(936-973).
Otón se empeñó en que el arzobispo de Maguncia le coronara y utilizó con eficacia el sólido poder de la Iglesia para hacerse con la supremacía sobre los demás vasallos y duques. Al mismo tiempo, declaró su autoridad sobre los obispos, gracias a las leyes de propiedad alemanas, según las cuales los monasterios ubicados en tierras del monarca pertenecían en realidad a la familia real y no a la Iglesia. Como consecuencia de ello, el rey tenía, dentro de sus tierras, un mayor control sobre la elección de las principales figuras del clero del que tenían los reyes en el resto del continente. Por esta razón, la Querella de las Investiduras emergió, precisamente, en Alemania.

Había otro factor detrás del conflicto. Aparte del papado, Europa occidental contaba en los siglos X y XI con otra fuerza espiritual semiindependiente y ésta era también un elemento unificador: la orden benedictina. Y dentro de ella, el suceso de mayor impacto fue el surgimiento de Cluny, en el sur de Borgoña. «El programa cluniacense se convirtió en la expresión intelectual del orden mundial imperante».[1521] El monasterio de Cluny era el más grande y mejor dotado de toda Europa, y la influencia de la vida religiosa cultivada allí fue inmensa.

La orden original había sido reformada en el año 817 por san

Benito de Aniano, a quien Luis el Piadoso había encomendado aportar estabilidad a la vida monástica. El cambio crucial que había tenido lugar en los siglos siguientes es que los benedictinos dejaron de mantenerse a través de su propio trabajo físico.[1522] Los monjes pasaron a actuar principalmente como intermediarios que intercedían ante Dios mediante una elaborada liturgia, algo que completaban con tareas educativas y diversas funciones políticas y económicas, con lo que su trabajo pastoral mejoró, una labor que tuvo como consecuencia el fortalecimiento de la vida parroquial. Para los benedictinos, al menos, éste era un nuevo papel, que se vio reforzado por la estructura «feudal» (o, al menos, jerárquica) de la orden. Al mismo tiempo que se hacía famosa por la belleza de sus servicios litúrgicos, Cluny logró, gracias a una serie de abades inteligentes y longevos —en particular Odilón (fallecido en 1049) y Hugo el Grande (fallecido en 1119)—, establecer una red de casas a lo largo de Europa septentrional (Alemania, Normandía, Inglaterra) que aceptaron el dominio cluniacense de igual forma que, en su sistema, los vasallos aceptaban la dirección de sus superiores inmediatos.

El desarrollo de esta idea de los monjes como intercesores tuvo importantes consecuencias. Monarcas y nobles se apresuraron a apoyar a los monasterios cluniacenses, ansiosos de ser mencionados en sus oraciones. Los nobles empezaron a retirarse a los monasterios para morir, en la creencia de que allí estaban más cerca del cielo. La intercesión monástica propició una avalancha de construcción de iglesias y aumentó la veneración del clero. Con todo, el efecto más directo de Cluny sobre la historia fue resultado de su expansión en Alemania en la época de Enrique III
(1039-1056).
Enrique había contraído matrimonio con la hija del duque de Aquitania, la casa fundadora de Cluny, tenía ideas bastante amplias sobre la monarquía teocrática y consideraba que el monasterio era esencial para sus objetivos. Su deseo era completar la cristianización de Europa, pero para ello antes debía resolver algunas cuestiones. Enrique creía, o decidió creer, que en el momento de su coronación había recibido los sacramentos de su cargo y que ello le proporcionaba autoridad espiritual para consagrar obispos y ordenar los asuntos de la Iglesia. Además,

pensaba que era necesario reformar el papado, que por lo menos durante un siglo se había mostrado demasiado débil. En 1045, por ejemplo, había tres papas rivales en Roma y, en parte como consecuencia de ello, Enrique convocó un sínodo ese mismo año para iniciar la reforma. Tres alemanes fueron nombrados papas en rápida sucesión, y el último de ellos, León IX (1049-1054), era pariente de Enrique. Este patrón no tardó en parecer excesivo a ojos de otros clérigos, lo que condujo a la llamada reforma gregoriana de la Iglesia. Lo que a su vez precipitó la controversia de las investiduras.

La reforma gregoriana es el nombre que los historiadores dan a un período, 1050-1130, en el que cuatro papas se esforzaron por modificar tanto la forma del culto —se trató de la mayor agitación vivida por la Iglesia desde la época de san Agustín— como el estatus del papado, que había estado languideciendo durante siglos, arrinconado a nivel local por las reivindicaciones rivales de las familias nobles romanas y, a nivel internacional, por los distintos reyes europeos, como hemos visto. Este objetivo conjunto ha sido descrito como nada más y nada menos que una revolución mundial, «la primera de la historia occidental».[1523] Como resultado, la Iglesia logró liberarse en buena medida del control secular, el nivel intelectual y moral del clero mejoró sustancialmente y la Iglesia se convirtió en un superestado, gobernado desde Roma a través de la administración papal, la Curia.

No obstante, las reformas gregorianas también están vinculadas a un cambio todavía más fundamental en el sentimiento religioso del siglo XI: el crecimiento de la piedad laica. Esto fue parcialmente consecuencia de una reacción al movimiento cluniacense. Gracias a la difusión de la orden por Europa, la devoción hacia el dogma y el gusto por los rituales elaborados («una liturgia implacable») se convirtieron en actitudes casi tan habituales entre la gente común y corriente como entre los monjes y sacerdotes. Sin embargo, aunque la propia imagen de los cluniacenses como intercesores satisfacía las necesidades de muchos, también entraba en conflicto con la nueva interiorización de la fe, donde los intercesores no eran considerados

necesarios y tampoco deseables. Peor aún, la interiorización de la fe estaba llevando a alguna gente por caminos inusuales y poco ortodoxos y propiciaba así un resurgimiento de la herejía. De esta forma, dos sucesos contradictorios estaban teniendo lugar al mismo tiempo: mientras el culto se estaba centralizando de manera elaborada alrededor de la idea de los clérigos como intercesores, proliferaban las creencias privadas, buena parte de las cuales podían caracterizarse como heréticas. Éste fue el trasfondo intelectual y emocional en el que surgió una nueva actitud hacia la vida monástica en el siglo XI: una reacción contra Cluny que implicó un retorno al ascetismo y eremitismo y que, al poco tiempo, condujo a la aparición de los movimientos cisterciense y franciscano.

La idea que animaba la reforma cisterciense era reestablecer la práctica benedictina original. El fundador de ésta, Roberto de Molesmes (*c.* 1027-1110), se oponía a la complejidad del arte, la arquitectura y, especialmente, la liturgia cluniacense, la cual, pensaba, «había llevado el embellecimiento a un punto de no retorno», que en vez de elevar el culto le restaba valor.[1524] En su lugar, Roberto proponía un estilo de vida austero, de trabajo duro, vestiduras sencillas y dieta vegetariana. Situó sus abadías cistercienses en la remota periferia de la civilización, lejos de las tentaciones del mundo. Los edificios mismos eran construcciones modestas y simples, cuyo atractivo estético residía en la línea y la forma y no ya en la decoración. Cierto azar afortunado contribuyó al desarrollo de estas instituciones, pues un efecto de la remota ubicación de las abadías cistercienses fue que se vieron involucradas en el renacimiento agrícola que tuvo lugar en esta época, y muchas de ellas se convirtieron en modelos de administración eficaz de la tierra, algo que aumentó su importancia e influencia. Esa influencia, sin embargo, no era simplemente organizativa: los cistercienses también se convirtieron en líderes espirituales. Una razón para ello fue la obra de Bernardo de Claraval. Hijo de un noble borgoñón, Bernardo descubrió su vocación a la edad de veintidós años. Gran conocedor de los clásicos, desarrolló un estilo de expresión escrita y oral melifluo, que le ayudó a servir a diversos papas y a más de un

rey. Fue uno de los que promovieron los consejos eclesiásticos como formas de prevenir las desviaciones heréticas y se convirtió en un ardiente defensor de las cruzadas, una decisión que lo alejó bastante del ideal benedictino original del monje como hombre de paz. Por otro lado, Bernardo promovió la devoción a la Virgen María.

El culto de la Virgen fue uno de los ejemplos más significativos de piedad popular del siglo XII. Una contribución de Bernardo fue la idea de concebir a María, en cierto sentido, como símbolo del amor divino, «madre de misericordia», cuya intercesión hacía posible la salvación para todos. La Virgen era, según Bernardo, «la flor sobre la que descansa el Espíritu Santo». María no había sido una figura importante en la iglesia primitiva, pero gracias a este monje se convirtió en una valiosa contribución a la teología cristiana, que junto al Hijo y al Espíritu Santo ayudaba a la gente de la época a acercarse a Dios.[1525] Bernardo no estaba de acuerdo con algunos de sus contemporáneos en que la Virgen estuviera exenta de pecado original. Su argumento era que María era importante por su humildad, su voluntad de servir como vehículo para la venida de Cristo a la tierra. Siguiendo a Benito, Bernardo sostuvo que la humildad era la reina de las virtudes y que había sido ella la que había impulsado a María a aceptar el plan de Dios sin restricciones. «A través suyo, Dios, quien hubiera podido redimirnos cómo quisiera, nos enseña el valor de que colaboremos voluntariamente con la gracia divina».[1526] De hecho, la mariolatría implicaba mucho más que eso. Como ha señalado Marina Warner, «comparar a las mujeres humanas con la sublime perfección de la Virgen permitía desprestigiar el amor terreno, y así los ojos de los hombres se volvieron una vez más hacia el cielo».[1527] La nueva concepción de la Sagrada Familia, implícita en el culto a la Virgen, diferencia el cristianismo posterior al año mil de formas anteriores de la fe. En su intento de aumentar la piedad popular, la Iglesia estaba ahora más interesada en *este* mundo.[1528]

Los frailes, que emergieron en el siglo XIII, vinieron a llenar un espacio no ocupado por los sacerdotes y monjes. Los fundadores de las órdenes mendicantes, Francisco de Asís (1182-1226) y Domingo de Guzmán (*c.* 1170-1234),

llegaron a la conclusión de que la Iglesia de su tiempo necesitaba clérigos libres, capaces de lanzarse a la calle para predicar, confesar y ayudar a las personas en los lugares en que vivían sus vidas. Su misma libertad hizo que los frailes fueran muy organizados y de mentalidad abierta: adaptaron sus órdenes para admitir mujeres y lo que denominaron «terciarios», laicos ligados a su espiritualidad.

El particular carácter de los franciscanos procede de su fundador. Francisco era hijo de un rico mercader de telas. Tuvo una infancia sin problemas y era conocido por su gentileza y alegría.[1529] Con él, escribió Dante, «le nació un sol al mundo». Le encantaba la literatura francesa, en especial la poesía lírica, y de hecho «Francesco» («el francés») fue el apodo que recibió por sus gustos literarios. Su conversión (si ésta es la palabra apropiada) ocurrió en dos etapas. Tras ser capturado durante una escaramuza entre la gente de Asís y la de Perusa, Francisco contrajo una fiebre y entonces sus pensamientos se dirigieron a Dios. Más tarde, después de haber sido liberado, se encontró con un leproso en un camino. En aquella época, se temía enormemente a los leprosos, a quienes se exigía llevar campanas y hacerlas sonar cuando se acercara una persona sana. En lugar de mantenerse lejos del enfermo, Francisco lo abrazó. Sin embargo, cuando se volvió para mirarlo, éste se había esfumado y el joven quedó convencido de que había sido Cristo quien se le había presentado para convertir el asco en amor fraterno. Conmovido en extremo por esta experiencia, Francisco empleó la fortuna de su familia para reconstruir una iglesia en ruinas. Sin embargo, su padre lo llevó ante el obispo de Asís, delante del cual y de la multitud allí reunida, el joven dio la espalda a la riqueza familiar y abrazó una vida de pobreza. Una historia que en algunos aspectos nos recuerda a la de Buda.

No todas las conversiones son tan fructíferas, pero el carisma de Francisco es legendario. Aunque todos coinciden en que era un excelente predicador, Francisco pensaba que un líder religioso enseñaba más y mejor a través de su propio ejemplo moral. Gracias a su especial personalidad, incluso el hecho de que predicara a los animales no fue visto como una aberración mental sino como algo digno de ser adorado. Por influencia suya los franciscanos veneraron al Niño Jesús y fue en esta época cuando se introdujo la costumbre de los belenes. Francisco tuvo varias otras experiencias

místicas, entre ellas una ocasión en que los pájaros revolotearon cantando a su alrededor y otra en la que recibió los «estigmas», las heridas del Cristo crucificado. Estos distintos episodios hicieron que Francisco fuera canonizado dos años después de su muerte, una verdadera marca mundial. El principal logro de los franciscanos a partir del ejemplo de su fundador fue establecer que el propósito de la teología era «mover a los corazones y no simplemente informar y convencer al intelecto».[1530] Ésta fue otra característica del movimiento hacia una fe interior.

Sin embargo quizá nos estamos adelantando. Las nuevas órdenes religiosas fueron una respuesta a los cambios en la piedad laica, pero no fueron la única. La meta fundamental de la reforma gregoriana era establecer un sistema mundial, la *Christianitas*, como el mismo Gregorio la llamaba.[1531] Hubo tres papas y un puñado de cardenales que intentaron llevar a cabo esta ambiciosa reforma. (A propósito: el término «cardenal» viene de la palabra latina para bisagra, el crucial dispositivo que permite abrir y cerrar las puertas).[1532]

El primero de los tres reformadores fue Pedro Damián, que inició un gran debate sobre la naturaleza de la sociedad cristiana. De origen humilde y huérfano, Pedro fue adoptado por un sacerdote, por lo que recibió una buena educación. En su momento, era uno de los que pensaba que la vida cluniacense era demasiado mundana. Una de sus principales preocupaciones sobre la Iglesia era el hecho de que muchos miembros del clero estaban casados o tenían hijos fuera del matrimonio. Damián escribió todo un libro para denunciar estos escándalos y defender con fuerza el celibato eclesiástico. En Bizancio se permitía contraer matrimonio a los sacerdotes ordinarios, pero se suponía que los obispos debían ser célibes. (Cuando un sacerdote era promovido a obispo, se esperaba que su esposa hiciera algo «decente» e ingresara en un convento). No obstante, Damián no se sentía a gusto con esto, pues consideraba que sólo siendo completamente célibes los clérigos estarían en condiciones de entregarse de forma exclusiva al servicio de la Iglesia, en lugar de utilizar sus cargos para conseguir propiedades y empleos para su prole, una práctica que minaba la reputación del clero. (Al parecer los laicos comunes y corrientes estaban algo preocupados por las concubinas de sus guías

espirituales. La exigencia del celibato sacerdotal surgió en lo más alto de la jerarquía y entre sus objetivos estaba el de separar aún más al clero del laicado).

Damián fue también el primero en tomar las riendas de las nuevas formas de piedad que se estaban formando en la Iglesia católica, algo que ya hemos mencionado en este capítulo y en el anterior. Se trataba de un cambio en la relación entre Dios y la humanidad. El celoso Dios original del Antiguo Testamento que había dominado la alta Edad Media estaba empezando a ser reemplazado por el Hijo mucho más afectuoso descrito en el Nuevo Testamento, el Dios que había sufrido por los pecados de la humanidad y cuya «afligida madre» cada vez se invocaba con mayor frecuencia. En consonancia con esto, como también hemos señalado, el culto era cada vez menos una cuestión de oraciones e himnos litúrgicos formales, como sucedía en las celebraciones cluniacenses, y más una experiencia personal e interior. En cierto sentido, esto era enriquecedor; sin embargo, también conduciría a resultados menos afortunados. El intenso acercamiento de Damián a la piedad interior contribuyó a liberar una feroz religiosidad en muchos de sus contemporáneos, una emoción incontrolable que impulsaba al fanatismo. Como veremos, sería este celo el que llevaría a las cruzadas, a la herejía, al antisemitismo y a la inquisición.[1533]

El segundo de los tres artífices de la reforma gregoriana fue el cardenal Humberto de Silva Cándida. Originario de Lorena, Humberto había sido monje en Cluny, donde se había opuesto a la agotadora y complicada liturgia de la orden, la cual, consideraba, traicionaba los ideales de su fundador. Siendo un clérigo culto e inteligente que conocía bien el griego, el cardenal fue enviado a Constantinopla como embajador del papa; el nombramiento, sin embargo, resultó un fracaso, pues no se trataba en absoluto de un hombre con dotes diplomáticas. El legado pontificio terminó su visita en 1054 excomulgando al patriarca en el Bósforo, con lo que se reconocía formalmente un cisma que había estado fermentándose durante siglos (y que, en cierto sentido, continúa sin resolverse). De regreso a Roma, Humberto se convirtió en uno de los principales ideólogos del cambio radical. En 1059 publicó dos obras destinadas a ser el verdadero inicio de todo lo que vendría después. La primera

era un decreto de elección papal, un ambicioso trabajo que establecía un nuevo modo de elegir al pontífice, un proceso del que —a diferencia de lo que había ocurrido hasta entonces— quedaban excluidos tanto el emperador alemán como el pueblo de Roma. En lugar de ellos, la elección quedaría totalmente en manos de un colegio de cardenales (de cerca de una docena en un primer momento) creado para este fin. Es imposible exagerar la importancia de este cambio: sólo una generación antes, el emperador alemán había sido quien llevaba la voz cantante en las elecciones papales. Sin embargo, para entonces el emperador, Enrique IV, era todavía menor de edad y Humberto estimó que una oportunidad semejante nunca volvería a presentarse. El otro libro del cardenal se titulaba en realidad *Tres libros contra los simoníacos* y era un tratado antialemán que, como sostiene Norman Cantor, constituía un ataque contra todo «el equilibrio medieval entre la Iglesia y el mundo». Incluso el tono de la obra era nuevo. En vez de adoptar el rimbombante estilo retórico tradicional, Humberto optó por utilizar los nuevos saberes, de los que nos ocuparemos en el próximo capítulo, en particular la llamada nueva lógica, desarrollada a partir del redescubrimiento de Aristóteles, y un estilo controlado, frío incluso, pero impregnado de odio hacia Alemania. Su principal argumento era que la simonía —la compra y venta de cargos eclesiásticos— era una interferencia imperdonable en los asuntos de la Iglesia y sus efectos tan nefastos como los de la herejía.[1534]

Pero Humberto no se detuvo aquí. Continuó sosteniendo que si el clero no podía ser reformado, entonces el laicado tenía derecho a evaluar el carácter moral de sus sacerdotes y, en caso de que se demostrara que éstos no daban la talla, a negarse a recibir los sacramentos de ellos. Esto era, de hecho, resucitar la llamada doctrina donatista según la cual los laicos estaban autorizados a juzgar a los sacerdotes. Tanto en términos intelectuales como emocionales, este paso era peligrosísimo y hacía que la reforma fuera particularmente polémica. Desde hacía mucho tiempo se había establecido que la eficacia de los sacramentos no dependía del sacerdote que los impartía sino del hecho de que Dios obraba a través de él. Humberto, por tanto, estaba tirando por la borda siglos de tradición, algo que conduciría, en la segunda mitad del siglo XII,

a los movimientos heréticos que llevarían a la creación de la Inquisición y, a su debido tiempo, al surgimiento de las ideas protestantes que cautivarían la imaginación de Martín Lutero.

El tercero de los reformadores no fue tanto un pensador original como un gran organizador y sintetizador. Se trata de Hildebrando, que se convertiría en el papa Gregorio VII. Norman Cantor considera que antes del siglo XVI hubo tres grandes papas: Gregorio I, Gregorio VII e Inocencio III (a quien pronto conoceremos). «Y ninguno fue tan polémico como Gregorio VII, adorado y odiado por igual». Incluso antes de ser elegido papa, Hildebrando había conseguido coaccionar a los estudiosos italianos para que iniciaran la gran codificación y síntesis de la ley canónica que tendría un papel tan destacado en el renacer de Europa y el establecimiento de las nuevas universidades que constituyen el tema del próximo capítulo. No obstante, lo que de verdad atrajo la atención del mundo fue la publicación, inmediatamente tras su elección como papa en 1073, de los *Dictatus papae*. Desde cualquier punto de vista, esta obra era una incisiva afirmación del poder papal, «un documento escandaloso y extremadamente radical».[1535] Como hemos mencionado antes, la bula hacía hincapié en que el romano pontífice era santificado por san Pedro, que el papado nunca se había equivocado y que, de acuerdo con las Escrituras, nunca se equivocaría. El texto afirmaba que sólo el papa tenía autoridad universal y que sólo él podía nombrar obispos, que nada era canónico sin el consentimiento papal, que nadie podía considerarse verdadero creyente a menos que estuviera de acuerdo con el papa y que el papa estaba más allá de los juicios de cualquier ser humano. El papa tenía el poder de deponer a los emperadores y quienes tuvieran quejas sobre sus gobernantes podían apelar legítimamente a la Santa Sede.

El alcance de la bula era impresionante y había sido concebida para crear un nuevo orden mundial, supeditado a Roma, algo de lo que Gregorio era plenamente consciente. Tales eran las dimensiones de la revolución propuesta que los emperadores y reyes de Europa septentrional no fueron los únicos que reaccionaron con desconcierto ante el documento; grandes personalidades eclesiásticas también se sintieron turbadas por su contenido: el papa estaba proponiendo modificar un *modus vivendi* que había existido

durante siglos. Más aún, ningún gobernante medieval había permitido nunca que el papa interfiriera en asuntos de estado. Para muchos fue evidente que las probabilidades de que estallara una confrontación entre los papas y los reyes era muy alta. Con todo, después de la publicación de la bula, Gregorio no se limitó a cruzarse de brazos sino que continuó desarrollando sus puntos de vista en una serie de incisivas cartas dirigidas a Germán, obispo de Metz. Preparadas en forma de panfleto como una serie de preguntas planteadas al papa por el obispo, estas cartas fueron enviadas a todas las cortes europeas. En ellas, Gregorio ampliaba su polémica postura e insistía en que el estado carecía de validez moral, que el poder monárquico era una buena medida consecuencia de la violencia y el crimen y que la única autoridad legítima que había en el mundo era la del clero. La única alternativa aceptable era una completa *Christianitas*.

Además de este ataque fundamental, Gregorio introdujo —o volvió a introducir— una idea que por mucho tiempo había dejado de estar a la vanguardia de la Iglesia: la preocupación por los pobres. Gregorio planteó la idea de los pobres no tanto como una cuestión de carácter económico sino casi político. Para él, ponerse del lado de los más necesitados y detestar a quienes consideraba sus opresores (reyes incluidos) era algo natural. Y por ello aportó al cristianismo cierta dosis de conciencia y crítica sociales, algo de lo que éste careció a lo largo de una Edad Media predominantemente agrícola (aunque como resultado de su insistencia en el celibato, las esposas de miles de sacerdotes fueron echadas a la calle). Durante algún tiempo esta actitud esencialmente emocional hacia la pobreza fortaleció a la Iglesia; la idea demostró ser bastante popular entre las nuevas clases urbanas, que en ningún sentido estaban del todo felices con su vida en las nuevas ciudades.[1536] Gregorio también sugirió que muchas personas acomodadas eran en realidad espiritualmente pobres, lo que lo hizo aún más popular de lo que podría haber sido. No obstante, ello no sirvió para evitar el conflicto que se avecinaba.

Cuando Enrique IV se convirtió en rey y emperador en 1065, habían pasado sólo seis años desde la publicación de los dos trabajos de

Humberto, uno sobre la elección del papa y el otro sobre la simonía, ambos dirigidos en particular contra los alemanes. Nadie esperaba que Enrique se mostrara de acuerdo con lo que se decía en esos documentos, pero el hecho es que éste no pudo estabilizar su reino hasta 1075 y llegar a un punto en el que se sentía seguro de que los campesinos, los burgueses y la aristocracia estaban conformes o, al menos, no tenían motivos de inquietud. Luego, poco después de que Hildebrando se convirtiera en el papa Gregorio VII, la sede episcopal de Milán quedó vacante. No mucho antes, en 1073, Gregorio había publicado sus *Dictatus papae*. La confrontación que amenazaba con desencadenarse se materializó cuando tanto Enrique como Gregorio presentaron a sus propios candidatos para el cargo. El emperador alemán, fortalecido por su reciente éxito en sus propios territorios, se sentía especialmente confiado y, por tanto, respondió de forma enérgica a la bula papal. Envió a Roma una carta escrita en un lenguaje claramente desaforado en la que acusaba a Gregorio de no ser «papa sino un falso monje».[1537] La carta instaba al pontífice a «bajarse del trono de Pedro» y era, en palabras de un historiador, «contumaz e insultante».[1538]

Gregorio tomó represalias e informó a los obispos y abades alemanes de que serían excomulgados colectivamente a menos que se negaran a reconocer a Enrique. Y buscó el respaldo de poderes políticos rivales en caso de que hubiera guerra. Fue una maniobra afortunada: Enrique perdió apoyos con rapidez y, por sugerencia papal, la nobleza germana empezó a hablar de elegir a un nuevo rey de otra dinastía. Gregorio echó todavía más sal en la herida al anunciar que él mismo viajaría a Alemania para presidir personalmente la asamblea encargada de elegir al sustituto de su rival.

Éstas fueron las circunstancias que llevaron a Enrique a Canossa en lo más crudo del invierno de
1076-1077.
Sus consejeros le habían insinuado que su única esperanza en el enfrentamiento era buscar en persona que Gregorio le absolviera. La verdad sin adornos es que, probablemente, Enrique no estaba arrepentido en ningún sentido y, por otro lado, que Gregorio hubiera preferido *no* haberlo absuelto. La presencia de Matilde de Toscana (familiar de Enrique, y propietaria del castillo de Canossa

en el que se encontraba el papa) y de Hugo de Cluny, que hablaron a favor del rey, fue fundamental: Gregorio no podía correr el riesgo de ganarse la oposición de los cluniacenses y de las demás cabezas coronadas de Europa, que estaban pendientes de cómo iba a reaccionar ante un monarca que había acudido a buscar en persona su absolución. Enrique, por tanto, fue absuelto de su excomunión.

Hoy en día, la posibilidad de ser excomulgados no despierta en la mayoría de nosotros ninguna clase de terror, sin embargo, en la Edad Media, la situación era muy diferente. De hecho, Gregorio VII tuvo un destacado papel en la difusión de la idea y la práctica de la excomunión. La idea tiene en parte su origen en el ritual pagano de la *devotio*, en el que ciudadanos que habían cometido serios crímenes eran sacrificados a los dioses. En el proceso, los criminales se convertían en *sacer* y eran separados de todos los demás miembros de la sociedad.[1539] En un mundo en el que las leyes eran débiles, a los contratos se les añadían maldiciones como una forma adicional de garantizar su cumplimiento, y esta idea fue adoptada por la iglesia primitiva. El exilio es un último aspecto a tener en cuenta: los judíos que se casaban con gentiles durante su cautiverio en Babilonia eran desterrados y sus propiedades eran confiscadas.[1540] Antes de Jesús, en Palestina, se prohibía a los herejes entrar en la sinagoga y se los apartaba de la vida comunitaria. Con todo, el origen directo de la excomunión cristiana es el evangelio de Mateo, donde se dice que se debe reprender al pecador primero en privado, luego ante uno o dos testigos y, por último, si es necesario, delante de toda la comunidad. «Y si hasta a la comunidad desoye, sea para ti como el gentil y el publicano» (Mateo 18,17). El Nuevo Testamento contiene distintos episodios en el que el ostracismo social constituye una forma de disciplina. El concepto de excomunión aparece descrito en detalle por primera vez en un documento sirio del siglo III, la *Didascalia*, atribuido a apóstoles anónimos, en el que se diferencia la exclusión litúrgica de la exclusión social y se explica lo que los pecadores arrepentidos deben hacer para volver al seno de la Iglesia. A quienes eran excomulgados se les prohibía tener relaciones sexuales, litigar, realizar tareas militares, acudir a los baños y participar en los juegos.[1541] No obstante, la Iglesia siempre fue muy consciente de los peligros de llevar la exclusión social al extremo, pues ello podría

conducir al pecador a los brazos del demonio, lo que sólo serviría para empeorar las cosas.[1542]

En 1078 Gregorio emitió un canon, *Quoniam multus*, destinado a limitar el «contagio» de excomuniones al establecer quiénes podían tener relaciones con los excomulgados sin correr el riesgo de quedar excomulgados ellos mismos. (Esto era, de hecho, un intento de corregir la «epidemia» de excomuniones a la que habían dado lugar sus reformas papales). Por ejemplo, era factible que la familia de un excomulgado continuara relacionándose con él: preocupadas por la posibilidad de que los maridos que no podían tener sexo con sus esposas lo buscaran en otro lado, las autoridades optaron por ser pragmáticas.[1543] Graciano usa el término «anatema» para designar la total excomunión religiosa y social, y restringe el significado de la excomunión al considerarla una simple exclusión litúrgica.[1544] Mientras que sólo podían ser anatematizados aquellos que fueran declarados culpables por un tribunal eclesiástico, la excomunión era una cuestión de conciencia y la gente podía, en teoría, excomulgarse a sí misma. El Tercer Concilio de Letrán (1179) excomulgó a todos los herejes; la excomunión por herejía siempre fue mucho más severa que cualquier otra y podía conducir a la prisión y la muerte.[1545] Para el cambio del siglo XII al siglo XIII, la distinción de Graciano se había convertido en la norma, si bien se hablaba de «excomunión menor» (exclusión de la liturgia) y de «excomunión mayor» (completa exclusión social).[1546]

Después de la excomunión de Enrique y su posterior absolución, Gregorio no tenía ya necesidad de viajar a Alemania y, por tanto, regresó a Roma. Aparentemente, el papa había conseguido obtener una magnífica victoria y restablecer el poder de la Iglesia. (Al devolver a Enrique el estatus real, le había hecho prometer que obedecería los futuros decretos papales). Sin embargo, al mismo tiempo, tras haber salvado su reino, Enrique partió decidido a fortalecer su posición de tal forma que nunca volviera a verse inmerso en una situación de debilidad como la que había precedido su encuentro en Canossa. La iglesia alemana se unió para apoyarle y dirigió otra exitosa campaña contra la nobleza. Pronto fue evidente que el emperador no tenía ninguna intención de obedecer los decretos papales y, algún tiempo después, volvió a ser excomulgado. El hecho de que ignorara en buena parte esta

segunda maniobra del pontífice demuestra lo mucho que las circunstancias habían cambiado. Enrique obtendría la venganza que durante tanto tiempo había buscado en secreto en 1085, cuando logró hacer salir al papa de Roma para refugiarse en el sur de Italia, «un humillante exilio del que Gregorio no regresaría».[1547] Incluso el papa era más débil de lo que parecía.

Muchos historiadores piensan que, a la luz de este resultado final, el encuentro en Canossa debe ser considerado, en términos deportivos, un empate. La comparecencia de Enrique ante el papa propinó un golpe mortal a la idea de monarquía teocrática, que tan reconfortante resultaba para los diversos «estados» de Europa, y dio sustento a la idea de que los papas tenían derecho a juzgar a los reyes. Esto, es indudable, fomentó el papel político de la Iglesia católica, pero al mismo tiempo hizo que muchas personas (en particular, cabezas coronadas) reaccionaran con disgusto ante la forma prepotente y humillante en que Gregorio había usado, o abusado, de su poder. Uno de sus sucesores, Urbano II (1088-1099), buscó una solución al perpetuo conflicto con el emperador e intentó unir a Europa alrededor de Roma a través de la primera cruzada. No obstante, incluso su estilo pontificio era demasiado para mucha gente y después de él surgieron cardenales de un corte muy diferente: diplomáticos tranquilos, burócratas que sabían por experiencia que era más lo que podía lograrse tras bambalinas mediante el intercambio de ideas que mediante la confrontación. Por tanto, el encuentro de Canossa cambió al papado de manera no menos fundamental de lo que cambió el estatus de los reyes. Si bien los pontífices más beligerantes tendían a olvidar la debilidad inherente al papado, la Curia era muy consciente de ella.

Mientras fue papa, Gregorio también estuvo pendiente de lo que se conocería como la reconquista española. Desde que los musulmanes habían conquistado la península Ibérica en el siglo VIII, los nobles cristianos expulsados de sus tierras se habían refugiado en los Pirineos, donde, durante dos siglos, se habían reagrupado, de manera que para finales del siglo X habían conseguido recuperar parte del territorio perdido. Serían necesarios quinientos años más

para acabar con el control musulmán a finales del siglo XV, pero en el proceso los cristianos se enfrentaron cara a cara con la idea islámica de la *jihad*, la guerra santa, y su doctrina de que el acto moral más elevado era morir luchando en nombre de Dios.[1548] En el cristianismo la idea de la «guerra justa» se remontaba a san Agustín de Hipona y todavía más lejos, e Hildebrando era un fervoroso agustiniano. Precisamente entonces los musulmanes controlaban Oriente Próximo, además de España, y el sepulcro de Cristo en Jerusalén estaba en manos de los infieles. Cuando a todo esto se sumó al deseo de unir de nuevo a las iglesias de Oriente y Occidente (una forma eficaz de combatir la amenaza del islam), nació la idea de la cruzada.[1549]

Había, por supuesto, otras razones para ello. Una cruzada sería la expresión más perfecta del supremo poder del papa, ayudaría a vincular al norte y el sur de Europa e incluso, en un mundo ideal, serviría para afirmar el dominio de Roma sobre Bizancio. En resumen: permitiría matar varios pájaros de un tiro. Sin embargo, Gregorio perdió demasiado tiempo en la Querella de las Investiduras para poder embarcarse en una cruzada, un reto que asumiría Urbano II. Para la época en que éste fue elegido había todavía más motivos para pensar que una cruzada resultaría útil. En primer lugar, ayudaría a reunir a la cristiandad después de las amargas disputas a las que habían dado lugar las reformas de Gregorio. Contribuiría a elevar el prestigio papal en un momento en el que los alemanes no eran exactamente favorables a Roma. Y, acaso, podría también dar prestigio a Francia (Urbano era francés). Tras la Querella de las Investiduras era difícil pensar en que los alemanes participaran en la cruzada, y lo mismo podría esperarse de los normandos del norte de Francia, Bretaña y Sicilia, que probablemente se mantendrían distantes. En cambio, Urbano sabía que en el centro y sur de Francia había muchos señores (y vasallos de esos muchos señores) que aprovecharían con gusto la oportunidad de obtener tierras en el extranjero y, de paso, salvar sus almas.

Y fue así como Urbano proclamó la primera cruzada en Clermont, en el centro de Francia, en 1095. Allí pronunció un discurso tremendamente emocional y retórico a los caballeros allí reunidos en el que apelaba tanto a su piedad como a sus intereses

más terrenales. Se refirió extensamente a los sufrimientos que los cristianos estaban padeciendo a manos de los turcos y a la amenaza de una invasión musulmana que pendía sobre Bizancio y el Santo Sepulcro en Jerusalén.[*] Empleando una famosa frase de la Biblia, Urbano describió Palestina como una «tierra en la que manan la leche y la miel»; y luego, tras prometer que el papado protegería las propiedades y las familias de los cruzados, introdujo una idea de consecuencias mucho más importantes. Como guardián de las llaves del reino de los cielos, prometió conceder a los cruzados «indulgencia plenaria» por sus pecados.[1550] El origen de esta idea quizá resida en la creencia islámica de que cualquier guerrero que muera luchando por su fe tenía garantizado un lugar en el cielo. No obstante, la idea cristiana de indulgencia pronto fue ampliada (y empleada de forma abusiva, de manera que en el siglo XVI se convirtió en una de las prácticas criticadas por Martín Lutero y, posteriormente, por el Concilio de Trento). Hacia el siglo XII la Iglesia católica había extendido la institución de la indulgencia no sólo a los cruzados sino a aquellos que los apoyaban financieramente, y al parecer fue esto lo que desencadenó los problemas. Para el siglo XIV, el papado permitía la venta de indulgencias incluso sin una cruzada que sirviera de pretexto: los ricos podían simplemente limitarse a comprar su entrada al cielo.[1551] Es fácil mostrarse cínico ante las razones que la gente tenía para unirse a las cruzadas, y no hay duda de que muchos tenían motivos contradictorios. No obstante, se dice que cuando Urbano terminó su discurso en Clermont, los caballeros que le escuchaban se levantaron y gritaron con una sola voz *Deus vult*, «Dios lo quiere», y muchos cortaron trozos de sus capas para hacer con ellos cruces. Fue así como nació el conocido emblema de las cruzadas.[1552]

Las consecuencias intelectuales de las cruzadas han sido materia de debate durante mucho tiempo. Parece haber pocas dudas de que éstas hicieron que algunos cristianos adquirieran una perspectiva más internacional y, por supuesto, hubo diversas costumbres orientales que fueron de paso conocidas y adoptadas (por ejemplo, el gusto por las especias, el uso del rosario o la introducción de nuevos instrumentos musicales). Sin embargo, desde un punto de vista más general, no podemos decir que las cruzadas hubieran ejercido una influencia amplia y duradera. En un lapso de dos siglos

los musulmanes habían reconquistado todos los asentamientos capturados por los cristianos, y se habían convertido en una comunidad mucho más hostil e implacable de lo que eran antes de la guerra santa: los cristianos habían demostrado no ser menos fanáticos que sus enemigos. Años después, cuando los cristianos intentaron crear un modo de vivir junto a los judíos y los musulmanes en Oriente Próximo, el asedio y saqueo de Jerusalén siempre se atravesó en su camino. Todavía más sorprendente es el hecho de que las cruzadas tuvieran menos efecto sobre la educación de lo que habría sido posible esperar: los manuscritos que contribuyeron a impulsar la renovación de los estudios académicos en Occidente (el tema de nuestro próximo capítulo) llegaron a través de Sicilia, España y, sí, Bizancio, pero no gracias a los cruzados.

Si la reforma gregoriana tuvo un auténtico logro, fue que llamó la atención sobre la Iglesia. En cierto sentido esto era algo bueno, pero no del todo. En el siglo XI Europa estaba cambiando y en el XII cambiaría aún más a medida que las ciudades continuaran creciendo. Esto es importante desde el punto de vista eclesiástico porque la Iglesia medieval estaba organizada, fundamentalmente, para lidiar con una sociedad sobre todo agraria, y ahora se enfrentaba a una sociedad cada vez más urbana. Muchos de los habitantes de las nuevas ciudades formaban parte de la nueva clase de los burgueses, en la que los niveles de alfabetización eran mayores. Los burgueses estaban mejor educados y trabajaban más duro que sus predecesores, y tenían una intensa devoción. En las nuevas universidades surgió entre los estudiantes la moda de componer mordaces sátiras en las que los clérigos eran representados como personajes obesos y corruptos. En lugar de ser bien recibidos como enviados de Su Santidad, los legados papales eran con frecuencia tratados como entrometidos que interferían con los asunto locales. Por dondequiera que se busque, la literatura de la época evidencia que la insatisfacción con la Iglesia establecida iba en aumento.

Una expresión de la nueva piedad —la nueva religión interior— fue, como hemos visto, el desarrollo de nuevas órdenes monásticas.

Un segundo efecto fue la proliferación de las herejías, que ahora eran tomadas mucho más en serio.[1553] De hecho, siempre habían existido herejías, especialmente en Bizancio, pero entre el año 380 y el siglo XII nadie fue quemado por ello. Un aspecto importante de la nueva situación era la reacción contra un estamento clerical rico y mundano. Otro, el aumento de la alfabetización y el pensamiento especulativo, un hecho reflejado por las nuevas universidades, la de París en particular. Dos académicos herejes de esta ciudad fueron David de Denant y Amalarico de Bena, pero las herejías más influyentes del siglo XII y las combatidas con mayor ferocidad fueron la de los valdenses, el milenarismo de Joaquín de Fiore y la herejía albigense de los cátaros.

Pedro de Valdo, un mercader de Lyón, era como muchos herejes una figura ascética y santa. El primer monasterio anticluniacense había sido establecido en Lyón y el arzobispo de la ciudad había sido un gran seguidor de Hildebrando, por lo que en la región había una tradición favorable a la idea de la pobreza apostólica de la Iglesia. Los discípulos de Valdo se autodenominaban los Hombres Pobres de Lyón y, además de abrazar la pobreza apostólica y caminar descalzos, predicaban contra el clero. Para los valdenses una delgada línea separaba al hereje del santo, la «iglesia» no era la organización católica imperante, sino una fraternidad puramente espiritual compuesta por hombres y mujeres santos «que habían experimentado el amor y la gracia de Dios».[1554]

Un anticlericalismo todavía más injurioso fue el promulgado por Joaquín de Fiore, un abad de Italia meridional que hacia finales del siglo XII sostuvo que el mundo había entrado en la era del Anticristo, la época inmediatamente precedente a la Segunda Venida y el Juicio Final. La idea del Anticristo tiene su origen en la tradición apocalíptica del judaísmo del Segundo Templo, que desarrolla la noción de adversarios «humanos» de Dios y su Mesías. En la segunda mitad del siglo I el cristianismo primitivo se apropió de esta idea al sostener que existían fuerzas exteriores que intentaban impedir el regreso de Jesús (la primera mención del término «Anticristo» en un contexto bíblico la encontramos en la primera epístola de Juan). La tradición floreció en Bizancio y pasó a Occidente en un famoso documento del siglo X, la *Carta sobre el Anticristo* de Adso, que serviría de base a la concepción occidental

de éste durante siglos.[1555] Adso, un monje que más tarde se convertiría en abad de Montier-en-Der, emprendió la redacción de una completa «biografía» del Anticristo en una carta dirigida a Gerberga, hermana de Otón II, el gobernante alemán que renovó el imperio occidental. El relato era una hagiografía «al revés» y gozó de una increíble popularidad en su momento (la obra fue traducida a diversos idiomas). Según la versión de los acontecimientos propuesta por Adso, el Anticristo (el Anticristo *final*) nacería en Babilonia, viajaría luego a Jerusalén donde reconstruiría el Templo, se circuncidaría a sí mismo y realizaría siete milagros, entre ellos, la resurrección de los muertos. Reinaría durante cuarenta y dos meses al cabo de los cuales encontraría su fin en el Monte de los Olivos, aunque Adso no aclara si el encargado sería Jesús o el arcángel Miguel. En las pinturas y las ilustraciones de los libros, el Anticristo aparece con frecuencia representado como un rey (con menos frecuencia como un titán) sentado sobre la bestia o bestias del apocalipsis, a las que en ocasiones apenas parece controlar.[1556]

Lo que apartó a Joaquín de Fiore (por razones evidentes) fue su identificación del Anticristo con el papado. Para Joaquín la exégesis de la Biblia era el único camino para entender el propósito de Dios y, dado este punto de partida, propuso que las siete cabezas del dragón que aparecen en el capítulo 12 del Apocalipsis equivalían a «los siete tiranos que iniciaron las persecuciones de la Iglesia».[1557] Estos siete tiranos eran: Herodes (persecución por los judíos), Nerón (por los paganos), Constantino (por los herejes), Mahoma (por los sarracenos), «Mesemoths» (por los hijos de Babilonia), Saladino y, finalmente, el «séptimo rey», el último y «más grande» Anticristo, cuya aparición consideraba inminente. El monje cisterciense fundó entonces su propia orden y se dedicó a desarrollar su visión, uno de cuyos aspectos era que el futuro estaba en la vida monástica, pues, en su opinión, todas las demás instituciones estaban destinadas a desaparecer. Sin embargo, el examen de la Biblia llevó a Joaquín a concluir que el Anticristo final, al tener como modelo a Jesús, adoptaría, a un tiempo, la forma de un sacerdote y de un rey. Ahora bien, en vista de que entre los siglos XI y XII el papado había adquirido las características de una monarquía, fue casi inevitable que Joaquín viera en el pontífice al Anticristo que estaba buscando.[1558]

Su punto de vista resultaría ser muy popular, quizá debido a la

simplicidad de su propuesta: todo estaba patas arriba. Cuanto más fervorosos se mostraran los papas en sus actos, más eficaces serían los engaños del Anticristo. El «hecho» de que el fin era inminente proporcionaba a los milenaristas más seguridad en sus creencias que cualquier otra cosa. Joaquín (como hemos mencionado en la Introducción) consideraba que la historia del mundo se dividía en tres etapas, presididas, respectivamente, por Dios Padre (desde la Creación hasta la Encarnación), Dios Hijo (desde la Encarnación hasta 1260) y Dios Espíritu Santo, de 1260 en adelante, cuando la actual organización de la Iglesia sería erradicada. El que el año 1260 pasara sin que se produjeran incidentes notables cortó las alas a la aventura joaquinista, pero sus ideas continuaron circulando por algún tiempo más.[1559]

Sin embargo, la herejía que, de lejos, supuso la mayor amenaza para la Iglesia establecida fue la de los cátaros (los puros, los santos), conocida también como la religión albigense, nombre derivado de la ciudad de Albi, cerca de Toulouse, donde los herejes estaban particularmente bien representados.[1560] Las ideas que sustentaba el movimiento cátaro habían estado circulando de forma clandestina desde hacía tiempo. Por ejemplo, recordaban las de los maniqueos del siglo IV, las cuales, según algunos historiadores, se habían mantenido con vida en una secta de los Balcanes conocida como los bogomilos. Con todo, es igualmente probable que el catarismo haya surgido de ideas neoplatónicas presentes en la teología y la filosofía más convencional. (Hay pruebas de que muchos cátaros poseían una sólida formación y sabían debatir con gran habilidad). Una última fuente quizá la constituyan el misticismo judío, la cábala y, en particular, la forma de pensamiento conocida como gnosticismo. Los maniqueos creían que había dos dioses, un dios del bien y un dios del mal, un dios de la luz y un dios de la oscuridad, que libraban un combate perpetuo por el control de este mundo. (Aquí encontramos una clara relación con la idea del Anticristo). Esta creencia estaba vinculada a una concepción del hombre como mezcla de espíritu (el bien) y materia o cuerpo (el mal). Al igual que otros herejes, los cátaros eran ascetas cuya única meta era la espiritualidad pura, el estado «perfecto». El matrimonio y las relaciones sexuales debían evitarse, pues conducían a la creación de más materia. Los cátaros además

no comían carne y huevos ya que provenían de criaturas que se reproducían sexualmente. (Las limitaciones de sus conocimientos biológicos les permitían comer peces y vegetales). Creían que el camino más seguro hacia la salvación era la *endura*, la creencia en que después de recibir el *consolamentum* en el lecho de muerte uno no debía comer ningún alimento con el fin de mantenerse puro, lo que los llevaba a dejarse morir de hambre.[1561] Pese a ello, concedían que quienes no vivieran una vida de absoluta pureza todavía podían alcanzar la salvación si reconocían el liderazgo de los «perfectos» o cátaros. Estos denominados «oyentes» de la verdadera fe cátara recibían en su lecho de muerte un sacramento que borraba todos los pecados cometidos y permitía la reunión de sus almas con el Espíritu Divino. Esta «catarsis» final era la única forma en que aquellos que no eran «perfectos» podían reunirse con Dios.[1562] De los cátaros se contaban toda clase de historias escabrosas. Se decía, por ejemplo, que rechazaban la Encarnación debido a que ésta implicaba que Dios había estado «prisionero» en la materia maligna; que eran promiscuos siempre que la concepción fuera evitada; y que exponían a sus propios hijos a la *endura*, con lo que los salvaban a través del ayuno mortal y, de paso, libraban al mundo de más materia. Según sus críticos, todas estas maldades eran toleradas con facilidad porque, siendo la costumbre cátara el permitir la catarsis en el lecho de muerte, no tenía sentido preocuparse por actuar de otra forma.

Al final, el avance de los cátaros fue detenido, en primera instancia, por la cruzada albigense de
1209-1229,
que les privó del apoyo de los nobles, y luego por la inquisición pontificia, creada en 1231 para hacer frente a esta amenaza. Además de permitir que los reyes de Francia se anexaran la región, estas campañas ayudaron a redefinir la cruzada como una batalla contra los herejes *dentro* de las fronteras europeas.[1563] Lo que a su vez contribuyó a avivar la autoidentificación de Europa con la cristiandad.

A medida que se acercaba el año 1200, es posible decir que el papado estaba bajo asedio. La principal amenaza —o, al menos, la

más visible— provenía de la herejía, pero había también otros problemas, y la debilidad de los mismos papas no era el menor de ellos. Desde la muerte de Alejandro III en 1181, el trono había sido ocupado por una serie de hombres que parecían incapaces de hacer frente a los grandes cambios en la concepción de la piedad y a las secuelas de las cruzadas, por no mencionar los nuevos saberes que animaban las nuevas universidades de París y Bolonia. En términos estrictos, el Aristóteles que estaban redescubriendo las universidades no podía ser condenado como hereje, ya que había vivido antes que Cristo, pero lo que éste tenía que decir no dejaba de preocupar a Roma. Examinaremos la tremenda importancia de Aristóteles en el siguiente capítulo.

En este contexto los cardenales eligieron en 1198 a un papa bastante joven, un abogado extraordinariamente hábil, con la esperanza de que tuviera un largo pontificado y consiguiera transformar el destino del papado. Aunque no vivió tanto como acaso hubiera podido, Inocencio III no defraudó a quienes le eligieron.

Lotario Conti, quien adoptó el nombre de Inocencio III (1198-1216), provenía de una aristocrática familia romana y había estudiado leyes en Bolonia y teología en París, lo que significaba que había tenido acceso a la mejor formación que entonces se daba en Europa. Había entrado a formar parte del Colegio de Cardenales a la temprana edad de veintiséis años, bajo el pontificado de su tío, Lucio III; su ascenso, sin embargo, no fue sólo consecuencia del nepotismo, y sus mismos compañeros reconocieron sus excepcionales habilidades así como su empuje y determinación. El día de su coronación, el nuevo papa dejó claro qué se podía esperar de él: «Yo soy aquel al que Jesús dijo: “A ti te daré las llaves del Reino de los Cielos; y lo que ates en la tierra quedará atado en los cielos”. Mirad entonces a este sirviente que gobierna sobre toda la familia; él es el vicario de Jesucristo y el sucesor de san Pedro. Está entre Dios y el hombre, menos que Dios, más que el hombre».[1564]

Más que el hombre. Acaso no haya habido nunca un papa con más confianza en sí mismo que Inocencio, aunque en su defensa habría que decir que ello era, en partes iguales, convicción y bravuconería. Creía que «todo en el mundo es de la competencia del

papa», que san Pedro había sido ordenado por Jesús «para gobernar no sólo sobre la Iglesia universal sino también sobre todo el mundo secular» y que él, Inocencio, estaba destinado a establecer, o restablecer, un nuevo equilibrio en el mundo que traería un nuevo orden político, intelectual y religioso a Europa.[1565] Para la época en que murió, la calidad del clero había mejorado notablemente y la Iglesia había recobrado su importancia, perseguía la herejía, atacaba a los poderes seculares y combatía la heterodoxia intelectual. Fue Inocencio quien recaudo los primeros diezmos papales destinados a financiar las cruzadas, una operación que resultó tan exitosa que en 1199 creó el primer impuesto sobre los ingresos del clero para financiar al propio papado. Además, fue Inocencio quien de hecho creó una inquisición para combatir la herejía albigense. En
1208 un
legado papal fue asesinado en Francia y se pensaba que el conde de Toulouse estaba implicado en el crimen. Esto dio a Inocencio la idea de lanzar una cruzada contra los herejes.[1566] Ésta no fue la Inquisición (con I mayúscula) que luego se haría tristemente celebre en España (y que fue más una institución real que papal), pero la idea era similar. Inocencio instituyó un nuevo proceso legal, una nueva práctica destinada a descubrir a los herejes mediante la investigación y los interrogatorios, sin tener que esperar a que alguien presentara acusaciones de algún tipo. También ello fue una nueva expresión del poder y ambición del papa (y de su debilidad teológica).

Esta inquisición no fue tan terrible como lo que en general pensamos, pero fue bastante mala. Además había una amarga ironía en todo lo que ocurrió, pues una de las razones por las que en esta época la herejía brotaba con tanta rapidez y fuerza era la corrupción y laxitud moral de los propios clérigos, las personas encargadas de hacer cumplir la nueva ley del Vaticano. Por ejemplo, en el Concilio de Aviñón (1209) se hizo alusión al caso de un clérigo que apostaba penitencias a los dados y a tabernas que se anunciaban con carteles que lucían el alzacuello eclesiástico. El Concilio de París (también de 1209) denunció las misas celebradas por sacerdotes que tenían esposas y concubinas y las fiestas organizadas por monjas.[1567] El discurso inaugural de Inocencio III

en el Cuarto Concilio de Letrán en 1215 confirmó que «la corrupción de la gente deriva de la del clero».[1568]

Es importante señalar que la herejía tenía poco que ver con las prácticas mágicas y las arraigadas supersticiones que podían encontrarse por doquier en la Europa del siglo XII, incluida la propia Iglesia. Keith Thomas ha descrito el alcance de estas prácticas: algunos consideraban que el hecho de realizar milagros era «el medio más eficaz de demostrar el monopolio [eclesiástico] de la verdad».[1569] La gente, por ejemplo, creía que la transformación de la hostia y el vino en cuerpo y sangre era en ocasiones literal. Un historiador cita el caso de un banquero judío de Segovia que aceptó una hostia como garantía de un préstamo, y otro nos ofrece la historia de una mujer que besó a su marido mientras tenía una hostia en su boca con el fin de «ganar su amor».[1570] Keith Thomas también menciona el caso de una mujer de Norfolk que se había hecho confirmar siete veces «porque había descubierto que ello mejoraba su reumatismo».[1571] La Iglesia diferenciaba con claridad entre herejía (opiniones contrarias a la doctrina mantenidas con obstinación) y superstición (lo que incluía el uso de la eucaristía para prácticas no devocionales como las que acabamos de mencionar). En cualquier caso, los herejes tenían muy poco interés en la magia, ya que ésta implicaba el uso inapropiado, o simple abuso, de los mismos sacramentos que ellos habían rechazado.

En un principio la Iglesia dio muestras de tolerar a regañadientes la herejía. En una fecha tan tardía como 1162, el papa Alejandro rehusó condenar a algunos cátaros que le habían sido entregados por el obispo de Reims, con el argumento de que «era mejor perdonar a los culpables que quitar la vida a los inocentes».[1572] Sin embargo, la cruzada contra los cátaros tenía para muchos la ventaja de que proporcionaría grandes beneficios materiales y espirituales sin los riesgos y gastos de un arduo y peligroso viaje a Oriente Próximo. En la práctica, sus efectos fueron contradictorios. Al comienzo, en Béziers, tuvo lugar una masacre de siete mil personas, un acontecimiento tan terrible que proporcionó a los cruzados una ventaja psicológica para el resto de la campaña.[1573] Al mismo tiempo, sin embargo, los cátaros se dispersaron con rapidez, con lo que sus insidiosas ideas se difundieron con mayor velocidad y amplitud de lo que probablemente hubiera ocurrido de

no ser atacados. Como reacción a este hecho se convocó el Cuarto Concilio de Letrán, que promulgó una «detallada formulación de la creencia ortodoxa» que incluía un primer esbozo del nuevo procedimiento legal.

Esta inquisición empezaría a existir formalmente durante el pontificado de Gregorio IX, entre 1227 y 1233. Hasta entonces los tribunales episcopales habían empleado a lo largo de toda la Edad Media tres formas de acción distintas frente a casos criminales: la *accusatio*, la *denunciatio* y la *inquisitio*. En el pasado, la *accusatio* había dependido de la existencia de un acusador, que presentaba el caso ante el tribunal y que podía ser castigado si sus acusaciones no lograban ser demostradas. En el nuevo sistema, la *inquisitio haereticae pravitatis* (inquisición sobre la depravación herética), se permitía investigar sin necesidad de un acusador y se autorizaba el uso de «métodos de investigación». En qué podían consistir esos métodos quedó claro en febrero de 1231, cuando Gregorio IX dio a conocer su *Excommunicamus*, un texto que establecía con detalle las leyes para perseguir a los herejes, a los que se negaba tanto el derecho de apelación como el de ser defendidos por un abogado, y que incluía la posibilidad de exhumar a los herejes que no habían recibido su justo castigo.[1574] El primero en ostentar el título de *inquisitor haereticae pravitatis* fue Conrado de Marburgo, quien convencido de que la salvación sólo puede ser alcanzada a través del dolor se convirtió en uno de los practicantes más sanguinarios que esta infausta institución conoció. Con todo, la más terrible de las bulas de toda la historia de la inquisición fue promulgada en mayo de 1252 por Inocencio IV. El documento, que llevaba el espeluznante título de *Ad extirpanda*, «para extirpar», autorizaba el uso de la tortura para la obtención de confesiones, la quema de los condenados en la hoguera y una fuerza policial al servicio del Santo Oficio (el eufemismo romano para la inquisición).[1575]

La principal tarea de la inquisición, sin embargo, no era impartir castigos semejantes, al menos no en teoría, sino conducir a los herejes de regreso a la fe católica. El *inquisitor generalis* usualmente viajaba a ciudades en las que se sabía que había un gran número de herejes (muchos pueblos pequeños nunca recibieron la visita de un inquisidor); una vez allí, todos los hombres mayores de catorce años y todas las mujeres mayores de doce estaban obligados a

presentarse ante él si pensaban que podían ser culpables de algún tipo de infracción. Cuando la gente estaba reunida, el inquisidor pronunciaba un sermón, conocido en un primer momento como *sermo generalis* y posteriormente como *auto de fe*.[1576] En ciertas ocasiones se prometían indulgencias para todos los asistentes. Después del *sermo* todo hereje que hubiera confesado era absuelto de la excomunión y se libraba de los castigos más severos. No obstante, una parte del proceso de confesión y absolución era la «delación», la denuncia de otros herejes que no se habían presentado ante el tribunal. La delación, invariablemente, era considerada prueba de la validez de la confesión original y, por tanto, los herejes identificados de esta forma eran sometidos a interrogatorio: era entonces cuando empezaba el terror. Todo el procedimiento se realizaba en el más absoluto secreto, no se permitía al acusado conocer quién había hablado en su contra (de otra manera nadie habría informado o delatado nunca) y sólo si atinaba a adivinar la identidad de éste, y estaba en condiciones de mostrar que su acusador le profesaba algún tipo de animadversión personal, podía aspirar a quedar absuelto. El *auto de fe* llevado a cabo por Bernardo Gui en abril de 1310 en el área de Toulouse evidencia el tipo de cosas que podían ocurrir en estas circunstancias. Entre el domingo 5 de abril y el jueves 9, el inquisidor juzgó y sentenció a ciento tres personas: a veintitrés de ellas se les ordenó llevar la marca de la infamia y realizar peregrinaciones; sesenta y cinco fueron condenadas a cadena perpetua; y dieciocho fueron entregadas a las autoridades para ser quemadas en la hoguera. Ni siquiera los muertos se libraban del castigo. Sabemos de juicios en los que se sentenció a cadenas de hasta sesenta años a personas que ya estaban muertas. En tales casos los cuerpos eran exhumados y se quemaban sus restos (las cenizas, con frecuencia, eran luego arrojadas al río). En una época en la que se creía firmemente en la otra vida y que veneraba las reliquias, terminar así era un destino terrible.[1577]

Las técnicas de tortura empleadas incluían la ordalía o tormento del agua, en la que al acusado se le introducía un embudo en la garganta o se le ponía un paño de seda empapado sobre la cara para hacerle tragar agua. En tales condiciones, cinco litros de agua, entonces considerados una cantidad «común», podían hacer estallar

los vasos sanguíneos del prisionero. En la ordalía del fuego, los reos permanecían esposados y sus pies se cubrían de grasa o aceite y se ponían al fuego, donde eran cocinados hasta que el inquisidor obtenía una confesión. El *strappado* (garrucha) era una polea en el techo que permitía colgar a los prisioneros a casi dos metros del suelo con pesos atados a sus pies. Si los acusados se negaban a confesar, eran elevados aún más alto, se les dejaba caer y, poco antes de golpear el suelo, se les tiraba hacia arriba de nuevo. El peso colocado en los pies era suficiente para dislocar las articulaciones, lo que, evidentemente, provocaba un dolor insoportable al torturado.[1578] Es claro que la tortura resulta especialmente llamativa, pero en una sociedad feudal las marcas de la infamia y el ostracismo que traían consigo podían ser igual de terribles (por ejemplo, podían malograr las posibilidades de casarse de los hijos de quien las llevaba).[1579]

La nueva piedad fue reconocida y formalizada por el Cuarto Concilio de Letrán, celebrado en el palacio de Letrán, en Roma, en 1215. Éste fue uno de los tres concilios ecuménicos más importantes de la Iglesia católica (los otros dos serían el de Nicea, en el año 325, y el de Trento, en el siglo XVI, que examinó la respuesta de la Iglesia católica al protestantismo). Cuatrocientos obispos y ochocientos prelados y notables adicionales asistieron al Cuarto Concilio de Letrán, que estableció el orden del día para diversos aspectos del cristianismo y clarificó y codificó muchas áreas del culto y el credo cristianos. Fue este concilio el que anuló la Carta Magna y fijó el número de sacramento en siete (la iglesia primitiva nunca definió el número de los sacramentos y, antes de Letrán, algunos teólogos como Damián habían preferido hablar de nueve e, incluso, once). Estos siete sacramentos eran: bautismo, confirmación, matrimonio y extremaunción, que marcaban las distintas etapas de la vida, a los que se sumaban la comunión, la confesión y la ordenación de los sacerdotes. El Cuarto Concilio de Letrán también decretó que todo miembro de la Iglesia debía confesar sus pecados a un sacerdote y recibir la eucaristía al menos una vez al año y con tanta frecuencia como le fuera posible. Esto, por supuesto, era una reafirmación de la autoridad de los sacerdotes y un desafío directo a los herejes.

Pero reflejaba las necesidades de la nueva piedad. En el mismo ánimo, el concilio decretó además que sin canonización papal no se reconocerían nuevos santos o reliquias.[1580]

El sacramento del matrimonio fue una decisión significativa de parte de la Iglesia. Podría decirse que para el año 1000 la mayoría de las personas en Europa *no* se habían casado en una iglesia. Por lo general, las parejas simplemente vivían juntas, aunque el intercambio de anillos era frecuente. Incluso en una fecha tan tardía como 1500, muchos campesinos estaban casados aún por el tradicional rito de la cohabitación. No obstante, hacia 1200, digamos, la mayoría de los miembros de las clases más ricas y educadas se casaban ante un sacerdote. Un efecto colateral de ello fue que se redujeron los matrimonios de curas y obispos, pero en términos más amplios la institución del sacramento dio a la Iglesia control sobre los divorcios. Hasta el Cuarto Concilio de Letrán la gente necesitaba el permiso de la Iglesia para casarse con cualquier pariente hasta en séptimo grado de consanguinidad (los primos hermanos, cuyo matrimonio es hoy posible, están separados cuatros grados según el cómputo civil, pero dos según el cómputo canónico). En la práctica, la gente tendía a pasar esto por alto y sólo más tarde, cuando un divorcio estaba en el horizonte, se «descubría» este grado de consanguinidad ilegal y se lo utilizaba como argumento para conseguir la anulación. El Cuarto Concilio de Letrán limitó la prohibición hasta el cuarto grado de consanguinidad. El principal efecto de esta decisión fue, sostiene Norman Cantor, «el aumento de la capacidad de la Iglesia de interferir en las vidas de las personas». Éste era el objetivo de Inocencio.

Su tenacidad y determinación eran extraordinarias. Inocencio ha sido considerado uno de los más grandes papas de todos los tiempos y se le ha calificado de «líder de Europa». David Knowles y Dimitri Obolensky plantean la cuestión del siguiente modo: «Su pontificado es el corto verano del gobierno mundial del papa. Antes de él, sus mejores predecesores luchaban por conquistar una posición de poder; después de él, sus sucesores utilizaron las armas a su disposición con cada vez menos sabiduría espiritual y perspicacia política. Inocencio sólo fue capaz de hacerse obedecer cuando actuaba en beneficio de aquellos que dirigía».[1581]

Durante el siglo XIII, sin embargo, la autoridad moral del papado se desvaneció en gran parte. La Curia continuó siendo una impresionante fuerza administrativa, pero el crecimiento de las monarquías nacionales en Francia, Inglaterra y España superó las capacidades de la burocracia romana. Una particular amenaza para Roma era el poder cada vez mayor del rey francés. En la alta Edad Media el monarca con el que el papa más conflictos había tenido era el emperador alemán. Como consecuencia de esos mismos conflictos, los alemanes no habían estado tan bien representados en las cruzadas como los franceses, lo que había dado a estos últimos más poder en relación con Roma. Además de ello, la cruzada albigense había aportado al rey francés una buena porción del sur de Francia, y en este sentido el papado había contribuido a su propia ruina. El desarrollo de estas tendencias llegó a su clímax durante el reinado de Felipe IV el Hermoso
(1285-1314).

Después de las cruzadas y la campaña contra los cátaros, el Colegio de Cardenales contaba con una facción francesa de dimensiones considerables, y la introducción del nacionalismo en el papado hizo que todas las elecciones de este período fueran bastante tensas. La casa de Anjou gobernaba en Sicilia, pero en 1282 la guarnición francesa destinada allí fue masacrada por los sicilianos en una rebelión conocida como las vísperas sicilianas.[1582] En esa época, los sicilianos juraron lealtad a la corona de Aragón. Justo entonces el papa era francés y leal a Carlos de Anjou, así que proclamó que el trono de Aragón perdía sus derechos y anunció una cruzada, que sería en parte financiada por la Iglesia. Ésta era una medida extrema y sin ninguna clase de justificación moral. A ojos de los neutrales, ello rebajaba al papado, y la situación fue aún peor cuando la campaña resultó ser un fracaso. Este fallo hizo que Felipe IV se volviera también contra el papado en búsqueda de un chivo expiatorio. La actitud de los franceses se fue haciendo cada vez más intransigente, lo que llegó a su punto más álgido en 1292 cuando el trono papal quedó vacante y las facciones francesa e italiana del Colegio de Cardenales se anularon una a otra y estuvieron discutiendo durante dos años sin alcanzar un acuerdo, pues ninguno de los candidatos conseguía reunir la mayoría de dos tercios requerida.[1583] En 1294 se llegó a un

acuerdo con la elección de Celestino V, un ermitaño. Desconcertado y confundido por este nombramiento, el nuevo papa abdicó pocos meses después de su coronación. Esta «gran renuncia», como la llama Dante, fue un escándalo que rebajó aún más el prestigio del papado, pues no sólo ningún papa había abdicado antes sino que muchos de los fieles, que creían que el papa ocupaba el trono de san Pedro por decisión de Dios, adoptaron la postura de que un papa *no* podía abdicar. Celestino sostuvo que «una voz angélica» le había dicho que renunciara, no precisamente la excusa más conveniente. Su lugar fue ocupado por el cardenal Benito Gaetani, quien adoptó el nombre de Bonifacio VIII
(1294-1303).
Podría decirse que Bonifacio resultó ser el más desastroso de todos los papas de la Edad Media. Su *idea* del cargo no era menos ambiciosa que la de Inocencio III, pero carecía de todas las habilidades de su ilustre predecesor.[1584]

En 1294 Francia e Inglaterra habían entrado en guerra y ambas potencias pronto empezaron a lamentarse de los enormes costos del conflicto y a buscar modos de recaudar fondos. Un recurso empleado por Francia fue el cobro de impuestos al clero, una idea que había tenido mucho éxito durante las cruzadas. Desde Roma, Bonifacio se mostró en desacuerdo y publicó una bula al respecto, *Clericis laicos*. El tono del documento era particularmente hostil y los franceses respondieron expulsando a los banqueros italianos del reino y prohibiendo la exportación de dinero, lo que privó al papado de una parte considerable de sus ingresos. En esta ocasión, Bonifacio tuvo que ceder y aceptar que el rey francés (y por extensión todos los gobernantes seculares) tenía derecho a cobrar impuestos al clero para financiar la seguridad nacional. (Imponer tributos al clero quizá no nos parezca hoy una forma de financiación especialmente productiva, pero es importante recordar que estamos hablando de una época en la que en Europa la Iglesia era propietaria de hasta un tercio de la tierra). Sin embargo, otro punto muerto se avecinaba. Algunos años después, en 1301, un obispo disidente fue arrestado en el sur de Francia y acusado de traición. Las autoridades francesas exigieron que Roma despojara de su cargo al obispo para poder juzgarlo por su crimen. En un gesto característico, Bonifacio, envalentonado por los miles de peregrinos

que habían acudido a Roma por el jubileo de 1300, respondió con prepotencia. Revocó sus anteriores concesiones al rey francés en relación al cobro de impuestos al clero y convocó en Roma un concilio de eclesiásticos franceses con el fin de reformar la iglesia del país. Un año después publicó la bula *Unam sanctam*, tristemente célebre. En ella el papa sostenía que «las espadas espiritual y temporal están, en última instancia, en poder del vicario de Cristo en la tierra y si un rey no usa de forma adecuada la espada temporal que le ha sido prestada, el papa puede deponerlo». La bula concluía con las siguientes palabras: «Declaramos, proclamamos y definimos que el sometimiento al Romano Pontífice es absolutamente necesario para la salvación de toda criatura humana».[1585]

Los consejeros de Felipe no fueron menos extravagantes en su ojo por ojo. En lo que luego sería descrito como la primera reunión de los Estados Generales franceses, Bonifacio fue objeto de todas las calumnias posibles (se le acusó desde herejía hasta asesinato y magia negra). En un tono aún más beligerante, los Estados Generales insistieron en que era deber del rey cristiano de Francia salvar al mundo del monstruo romano. Los franceses hablaban en serio. Tanto que uno de los consejeros del rey, Guillermo de Nogaret, un abogado del Languedoc, fue enviado en secreto a Italia, donde se reunió con enemigos laicos y eclesiásticos del papa. Su objetivo no era otro que el de capturar a Bonifacio y llevarlo a Francia para someterlo a juicio. Nogaret logró llevar a término la primera parte de su misión: capturó al papa en su residencia familiar en Anagni, al sur de Roma, y partió al norte con su presa. No obstante, los parientes de Bonifacio consiguieron rescatar a Su Santidad y se apresuraron a llevarle de vuelta a Roma, donde, deshecho, murió poco después. Dante consideró que éste era un momento crucial en la historia de la civilización.[1586]

Y lo fue. «Los franceses no consiguieron capturar al papa, pero en cierto sentido, consiguieron matarle». El hombre que sucedió a Bonifacio fue Clemente V, un arzobispo francés que optó por establecerse no en Roma sino en Aviñón. «Dante estaba destrozado».[1587] Este cambio fue descrito, lo que acaso era inevitable, como un «cautiverio babilónico» del papado y se prolongó durante casi setenta años. No obstante, la confusión y los

abusos no terminaron cuando el papa regresó a Roma en 1377. El papa elegido entonces, Urbano VI, dirigió una campaña contra la corrupción de tales proporciones que, tras unos pocos meses, parte del Colegio de Cardenales regresó a Aviñón y eligió a su propio papa. Había ahora dos Santas Sedes, dos Colegios de Cardenales y dos Curias. Incluso a nivel local, el Gran Cisma dividió a la Iglesia de forma inflexible y con consecuencias absurdas: monasterios con dos abades, iglesias en las que se rezaban dos misas y así sucesivamente. En 1408 se celebró un concilio en Pisa para poner fin a la confusión, pero en lugar de ello se terminó por elegir a un *tercer* papa. Todo este trágico y en ocasiones cómico absurdo no sería solucionado hasta 1417.

Para entonces el desgaste del papado había llegado demasiado lejos y, en términos políticos, nunca recobró el poder perdido. Habría otros papas poderosos (o en apariencia poderosos) en el Renacimiento e incluso en épocas tan tardías como el siglo XIX, pero ninguno de ellos podría compararse en ambición y alcance a Gregorio VII o Inocencio III. Ningún papa volvería nunca a proclamar que se hallaba a medio camino entre Dios y el hombre. Con todo, la política fue sólo uno de los aspectos del declive del papado. Un daño más perdurable sería el inflingido por los trascendentales cambios que tuvieron lugar en el terreno intelectual en este mismo período.

Capítulo 17

LA DIFUSIÓN DEL SABER Y EL ASCENSO DE LA EXACTITUD

El 11 de junio de 1144, veinte arzobispos y obispos se reunieron en la iglesia de la abadía de San Dionisio en París, donde se dedicaron tantos altares como destacados clérigos hubo presentes. La mayoría de los obispos no habían visitado San Dionisio antes y estaban asombrados por lo que veían. No es exagerado afirmar que el abad Suger, el hombre que tenía a cargo la iglesia, había creado el primer estilo arquitectónico completamente nuevo en mil setecientos años, un avance estético e intelectual de primer orden.[1588]

Tradicionalmente, los edificios eclesiásticos habían sido construidos en el estilo románico, una reelaboración del de las basílicas del Mediterráneo oriental, estructuras por lo general encerradas, propias de países cálidos, y erigidas empleando materiales primitivos. La nueva iglesia de San Dionisio era bastante diferente. Suger utilizó los nuevos conocimientos arquitectónicos, que aprovechaban las matemáticas más recientes, para crear un vasto edificio en el que el énfasis horizontal de las iglesias románicas se reemplazaba por planos perpendiculares y la bóveda de crucería, en el que arbotantes situados en el *exterior* de la construcción se encargaban de soportar las paredes y permitían que la inmensa nave quedara en gran parte libre de columnas, y en el que gigantescas ventanas perpendiculares permitían que la luz se abriera camino en grandes cantidades hacia el hasta entonces lúgubre interior y brillara sobre el altar. El colorido rosetón situado a la entrada principal no era la característica menos impresionante de la catedral. Los colores iridiscentes y el intrincado tejido de la mampostería eran tan impresionantes como el ingenio exhibido por los artesanos al usar el vidrio para contar historias bíblicas en esta nueva forma artística.

Aunque no era de noble cuna, Suger había sido el compañero de juegos de infancia del rey de Francia y su amistad le había ayudado a obtener un lugar en las mejores mesas. Más tarde, estando Luis ausente en una cruzada destinada a fracasar, Suger se desempeñó como regente y lo hizo bastante bien. Aunque era benedictino, el abad no estaba completamente convencido de que renunciar al mundo fuera el camino correcto y, en cambio, pensaba que una abadía, en tanto cumbre de la jerarquía terrenal, debía demostrar una magnificencia que reflejara ese hecho.[1589] «Que cada uno siga su propia opinión. En cuanto a mí declaro que lo que me ha parecido sobre todo justo es que todas las cosas preciosas que existen deben servir por sobre todo para celebrar la santa eucaristía. Si las copas de oro, si los vasos de oro y si los pequeños morteros de oro servían [en el Templo, en el antiguo Israel], según la palabra de Dios y la orden del profeta, para recoger la sangre de los machos cabríos, de los terneros y de una novilla roja, cuántos recipientes de oro, piedras preciosas y todo cuanto de precioso hay en la creación son necesarios para recibir la sangre de Cristo».[1590] En consonancia con ello, entre 1134 y 1144, Suger reconstruyó y redecoró en su totalidad la iglesia-abadía de San Dionisio, utilizando todos los recursos a su disposición para crear un nuevo entorno para la liturgia.

Orgulloso de su logro, Suger escribió dos libros sobre él: *Sobre Su administración* y *Sobre la consagración*. En ellos nos dice que pensaba que San Dionisio debía ser una *summa* de todas las innovaciones estéticas que había conocido en sus viajes por el sur de Francia, a las que además debía superar. Se inspiró para ello en la teología del santo que daba nombre a la iglesia: pseudo Dionisio Areopagita (llamado así porque, además de sostener que había sido uno de los primeros discípulos griegos del apóstol Pablo, se identificaba como miembro del Areópago, el antiguo tribunal ateniense).[1591] Tradicionalmente se considera que Dionisio es el autor de un tratado místico medieval (entregado por el papa a la abadía que lleva su nombre en el siglo VIII) cuya idea central es que Dios es luz. Según esta teología, todo ser vivo recibe y transmite la iluminación divina, la cual baña todo el mundo de acuerdo con una jerarquía establecida por Dios. Mientras Dios es luz absoluta, todas sus criaturas reflejan Su luz de acuerdo con su resplandor interno.

Es este concepto el que inspira la forma misma de las catedrales del siglo XII, de las que la del abad Suger fue el prototipo.[1592]

Además de la luz como concepto general, Suger introdujo varias características adicionales. Las dos torres almenadas de la fachada tenían como objetivo proporcionar a la catedral un aspecto militar, un símbolo del cristianismo militante y del papel del rey en la defensa de la fe. El portal, dividido en tres partes, refleja la doctrina de la Trinidad. El rosetón ilumina tres capillas elevadas «dedicadas a las jerarquías celestiales»: la Virgen, san Miguel y los ángeles. Al final del coro hay una serie semicircular de capillas (el ábside), que, además de permitir que muchos monjes o sacerdotes celebraran la eucaristía al mismo tiempo, aportaba al coro nueva luz para complementar la procedente del rosetón. Por otro lado, estando los contrafuertes ahora situados fuera del templo, quedaba espacio en el interior para un deambulatorio, alrededor de la nave, del que sobresalían capillas laterales, igualmente iluminadas por la luz natural, que permitían a su vez que todavía más monjes y sacerdotes dijeran misa. El hecho más destacado, sin embargo, era que la iglesia estaba ahora completamente abierta (en especial porque Suger había quitado la pantalla que separaba el coro de la nave) y el interior estaba todo bañado en una misma luz, como si la estructura entera fuera una única entidad mística.[1593] La teología de la luz no sólo era responsable de la introducción de las vidrieras de colores sino también del papel que en las nuevas catedrales tenían las piedras y materiales preciosos —las joyas, los esmaltes, el cristal—, tan dominantes en el arte medieval. Se creía que las piedras preciosas poseían un poder mediador, un valor moral incluso, y cada una simbolizaba una virtud cristiana. Todas estas entidades relacionadas de algún modo con la luz tenían como objetivo ayudar a los feligreses, reunidos formando una enorme congregación, a acercarse a Dios.

Suger tuvo acaso más éxito del que esperaba. Entre 1155 y 1180 se construyeron catedrales en Noyon, Laon, Soissons y Senlis. El rosetón de San Dionisio inspiró estructuras similares en Chartres, Bourges y Angers. Los obispos de Inglaterra y Alemania pronto empezaron a imitar las catedrales francesas, que no han perdido su esplendor en los casi mil años que han transcurrido desde que fueron erigidas.

Las primeras catedrales no fueron usadas sólo para la liturgia. Los obispos con experiencia permitían que los gremios y otras corporaciones de laicos se reunieran en ellas. Eran tantos los nativos que habían participado en la construcción de la catedral de su localidad que todos conocían el edificio bastante bien. En Chartres, cada corporación quería su propia vidriera de colores.[1594] El hecho de que las catedrales lograran atraer a los ciudadanos como nunca habían conseguido hacerlo los monasterios —situados en el campo, fuera de las ciudades— les permitió convertirse también en escuelas. El área cercana a las catedrales se conocía normalmente como el claustro, aunque se tratara de un espacio abierto, y fue allí donde empezaron a congregarse los alumnos junto a los artistas y artesanos. Además, las escuelas de los obispos eran diferentes de las monásticas, pues al estar en la ciudades eran más abiertas, más de este mundo, y la formación que ofrecían reflejaba este hecho. Mientras en los monasterios la instrucción era una cuestión de pares —un monje joven acompañaba a uno de mayor edad—, en las escuelas catedralicias la situación era bastante diferente y los estudiantes formaban un grupo que se sentaba a los pies del maestro. En un principio, la mayoría de los alumnos eran todavía clérigos para los que el aprendizaje era especialmente un acto religioso. Pero vivían en la ciudad, rodeados de laicos, y al final su trabajo sería de tipo pastoral, junto a las personas, no ya renunciando al mundo en un monasterio.

En semejante ambiente, las palabras viajaban con mucha más rapidez de lo que lo hacían en la época de los monasterios, y los aspirantes a clérigos o a eruditos se enteraban enseguida de quiénes eran los maestros más inteligentes, cuáles habían publicado más libros y en qué escuelas el debate era más animado. Cuando los contemporáneos mencionan escuelas con doctrinas características, por lo general se refieren a un maestro de renombre. Por ejemplo, los «meludinenses» deben su nombre a Roberto de Melun, mientras que los «porretani» eran los discípulos de Gilberto de Poitiers.[1595] En este sentido, las escuelas que ofrecían las mejores oportunidades eran, en primer lugar, la de Laon, luego la de Chartres y después la de París. Originalmente la palabra *schola* se aplicaba a todas las personas de un monasterio o catedral que formaban parte del coro.[1596] Lo que ocurrió en el siglo XII fue que el número de estudiantes

aumentó con rapidez y excedió con creces el del personal que era necesario para ocuparse de una iglesia.

En este contexto, los alumnos aprendían principalmente a leer y escribir en latín, a cantar y a redactar prosas y versos. Sin embargo, los nuevos alumnos que no iban a convertirse en clérigos querían estudiar cuestiones más prácticas: leyes, medicina, historia natural. Y asimismo deseaban entrar en contacto con los textos más importantes de su tiempo y aprender a debatir y analizar.

A principios del siglo XIII París tenía una población de cerca de doscientos mil habitantes y estaba creciendo a toda velocidad, ya no confinada a la Île de París. En todos los aspectos la ciudad ofrecía enormes ventajas, entre otras, la abundancia de comida y vino y el hecho de que en un radio de unos ciento sesenta kilómetros se encontraban, por lo menos, otras veinticinco escuelas famosas. Esto consiguió crear una masa crítica de gente educada que contribuyó a alimentar aún más la demanda. La ciudad contaba también con muchas iglesias, cuyos edificios anexos con frecuencias proporcionaban alojamiento y alimentación a los estudiantes. Everardo de Ypres, que estudió tanto en Chartres como en París, cuenta que, mientras en la primera escuela formaba parte de una clase de cuatro alumnos, en la última participaba en una de trescientos estudiantes, reunidos en un amplio salón.[1597]

Las meras dimensiones de París eran lo que contaba. Hacia 1140 constituía, de lejos, la escuela dominante de Europa septentrional, aunque quizá fuera más apropiado hablar de «escuelas». Su reputación se basaba en el hecho de que reunía a una gran cantidad de maestros independientes, no a uno solo, y fue esto lo que permitió las interacciones e intercambios que darían origen al pensamiento escolástico. «Para el año 1140 era posible encontrar en París prácticamente de todo. Es cierto que para estudiar la ley canónica de altos vuelos era necesario desplazarse hasta Bolonia, y que para conocer los últimos avances de la medicina había que ir a Montpellier; no obstante, en cualquier rama de la gramática, la lógica, la filosofía y la teología, París proporcionaba todo lo que pudiera desear el estudiante más ambicioso, además de un respetable nivel en derecho y medicina».[1598] Trabajando sobre documentos de la época, R.
W. Southern

ha identificado diecisiete maestros de París en el siglo XII, entre ellos, Abelardo, Alberico, Pedro Elías y Pedro Lombardo.

Para mediados del siglo XII, centenares de estudiante procedentes de Normandía y Picardía acudían a París cada año. La enseñanza aún tenía lugar en el claustro de Nuestra Señora pero estaba empezando a extenderse, en primer lugar, en el margen izquierdo del Sena. Los nuevos maestros, nos cuenta Georges Duby, alquilaban establos en la calle Fouarre y en el Petit Pont. En 1180 un inglés que había estudiado en París fundó un colegio para estudiantes pobres y al sur del Sena, al otro lado de la Île de la Cité, empezó a desarrollarse un nuevo distrito en cuyas estrechas calles nació la Universidad de París.

La vida intelectual de las escuelas, y luego la de las universidades, era muy diferente de la de los monasterios. En estos últimos, la vida intelectual no se distinguía mucho de la contemplación y meditación solitaria alrededor de un texto sagrado, si bien algunas instituciones buscaron reunir buenas bibliotecas: por ejemplo, la abadía de Fulda, en Alemania, tenía dos mil volúmenes a disposición de los estudiosos, y Cluny contaba con cerca de un millar, incluida una traducción al latín del Corán. En Chartres y París, en cambio, se discutía. Maestros y alumnos se enfrentaban unos a otros en el equivalente intelectual del combate caballeresco, lo que en el contexto de la época era tan emocionante e impredecible en sus resultados como aquél: los maestros no siempre eran los vencedores. La base del currículo de las escuelas todavía la constituían las siete artes liberales establecidas en la alta Edad Media, pero ahora el *trivium* empezaba a ser considerado como la parte elemental, preparatoria, del curso. La principal meta del *trivium* era preparar al clérigo para el desempeño de su función más importante, ser capaz de leer la Biblia e interpretar críticamente los textos sagrados con el fin de extraer la verdad que contenían. No obstante, para poder hacer esto, los alumnos tenían que conocer los aspectos más sutiles del latín y para ello se estudiaban algunos autores clásicos, esto es, paganos, en particular, Cicerón, Virgilio y Ovidio. La enseñanza impartida en las escuela condujo al clasicismo y alimentó un renovado interés en la Roma clásica y la antigüedad en general.[1599]

Sin embargo, un hecho todavía más importante fue el surgimiento de la lógica, gracias al redescubrimiento de Aristóteles. «Desde la década de 1150, las ediciones en latín de los escritos redescubiertos empezaron a inundar las bibliotecas de los académicos». En el siglo XII, la lógica llegó a convertirse en la disciplina más importante del *trivium* y un clérigo llegó a sostener incluso que la razón era «el honor del hombre». (La única obra de Platón conocida entonces era el *Timeo* y no de forma completa).[1600] La lógica, se pensaba entonces, permitiría que los hombres penetraran de forma gradual los misterios de Dios. «Puesto que se consideraba que todas las ideas tenían su origen en el pensamiento del Dios creador y que en el texto de las Escrituras adoptaban una expresión imperfecta, oculta, disimulada detrás de términos a menudo oscuros y contradictorios, era el razonamiento lógico el encargado de disipar estas sombras y de resolver estas contradicciones. Partir de la palabra, descubrir su significación profunda».[1601] En la raíz de la lógica se encuentra la duda, pues de la duda derivan el razonamiento dialéctico, la discusión, el debate y la persuasión (que también sirven de base a la ciencia). «Indagamos a través de la duda», sostiene Abelardo, «y al indagar percibimos la verdad». Una de las principales característica de la «antigua lógica» eran los «universales», la idea, esencialmente platónica, de que todo tiene una forma ideal, desde la «silla» hasta el «caballo», por decir algo; el principio subyacente a esta concepción era que si todo podía ser dispuesto en un orden sistemático (lógico), entonces sería posible entender el propósito de Dios. Desarrollada en primera instancia por Pedro Abelardo (a quien Anders Piltz, en su estudio sobre la enseñanza medieval, describe como «el primer académico») en París, la «nueva» lógica sostenía que muchos episodios de la Biblia eran contrarios a la razón y, por tanto, no podían simplemente ser aceptados, sino que debían ser cuestionados. El pensamiento verdadero, insistía Abelardo, debía inspirarse en las obras de Aristóteles y basarse en silogismos del tipo: *si todo A es B, y todo C es A, entonces todo C es B*. Su obra *Sic et non* personificó este acercamiento al identificar pasajes contradictorios en la Biblia y compararlos con el objetivo de reconciliarlos allí donde era posible. Junto a Abelardo destaca Pedro de Poitiers, quien sostenía que «aunque la certidumbre exista, tenemos la obligación, sin embargo,

de dudar de los artículos de la fe, de investigar y de discutir». Juan de Salisbury, un inglés que había estudiado en numerosas ciudades, París incluida, consideraba también que la lógica era central para el entendimiento: «En ella se apoyan todos los progresos del espíritu que por medio de la *ratio* superan y hacen inteligible la experiencia de los sentidos; luego el *intellectus* establece las causas divinas de las cosas y aprende el orden de la creación; por último se llega al verdadero saber, a la *sapientia*».[1602] En nuestro días, la palabra «lógica» resulta árida y seca y ha perdido gran parte del interés que suscitaba. En los siglos XI y XII, sin embargo, se trataba de una materia combativa y de muchísima actualidad, una etapa en el advenimiento de la duda y el cuestionamiento de la autoridad que ofrecía la oportunidad de acercarse a Dios de una manera nueva.

Con todo, las catedrales formaron parte de un cambio mucho más amplio en la sociedad que impulsó no sólo la creación de escuelas sino que propició su evolución en lo que hoy llamamos universidades. Las catedrales, como hemos visto, eran entidades urbanas y las ciudades eran lugares en los que además de conocimientos religiosos se necesitaban conocimientos prácticos. La matemática, por ejemplo, una disciplina que se había beneficiado de la traducción de libros árabes que eran, a su vez, versiones de obras griegas o indias, fue central para la construcción misma de las catedrales. Los arbotantes, inventados en París en el siglo XII, debían su concepción al menos en parte a la ciencia de los números. Las nuevas ciudades, donde cada vez más y más gente vivía más cerca una de otra, también tenían una enorme necesidad de médicos y abogados, y ello estimuló igualmente el que las escuelas evolucionaran para convertirse en universidades.[1603]

Repasemos el concepto de artes liberales.[1604] La noción griega de los estudios liberales era la de un sistema educativo apropiado para los ciudadanos libres, del cual tenemos por lo menos dos versiones: la de Platón, desde cuyo punto de vista filosófico y metafísico la educación debía tener como objetivo la excelencia moral e intelectual, y la de Isócrates, que defendía un currículo más adecuado al compromiso práctico con la comunidad y la vida política. Esto fue refinado por primera vez por los romanos, en

particular por Varrón, quien en el siglo I a. C. compiló su *De Novem Disciplinis*, obra que identificaba nueve disciplinas: gramática, lógica, retórica, geometría, aritmética, astronomía, música, medicina y arquitectura. Como explicamos en el capítulo 11, a principios del siglo V, Marciano Capela redujo a dos las artes liberales de Varrón en su obra *Las bodas de Filología y Mercurio*, con lo que la medicina y la arquitectura pasaron a ser las primeras profesiones organizadas de forma separada.[1605] La clasificación de Capella fue ampliamente aceptada y durante los siguientes siglos se volvió habitual dividir sus siete artes liberales en *trivium* (gramática, lógica y retórica) y *quadrivium* (geometría, aritmética, astronomía y música). Según Alan Cobban en su historia de las universidades medievales, antes del año 1000 las materias que conformaban el *quadrivium* habían sido relativamente descuidadas, pues se las consideraba menos importantes para la formación de un cuerpo de clérigos educados. «Las aptitudes aritméticas necesarias para calcular las fechas de las festividades eclesiásticas móviles era con frecuencia todo lo que el estudiante aspirante a sacerdote aprendía del *quadrivium*».[1606] La educación era un experiencia fundamentalmente literaria que no suponía ningún desafío a las capacidades analíticas de los novicios (se aprendía a escribir en tablillas de cera).[1607] El que la lógica se convirtiera en la principal disciplina intelectual, por encima de la gramática y la retórica, fue una enorme metamorfosis intelectual que marcó una ruptura con «un sistema educativo basado en el conocimiento acumulativo y los modelos de pensamiento del pasado» y propició el surgimiento de otro que «derivaba su fortaleza del espíritu de la investigación creativa, que siempre mira hacia adelante». La idea de que las artes liberales eran un preludio a estudios más avanzados, y en especial a la teología, puede resultarnos hoy extraña, ya que, en el mejor de los casos, tales áreas apenas tienen para nosotros una relación tangencial con la teología.[1608] No obstante, ello formaba parte del legado de la concepción griega de los estudios liberales según la cual la mente debía ejercitarse en un amplio abanico de disciplinas como necesaria preparación para una vida plena en una democracia responsable. La principal diferencia era que en la Edad Media la teología había pasado a ocupar la posición en la cima de la jerarquía educativa que la filosofía tenía en el mundo griego.

Otro aspecto de ese legado era el boyante optimismo de las escuelas. Todos los maestros compartían la opinión de que los hombres, pese a su condición de seres caídos, eran «capaces de desarrollar al máximo sus dotes intelectuales y espirituales», de que el universo poseía un orden y, por tanto, era accesible a la investigación racional, y de que el hombre podía dominar su entorno gracias al intelecto, el conocimiento acumulativo y la experiencia.[1609] Se pensaba que, más allá del ámbito de las verdades reveladas, la capacidad del hombre para conocer y entender el mundo era ilimitada. Como anota Alan Cobban, esto supuso una reorientación capital en la historia del pensamiento de Europa occidental. Algo que quedó demostrado con claridad en el enfrentamiento entre Anselmo, el arzobispo italiano de Canterbury, más conocido hoy como san Anselmo, y el monje Gaunilo. Anselmo había creído encontrar una prueba —una prueba lógica— de la existencia de Dios razonando que si podemos *imaginar* un ser perfecto, ese ser perfecto —Dios— debe existir, pues, de otro modo, existiría un ser más perfecto que el que hemos sido capaces de concebir. Para nosotros esto no pasa de ser un mero juego de palabras, y lo mismo pensó Gaunilo, que de forma lacónica señaló que podemos fácilmente imaginar una isla más perfecta que cualquier otra que exista, pero ello no significa que semejante isla exista en realidad. Lo interesante de este intercambio, sin embargo, es que Anselmo, una destacada figura en comparación con el monje, publicó la respuesta de Gaunilo junto a su propia réplica. El debate *daba por hecho* que era posible hablar acerca de Dios en términos «razonables», que Dios podía ser estudiado como cualquier otra cosa y que el rango no tenía ninguna relación con la autoridad.[1610] Esto era algo nuevo.

Las cuatro áreas de estudio que impulsaron las primeras universidades fueron la medicina, el derecho, la ciencia y las matemáticas. La medicina y el derecho fueron muy populares en la baja Edad Media.[1611] Se trataba de carreras prácticas, que permitían acceder a buenos sueldos y a una posición estable dentro de la comunidad. A ambas vino a sumarse el *ars dictaminis* o *dictamen*, el arte de componer cartas y documentos formales, una rama especializada del derecho y la retórica. Estas tres disciplinas no tardaron en convertirse en enemigas naturales del humanismo

literario pues constituían el lado práctico de las incipientes universidades, en fuerte contraste con el carácter sosegado y libre de compromisos del estudio de la antigüedad clásica. Por tanto, las primeras universidades no fueron resultado de un plan y su naturaleza profesional fue consecuencia de necesidades prácticas. Ahora bien, en lo que respecta a las ciencias las universidades tienen un origen incierto debido a la persistente desconfianza con que los clérigos veían a los autores paganos. Por ejemplo, Pedro Comestor, canciller de Nuestra Señora de París desde 1164, predicó que los autores clásicos podían ser útiles para el aprendizaje de la escritura pero que gran parte de sus «emanaciones» debían evitarse. Hacia el año 1200, Alejandro de Villedieu denigró a la escuela de la catedral de Orleans (hasta mediados del siglo XIII un importante centro de estudios humanísticos), a la que describe como «una pestilente cátedra de enseñanza… que difunde el contagio entre la multitud». Alejandro, además, insistía en que nada contrario a las escrituras debía leerse.[1612]

Esta actitud se difundió y a principios del siglo XIII el mismo Aristóteles fue atacado. Desde el inicio de los estudios de lógica, los libros de Aristóteles habían sido traducidos en cantidades crecientes, en especial sus libros científicos sobre la naturaleza, hasta que su obra apareció como una filosofía completa, una síntesis del conocimiento alcanzada sin ninguna aportación de las creencias cristianas. Un historiador afirma que la recuperación de las obras de Aristóteles fue un «momento crucial en la historia del pensamiento occidental… sólo comparable al impacto que luego tendrían la ciencia newtoniana y el darwinismo».[1613] En la Universidad de París, la comunidad más apasionada y problemática en términos intelectuales era, sin duda alguna, la de la facultad de artes liberales, en la que «la filosofía era el rey» y cuyos maestros «constituían un elemento permanente de agitación y eran la fuerza que animaba las revoluciones intelectuales».[1614] De hecho, la facultad de artes liberales prácticamente se convirtió en una universidad dentro de la universidad, y cuando los libros de Aristóteles estuvieron disponibles en latín, los maestros modificaron el currículo para tenerlos en cuenta. No obstante, integrar las obras lógicas del filósofo en los estudios era algo muy diferente de discutir sus libros sobre la «naturaleza». En

1210 un
sínodo local de obispos ordenó que se diera por terminado todo estudio de Aristóteles, cuyas obras no debían leerse ni en público ni en privado «bajo pena de excomunión».[1615] El papado respaldó esta prohibición en 1231 y, de nuevo, en 1263, y el obispo de París volvió a pronunciarse en este sentido en 1277. Posteriormente, se autorizó su estudio en privado, pero no su enseñanza pública. La prohibición de Aristóteles que la Iglesia buscó implementar es otro aspecto del control del pensamiento que podemos añadir a los descritos en el capítulo anterior.

Otras técnicas de control se añadirían luego. En 1231 debatir temas científicos en lenguas vernáculas se convirtió en una infracción punible, pues la Iglesia no quería que la gente común y corriente fuera expuesta a semejantes ideas. Con todo, ninguna prohibición puede aspirar a ser total: a fin de cuentas, para algunas personas el hecho de que ciertos libros estén prohibidos sólo los hace *más* atractivos. Y además Aristóteles no fue prohibido en todos lados, Toulouse, por ejemplo, u Oxford. La prohibición empezó a fracasar de forma absoluta después de 1242 cuando Alberto el Teutónico, hoy conocido como Alberto Magno, se convirtió en el primer alemán en ocupar la cátedra de teología en París. Pese a ser un firme adversario de la herejía, Alberto estaba muy interesado en las ideas de Aristóteles y pensaba que las obras completas del filósofo debían estar disponibles en toda Europa. Para Alberto había tres formas de alcanzar la verdad: la interpretación de las Escrituras, el razonamiento lógico y la experiencia empírica. Estos dos últimos eran evidentemente enfoques aristotélicos, pero Alberto fue aún más allá, pues aunque aceptaba el papel de Dios en la creación del universo, insistió en que la investigación (como hoy la llamaríamos) de los procesos naturales no debía ser obstaculizada por consideraciones teológicas, ya que sobre ellos «sólo la experiencia nos proporciona certeza».[1616] «La verdadera preocupación de la ciencia natural no es establecer lo que Dios *podría hacer* si quisiera, sino lo que ha hecho, esto es, qué ocurre en el mundo “de acuerdo a las causas inherentes de la naturaleza”».[1617] Aristóteles había sostenido que «conocer… es entender las causas de las cosas».[1618]

En Alberto podemos apreciar destellos de una separación entre

diferentes formas de pensamiento. Alberto tenía una fe sólida y era esa fe la que le permitía pensar que era posible vincular la filosofía aristotélica y las creencias ortodoxas con miras a enriquecer nuestra comprensión del universo.

Otros, no obstante, fueron más radicales. Por ejemplo, un polémico efecto de la devoción por Aristóteles fue la llamada teoría de la «doble verdad» defendida por dos académicos, Sigerio de Brabante (muerto en 1284) y el danés Bo, conocido como Boecio de Dacia. La prohibición de Aristóteles en la Universidad de París no se aplicaba en todos los rincones de la ciudad y ello permitió el desarrollo de una filosofía inspirada en las ideas del maestro griego. La innovación más importante de las dos figuras que ahora nos interesan fue considerar la posibilidad de que una cosa fuera verdad en filosofía y otra en teología, una propuesta radical para su época (para cualquier época, de hecho). Boecio, en particular, sostuvo que el filósofo debía disfrutar de los frutos de su inteligencia y explorar el mundo de la naturaleza, *este* mundo, pero que sus dotes no lo autorizaban a indagar, digamos, el origen del universo o el origen del tiempo o el misterio de la creación, el cómo algo puede surgir de la nada. Estas cuestiones, así como lo que pasará en el Día del Juicio, son materia de revelación, no de razón, y por tanto quedan fuera del ámbito de la filosofía: hay dos conjuntos de verdades, las del filósofo natural y las del teólogo. Al igual que las ideas de Alberto, esta distinción entre dos áreas de pensamiento constituye una etapa en el desarrollo de la idea de un mundo secular.

En la Iglesia, sin embargo, muchos consideraron que las ideas de Sigerio eran todavía más problemáticas, ya que parecía deleitarse con los aspectos más desconcertantes de las enseñanzas aristotélicas, a saber, que el mundo y la raza humana eran eternos, que el comportamiento de los objetos estaba gobernado por su naturaleza, que el libre albedrío estaba limitado por la necesidad, que todos los seres humanos comparten un único «principio intelectivo». En sus clases, Sigerio se negaba a abordar con detalle las implicaciones de todo esto, pero no resultaba difícil leer entre líneas: en un universo así no había lugar para la Creación, Adán, el Juicio Final, la Divina Providencia, la Encarnación, la Expiación y la Resurrección.[1619] Esto, desde luego, era lo que inquietaba a los clérigos ortodoxos, y Aristóteles había sido prohibido precisamente

porque su obra conducía a estas conclusiones. Otro profesor de teología en París, Juan de Fidanza, quien adoptó el nombre de Buenaventura, se sentía particularmente preocupado por la insistencia de Aristóteles en que, a pesar de ser Dios la primera causa de todo lo que existe, los seres naturales tienen sus propias causas y efectos, que operaban sin intervención divina.[1620] Según Buenaventura (y muchos que pensaban como él), semejante razonamiento conducía a un mundo desprovisto de Dios, por ello intentó corregir a Aristóteles de manera que, por ejemplo, el que las hojas de un árbol se marchitaran no fuera resultado de un proceso natural sino consecuencia de las cualidades que Dios había otorgado al árbol.

Como estos párrafos muestran, la teología escolástica (y el pensamiento escolástico en general) alcanzó en París su momento cumbre a mediados del siglo XIII, en un proceso que culminaría con la grandiosa síntesis de Tomás de Aquino, quien ha sido considerado «el pensador occidental más influyente entre Agustín y Newton». La gran contribución de Aquino fue su intento de reconciliar a Aristóteles y el cristianismo, aunque (como veremos durante el resto de este libro) su aristotelización del cristianismo fue más influyente que su cristianización de Aristóteles. Nacido entre Roma y Nápoles e hijo de un conde, Aquino era un hombre corpulento y reflexivo, pero, al menos en primera instancia, fácil de subestimar. Sin embargo, Alberto, su profesor y maestro, supo ver sus dotes y Tomás no le decepcionó.

Según Aquino, había sólo tres verdades que no podían ser demostradas mediante el pensamiento natural y que, por tanto, debían ser aceptadas: la creación del universo, la naturaleza de la Trinidad y el papel de Jesús en la salvación.[1621] Más allá de esto, Aquino se puso del lado de Aristóteles y en contra de Agustín, lo que resultaba mucho más polémico y fue sin duda mucho más influyente. Tradicionalmente se consideraba que, de acuerdo con el razonamiento de Agustín, debido a la Caída, los hombres y las mujeres venían al mundo para sufrir en él y su única esperanza real de alcanzar la felicidad estaba en el cielo. Aristóteles, en cambio, sostenía que *este* mundo, esta vida, ofrecía incontables oportunidades de alegría y felicidad, «la más perdurable y confiable de las cuales es la alegría de poder emplear nuestra razón para

aprender y entender».[1622] Tomás corrigió esto al sostener que podemos usar nuestra razón para tener un anticipo de la otra vida, y una relativa felicidad, aquí en la tierra. Este mundo natural, sostuvo, «no es en ningún sentido malo».[1623] ¿Cómo puede ser malo el cuerpo, pregunta Aquino, si Dios lo santificó mediante la encarnación de Su Hijo? Tomás pensaba que el cuerpo y el alma estaban íntimamente ligados. El alma no era un fantasma en la máquina, sino que adoptaba su forma a partir del cuerpo como, decía, una escultura metálica toma su forma del molde. Éste era acaso el aspecto más místico de su pensamiento.

A diferencia de Sigerio, Aquino no fue considerado en su época un radical. Para muchos, sin embargo, esto lo hacía todavía más peligroso. Representaba la cara razonable del aristotelismo medieval, en particular al sostener que *esta* vida era más importante de lo que los tradicionalistas aceptaban: su idea era que la vida podía ser disfrutada y que Aristóteles tenía mucho que decir sobre cómo hacerlo. Esto suponía, de alguna forma, restar importancia a la otra vida y es claro que, durante las siguientes décadas y siglos, ello tendría un enorme efecto en la Iglesia, cuya autoridad se debilitaría progresivamente.

Hasta cierto punto, las escuelas atenienses, que se remontan al siglo IV a. C., la escuela de derecho de Beirut, que floreció entre los siglos III y VI, y la Universidad imperial de Constantinopla, que fue fundada en el año 425 y funcionó de forma intermitente hasta 1453, prefiguraron las universidades europeas. Los académicos medievales tenían noticias de estas instituciones y Alan Cobban se refiere a la noción de *translatio studii*, que había aparecido en la era carolingia y según la cual el centro del conocimiento había pasado de Atenas a Roma, de Roma a Constantinopla y de allí a París. «En este esquema las nuevas universidades eran la encarnación del *studium*, uno de los tres grandes poderes que dirigían la sociedad cristiana, siendo los otros dos el poder espiritual (*sacerdotium*) y el temporal (*imperium*)».[1624]

El término moderno «universidad» parece haber sido introducido de forma accidental, procedente del latín *universitas*, que en los siglos XII, XIII y XIV era empleado «para designar cualquier conjunto

o cuerpo de personas con intereses comunes y estatus legal independiente», lo que significa que podía designar a una corporación de artesanos o a una congregación municipal, con frecuencia con sus propias normas de etiqueta.[1625] No fue hasta finales del siglo XIV y principios del XV que la palabra *universitas* empezó a ser utilizada en el sentido que le damos en nuestros días. El término medieval equivalente era *studium generale*; mientras *studium* denotaba un lugar con instalaciones para el estudio, *generale* hacía referencia a la capacidad de la escuela para atraer estudiantes de fuera de otras regiones distintas de la local. La expresión fue utilizada por primera vez en 1237 y el primer documento papal que la emplea se remonta a 1244 o 1245, donde se la usa para referirse a la fundación de la Universidad de Roma.[1626] Otras de las expresiones utilizadas eran *studium universale, studium solemne* y *studium commune*, si bien para el siglo XIV *studium generale* era la que se aplicaba a Bolonia, París, Oxford, Padua, Nápoles, Valencia y Toulouse. Las *Siete partidas* (1256-1263), el código legislativo de Alfonso X de Castilla, señalan las bases legales de esos primeros *studia generalia*. Las escuelas debían contar con maestros para cada una de las siete artes liberales, así como para enseñar derecho canónico y civil, y sólo el papa, el emperador o el rey podían autorizar su funcionamiento.[1627] No se menciona aquí lo que luego sería considerado un requisito adicional: la creación de facultades de teología, derecho y medicina como centros de excelencia para posgraduados. A principios del siglo XIII, sólo Bolonia, París, Oxford y Salerno proporcionaban una formación constante en algunas de estas disciplinas.[1628]

La primera universidad imperial, de hecho la primera universidad fundada de forma intencional, fue la de Nápoles, creada en 1224 por el emperador Federico II. La primera universidad papal fue la de Toulouse, autorizada por Gregorio IX en 1229 y fundada, en parte, para combatir las creencias heréticas. Esto dio origen a la idea de que la fundación de *studia generalia* era una prerrogativa exclusiva del emperador o el papa, una noción que para el siglo XIV se había convertido en doctrina aceptada.[1629] Esta disposición era más importante entonces de lo que sería hoy porque las nacientes universidades habían obtenido un buen número de considerables

privilegios, dos en particular nos interesan en este momento. En primer lugar, los clérigos que contaban con beneficios tenían derecho a recibir los frutos de éstos mientras estuvieran estudiando en el *studium*. Dado que algunos cursos duraban hasta dieciséis años, esto no era poca cosa. El segundo privilegio fue el *ius ubique docendi*, el derecho de cualquier graduado de un *studium generale* a enseñar en cualquier otra universidad sin tener que examinarse de nuevo.[1630] Esto se remonta a la idea del *studium*, en el sentido de conocimiento, como «tercera fuerza» de la sociedad, ya que se lo consideraba universal, por encima de las fronteras de la nación y la raza. Esta idea de una mancomunidad de profesores en condiciones de moverse por toda Europa nunca llegó a materializarse. Cada uno de los nuevos centros de estudio se consideraba a sí mismo superior a los demás e insistía en examinar a quienes se habían graduado en las demás universidades.[1631]

Las primeras universidades fueron las de Salerno, Bolonia, París y Oxford. La primera de ellas, sin embargo, era bastante diferente de las otras tres. Aunque no tan importante como Toledo, Salerno tuvo un destacado papel en la traducción de textos científicos y filosóficos griegos y árabes al latín, si bien la medicina era la única disciplina en la que proporcionaba enseñanza superior.[1632] De hecho, Salerno era más conocida por el nivel de su práctica médica que por cualquier otra cosa (estaba rodeada de manantiales minerales a los que acudían los cojos y los ciegos). La escuela estaba formada por un conjunto de facultativos que pese a impartir algún tipo de enseñanza no constituían una corporación formal. En cualquier caso, las primeras muestras de una literatura médica aparecen allí en el siglo XI: enciclopedias, tratados sobre herbología y ginecología (cierto número de doctoras, entre ellas Trotula, ejercían la medicina en la ciudad) y bastantes obras árabes de ciencia y medicina y algunos textos médicos griegos traducidos al árabe.[1633] Estos textos estaban disponibles gracias a Constantino el Africano, un estudioso de origen árabe que se estableció en la ciudad hacia 1077, antes de viajar al norte, al monasterio de Monte Cassino, donde continuó su trabajo de traducción hasta su muerte en 1087. Los más influyentes tratados árabes que vertió al latín fueron el *Viaticus* de al-Jafarr, la obra de Issac Judaeus sobre la dieta, la fiebre y la orina, y la exhaustiva enciclopedia médica de

Haly Abbas, compilada en Bagdad unos ciento cincuenta años antes. Las traducciones de Constantino dieron nuevo ímpetu al estudio de la medicina griega, lo que redundó, en el siglo siguiente, en decenas de nuevos libros escritos por médicos de Salerno. La ciudad desarrolló así un currículo médico que, tras ser exportado a París y otras universidades, se amplió gracias a la influencia de la nueva lógica y la escolástica.[1634] Estos avances se desarrollaron aún más en Bolonia y Montpellier. Hacia 1300 encontramos en Bolonia la primera referencia a la disección del cuerpo humano, lo que quizá fuera consecuencia de las investigaciones forenses necesarias para los procesos legales. (A su debido tiempo, el examen *post mortem* se convertiría en una parte fundamental del estudio anatómico). El primer texto sobre cirugía es un tratado anónimo hoy conocido como *Cirugía de Bamberg* (*c*. 1150). Entre las condiciones que describe se encuentran diversas fracturas y dislocaciones, lesiones del ojo y el oído, enfermedades de la piel, hemorroides, afecciones del nervio ciático y hernias.[1635] El libro explica además cómo tratar el bocio con sustancias ricas en yodo y refiere una forma de anestesia quirúrgica, una «esponja soporífera» empapada en extractos de beleño y amapola.[1636]

Bolonia, el más antiguo *studium generale* de Europa, contradice el panorama general de las universidades medievales al haber sido una creación laica destinada a satisfacer las necesidades profesionales de los laicos que querían estudiar derecho romano. La ley canónica, el particular dominio de los profesores y estudiantes eclesiásticos, no sería introducida en Bolonia hasta la década de 1140.[1637]

La confusión y polémica generada por la Querella de las Investiduras dio un enorme impulso a los estudios de derecho. «Dado que el derecho romano era la mejor arma ideológica disponible para confrontar la hierocrática doctrina papal, este sistema pasó a interesar de forma natural a los laicos preocupados por crear una embrionaria teoría política que refutara las afirmaciones del pensamiento político del papa».[1638] Con todo, fue la enseñanza de uno de estos primeros juristas lo que permitió que Bolonia superara a otras nacientes escuelas de leyes italianas, como

la de Ravena y Pavía: Irnerio (quizá una latinización del Werner germánico), profesor de Bolonia hacia 1087. Al comentar el *Corpus iuris civilis* de Justiniano, Irnerio utilizó un método de análisis crítico similar al empleado por Abelardo en su *Sic et non* y de esta forma consiguió sintetizar la ley romana mejor de lo que cualquiera había logrado hacerlo antes. Los textos jurídicos básicos del derecho romano se pusieron a disposición del público en una forma apropiada para su estudio profesional, como un área particular de la educación superior, y ello colocó a Bolonia en una posición destacada como centro de estudios civiles al que empezaron a acudir estudiantes procedentes de toda Europa.[1639] La reputación de Bolonia aumentaría aún más poco tiempo después con la introducción, en las décadas de 1140 y 1150, de los estudios de derecho canónico. Este desarrollo estuvo encabezado por Graciano, quien era profesor de derecho canónico en la escuela monástica boloñesa de San Félix. Su *Concordia discordantium canonum* (conocida como el *Decretum* y terminada hacia 1140) hizo por el derecho canónico lo que Irnerio había hecho por el derecho romano: crear una síntesis práctica, adecuada para el consumo académico. El impacto de estos cambios puede apreciarse en el hecho de que, en los dos siglos siguientes, un alto porcentaje de los papas eran juristas, varios de los cuales habían sido profesores de derecho en Bolonia.[1640]

Otro de los logros de la universidad tuvo un carácter diferente: la *Habitas*, la constitución académica promulgada por el emperador Federico I en Roncaglia en noviembre de 1158, aparentemente por solicitud de los profesores del *studium*, y confirmada luego por el papado. La constitución adquiriría un tremendo significado que superó con creces su intención original y condujo a un sistema de privilegio académico que, finalmente, alcanzaría el mismo nivel que el tradicional *privilegium clericorum*.[1641] De hecho, la *Habitas* sería después venerada como el origen de la libertad académica «en el mismo sentido en que la Carta Magna se convirtió en punto de referencia indispensable de las libertades inglesas».[1642] La iniciativa empezó siendo un intento de la corona de respaldar a los abogados laicos frente al avance de los abogados canónicos, algo fomentado por la Querella de las Investiduras. En la *Habitas* el emperador aparece como ministro o servidor de Dios, una doctrina

que refleja la idea de que el poder imperial derivaba directamente Dios sin la intermediación de la Iglesia.[1643] Con el paso del tiempo estas ideas serían refinadas para negar a los obispos cualquier poder sobre las universidades.[1644]

Los enfrentamientos entre el papado y el imperio sumieron a diversas ciudades italianas, entre ellas Bolonia, en luchas intestinas. Esta situación, cercana a la anarquía, promovió la formación de asociaciones de protección mutua, conocidas como sociedades de la torre o fraternidades. En este contexto se fundaron las escuelas boloñesas y fue así como la Universidad de Bolonia adquirió su característica distintiva, esto es, el ser una institución controlada por los estudiantes. La idea de una universidad de los estudiantes debe mucho al concepto contemporáneo de ciudadanía propio de los centros urbanos italianos, pues en un país cada vez más fragmentado por la guerra, la pertenencia a una ciudad era un bien preciado. En una situación en la que el estatus de ciudadano proporcionaba seguridad y protección, quienes carecían de él eran muy vulnerables; por tanto, fue casi natural que en Bolonia los estudiantes extranjeros de derecho se unieran para formar asociaciones de protección, o *universitas*. Más tarde, bajo la dirección de los rectores, éstas se dividirían en asociaciones nacionales.[1645]

Si la rivalidad entre el papa y el emperador fue uno de los factores que contribuyeron al especial carácter de Bolonia, otro fue la economía. La ciudad, habiendo comprendido las ventajas económicas de contar con una universidad en su municipio, pronto aprobó un estatuto que prohibía a los profesores establecerse en otro lugar.[1646] Los estudiantes, conscientes del poder que esto les daba, respondieron con la creación en 1193 de un *universitas scolarium*, cuyo objetivo era establecer un régimen en el que los estudiantes detentaban el poder en todo sentido. Bajo este sistema, los acuerdos contractuales entre estudiantes individuales y docentes fueron reemplazados por corporaciones de estudiantes organizados (y con frecuencia militantes), las *universitates*. Tal fue el éxito de este tipo de organizaciones que, finalmente, tanto la comuna de Bolonia como el papado reconocieron a las *universitates*.[1647] Es importante señalar que el hecho de que los estudiantes detentaran el poder en esta época dependía en parte de que en Bolonia los

estudiantes de leyes eran bastante mayores que los estudiantes de la actualidad. Muchos tenían alrededor de veinticinco años y algunos estaban más bien cerca de los treinta. Buena parte ya habían obtenido un grado en artes antes de llegar a la ciudad y un buen porcentaje disfrutaba de beneficios eclesiásticos. Más importante aún era el hecho de que sus estudios podían prolongarse hasta diez años y de que, debido a sus beneficios, muchos eran personas acomodadas, por lo que su presencia en la ciudad era un factor significativo en su economía y finanzas.[1648] Todo ello tenía un gran impacto en la vida universitaria. Los estudiantes escogían a sus maestros varios meses antes del año académico y, tras ser elegidos, éstos debían pronunciar un juramento de sumisión. Los profesores eran multados si empezaban sus clases un minuto tarde o si las prolongaban más allá del tiempo acordado.[1649] Al comienzo de cada año académico los estudiantes y docentes se ponían de acuerdo en el currículo a seguir y el programa se dividía en *puncta* quincenales, de manera que los alumnos conocían con antelación cuándo iba a enseñarse cada tema en particular. Los estudiantes continuamente evaluaban el desempeño de sus maestros, que podían ser multados si éste se consideraba insatisfactorio.[1650] Cualquiera que no consiguiera atraer a su curso a, al menos, cinco estudiantes era considerado ausente y multado en consecuencia. Si por alguna razón un maestro tenía que dejar la ciudad, estaba obligado a realizar un depósito como garantía de su regreso.[1651] Sin embargo, a medida que otras universidades empezaron a proliferar, Bolonia descubrió que este estricto régimen empezaba a perder su atractivo (en especial para los maestros) y, desde finales del siglo XIII, el municipio empezó a ofrecer salarios para los docentes. Desde entonces los estudiantes fueron perdiendo gradualmente su poder.[1652]

En el siglo XII también se estableció la forma en que debían desarrollarse las clases. Los textos, empezando por la Biblia, se estudiaban desde cuatro puntos de vista: el tema tratado, su objetivo inmediato, su propósito subyacente y a qué rama de la filosofía pertenecían. El maestro empezaba por explicar estos aspectos antes de glosar determinadas palabras o expresiones, y todo el proceso recibía el nombre de *lectio* o *lectura*. En un principio, no se permitía a los estudiantes tomar apuntes, pero a

medida que las materias se hicieron más complejas, anotar lo que el maestro decía se convirtió en algo necesario.

El *studium generale* de Bolonia fue cerrado en distintas ocasiones durante la Edad Media por razones muy variadas que van desde la plaga hasta la prohibición papal. Dado el inherente conflicto entre el derecho civil y el canónico, y los representantes de uno y otro, esto acaso fuera inevitable. No obstante, una consecuencia directa de ello fue la fundación de diversos *studia* en Vicenza (1204), Arezzo (1215), Padua (1222), Siena (*c*. 1246) y Pisa (1343).

París, el más antiguo *studium generale* después de Bolonia, se diferenciaba (como hemos visto) en que su especialidad dominante era la teología. «La Universidad de París constituye el primer y más dramático ejemplo en la historia europea de la lucha por la autonomía universitaria ante la dominación eclesiástica».[1653] En este caso la inmediata barrera eclesiástica para el ejercicio de la libertad universitaria eran el canciller y el capítulo de la catedral de Nuestra Señora, cuyas escuelas, creadas en el siglo XI y situadas en el área cerrada del *cloître*, formaban la raíz primordial del *studium*. «A medida que la reputación de estas escuelas crecía, se vieron infiltradas por numerosos estudiantes externos y esto condujo al desorden. Cuando el obispo y el capítulo redujeron las posibilidades de estudiar en el claustro, los estudiantes emigraron a la orilla izquierda del Sena, el actual Barrio Latino. Para el siglo XII esto había dado origen a muchas escuelas, distribuidas alrededor de los puentes del Sena, y especializadas en teología, lógica y gramática».[1654]

París, a diferencia de Bolonia, fue desde el principio una universidad de maestros. Agrupados alrededor de Nuestra Señora, los académicos de París estaban satisfechos con su estado clerical debido a los privilegios e independencia que les daba (estaban exentos de ciertos impuestos y del servicio militar). Esto significaba que la Universidad de París era un enclave autónomo, protegido tanto por el rey como por el papa. Esta autonomía, dentro del área urbana de París, explica en parte su preeminencia en teología y, posteriormente, la colocó a la vanguardia del debate sobre la libertad académica.[1655] Al igual que ocurrió en Bolonia, los reyes Capetos de Francia no tardaron en comprender el valor económico

de la población académica y desde un principio mostraron una actitud positiva y tolerante hacia maestros y estudiantes.[1656]

En París, la facultad de artes era, de lejos, la más grande de todas. Y de hecho, como la universidad era tan grande, los estudiantes de cada nacionalidad tenían su propia escuela, con un rector encargado de recaudar los honorarios. Estas escuelas —francesa, normanda, picarda anglo-germana— estaban ubicadas, principalmente, en la orilla izquierda del Sena, en la calle Fouarre, y en ellas estaba en germen la idea de los colegios universitarios. El impacto de la guerra de los Cien Años afectó gravemente a la Universidad de París, que perdió a sus estudiantes extranjeros. En parte como consecuencia de ello, florecieron universidades en todos lados: España, Inglaterra, Alemania, Holanda, Escandinavia.

Las universidades inglesas originales, Oxford y Cambridge, se diferencian de las continentales en que surgieron en pueblos que carecían de catedrales.[1657] En cierto modo, Oxford se desarrolló donde lo hizo por casualidad. En el siglo XII había varios lugares de Inglaterra en los que podría haberse desarrollado un *studium generale*; las catedrales de Lincoln, Exeter y Hereford, por ejemplo, contaban con buenas escuelas. York y Northampton eran otras posibilidades.[1658] Una teoría sostiene que Oxford surgió hacia 1167 como resultado de un éxodo de estudiantes procedentes de París.[1659] Otra afirma que, en un primer momento, Northampton contaba con una escuela preeminente, pero que la hostilidad de sus ciudadanos hizo que hacia 1192 los alumnos se trasladaran en masa a Oxford, cuya ubicación resultaba muy conveniente al ser un punto en el que se encontraban los caminos que conectaban Londres, Bristol, Southampton, Bedford, Worcester y Warwick.[1660]

También es posible (algunos dirían probable) que los estudiantes de Northampton hubieran sido atraídos por los extraordinarios profesores con los que ya contaba Oxford. Entre éstos estaban: Teobaldo Stampensis en 1117 y quizá ya en 1094; Roberto Pullen, alumno de Juan de Salisbury, en 1133; y Godofredo de Monmouth, que residió en Oxford entre 1129 y 1151.[1661] «La primera prueba específica de la existencia de diversas facultades y una gran concurrencia de maestros y estudiantes en Oxford nos la

proporciona el testimonio de Gerardo de Gales, *c*. 1185, sobre la lectura de su *Topographia Hibernica* ante un grupo de académicos, una hazaña que tardó tres días. Hacia 1190 Oxford aparece descrita como un *studium commune* por un estudiante frisón [que asistía a clases allí]… Respalda esto la conocida presencia en Oxford, hacia finales de siglo, de cierto número de famosos eruditos como Daniel de Morley y Alejandro Nequam».[1662] Oxford estaba básicamente organizada siguiendo el sistema de París (es decir, estaba dirigida por los profesores, no por los estudiantes), pero nunca consiguió atraer tal cantidad de estudiantes extranjeros como su modelo. En términos organizativos se distinguía entre los procedentes del norte (*boreales*) y los procedentes del sur (*australes*, el sur del río Nene es lo que hoy conocemos como Cambridgeshire).[1663]

Mientras la principal especialidad de Bolonia era el derecho y la de París los estudios de lógica y teología, Oxford se hizo famosa por su trabajo en matemáticas y ciencias naturales.[1664] Como mencionamos brevemente antes, esto se debía en no poca medida a los numerosos ingleses que en el siglo XII viajaron por toda Europa para familiarizarse con los datos científicos revelados por las magníficas traducciones realizadas en Toledo, Salerno y Sicilia. Oxford se benefició también de la prohibición de estudiar los nuevos libros de Aristóteles impuesta por el papa a París a principios del siglo XIII.

Roberto Grosseteste es considerado en la actualidad como una figura clave en el movimiento científico oxoniense (convirtió a Aristóteles en lectura obligatoria). Obispo de Lincoln de 1235 a 1253, fue también uno de los primeros cancilleres de la universidad.[1665] Sus traducciones (conocía el griego, el hebreo y el francés) y su asimilación del nuevo material aristotélico disponible condujeron a dos avances que influyeron de forma decisiva en el desarrollo de la ciencia en la Edad Media: en primer lugar, la aplicación de las matemáticas a las ciencias como forma de describir y explicar los fenómenos naturales; y en segundo lugar, el énfasis en la observación y la experimentación como método fundamental para someter a prueba cualquier hipótesis. «Estos principios transformaron el estudio de los datos científicos, que dejó de ser un ejercicio más bien azaroso para convertirse en una investigación matemática integral de los fenómenos físicos basada en el ciclo

tripartito de observación, hipótesis y verificación experimental».[1666]

Continuador de Grosseteste fue Roger Bacon, quien se convirtió en el primer científico en el sentido en que hoy usamos el término. Tras estudiar con Grosseteste en Oxford, Bacon dio clases en París, donde fue tan polémico como Abelardo lo había sido antes. Estaba convencido de que, algún día, el conocimiento científico daría a la humanidad un dominio completo sobre la naturaleza y pronosticó los submarinos, los automóviles y los aeroplanos (así como dispositivos para caminar sobre el agua). Al igual que su maestro pensaba que las matemáticas eran el lenguaje oculto de la naturaleza y que el estudio de la luz, la óptica, entonces llamada «perspectiva», permitiría al hombre acceder a la mente del Creador (creía que los rayos de luz viajaban en línea recta y que tenían una velocidad finita aunque muy rápida). El pensamiento de Bacon constituyó un avance definitivo para el paso de la mentalidad religiosa al moderno pensamiento científico.

Entre comienzos del siglo XIV y 1500 las universidades europeas pasaron de ser unas quince o veinte a ser cerca de setenta, aunque en Alemania y España este desarrollo tardó más que en otros lugares.[1667] La mayoría de las universidades del siglo XV habían sido fundadas como instituciones seculares por los municipios y el papado se limitó a confirmarlas. Esto incluye las de Treviso (1318), Grenoble (1339), Pavía (1381), Orange (1365), Praga (1347-1348), Valencia (1452) y Nantes (1461). Esta multiplicación permitió que cada vez más estudiantes acudieran al centro local, lo que ayudó a ratificar la naturaleza laica de las nuevas universidades. Muchos de los *studia* franceses del siglo XV —entre ellos los de Aix (1409), Dôle (1422), Poitiers (1431) y Bourges (1464)— se vieron libres de cualquier interferencia eclesiástica desde el principio, como ocurrió también en Alemania, Bohemia y los Países Bajos. Las universidades de Viena (1365), Heidelberg (1385) y Leipzig (1409) fueron fundadas por los gobernantes locales, mientras que las de Colonia (1388) y Rostock (1419) recibieron el patrocinio de las autoridades municipales. Por lo general, las universidades de Europa septentrional se organizaron siguiendo el modelo de París, esto es,

como universidades de maestros; los establecimientos de Europa meridional, en cambio, adoptaron el sistema boloñés de universidad de los estudiantes.[1668]

Las universidades medievales no tenían requisitos formales de admisión. El futuro estudiante simplemente tenía que demostrar un suficiente conocimiento del latín para poder seguir las clases. (Y se esperaba igualmente que mientras estuvieran dentro del recinto de la universidad pudieran comunicarse en latín). Los estudiantes tampoco estaban obligados a presentar un examen escrito para obtener un título, pero sí se los evaluaba en todo momento a lo largo de su carrera académica. «La tasa de deserción era mucho mayor que la de nuestros días y las universidades no sentían que tuvieran la responsabilidad de guiar a alguien hacia un título dudoso».[1669] Además de asistir a las clases de la mañana (obligatorias y sin interrupciones), el estudiante debía acudir a los debates públicos que cada maestro ofrecía una tarde a la semana. Estos debates eran de dos tipos: *de problemate*, que involucraban cuestiones de lógica; y *de quaestione*, relacionados con matemáticas, ciencias naturales, metafísica y otras áreas del *quadrivium*. Los estudiantes avanzados tenían que contribuir a estos debates como requisito para obtener su grado. A pesar de que muchos de los estudiantes eran demasiado jóvenes para realizar verdaderas contribuciones a un debate formal, su presencia en estas exhibiciones les ayudaba a superar las rígidas limitaciones de una educación dominada por la idea de autoridad. Los debates más liberadores de todos eran los *de quod libet*.[1670] En estas ocasiones, era posible cuestionar cualquier proposición, independientemente de su autoridad, y abordar cualquier tema eclesiástico o político sin importar lo polémico que fuera. A estos certámenes podían asistir todos los que quisieran.[1671]

De forma paralela al surgimiento de las universidades, otro trascendental cambio estaba teniendo lugar en Europa, menos coherente, menos específico, menos delicado en términos religiosos o políticos, pero en última instancia un cambio igual de práctico y no menos profundo. Se trata del surgimiento de la cuantificación. En el medio siglo transcurrido entre, digamos, 1275 y 1325,

apareció en Europa toda una serie de innovaciones que cambió por completo los hábitos del hombre y su forma de pensar el mundo. Según Alfred W. Crosby, «no volverían a verse cincuenta años como éstos hasta comienzos del siglo XX, cuando tuvo lugar una revolución similar en Europa con la aparición de la radio, la radioactividad, Einstein, Picasso y Schönberg».[1672] Durante este breve lapso de tiempo, dondequiera que uno mirara la vida se estaba volviendo más cuantificada y cuantificable. Algunos historiadores creen que éste fue un cambio de enormes consecuencias, que llevaría a Europa a tomar la delantera a China, la India y el islam.

Hasta este momento, el espacio y el tiempo habían sido cuestiones vagas. Por razones históricas y religiosas que los europeos consideraban «obvias», Jerusalén era el centro del mundo, el cual estaba dividido en cuatro reinos según un pasaje del libro de Daniel. El tiempo aún no se dividía universalmente entre antes y después de Cristo, y algunos preferían una distinción tripartita: de la Creación a los Diez Mandamientos, de los Diez Mandamientos a la Encarnación y de la Encarnación a la Segunda Venida.[1673] Por lo general, la gente creía que la salvación era imposible para todos aquellos que habían vivido antes de Jesús (y éste es el motivo por el que, en la *Divina Comedia*, Dante coloca a Homero, Sócrates y Platón en el Limbo y no en el Purgatorio o en el Paraíso). Aunque existían «horas», el día medieval se dividía en la práctica en las siete «horas» canónicas en las que se rezaban las oraciones: maitines, prima, tercia, sexta, nona (de donde deriva *noon*, la palabra inglesa para mediodía), vísperas y completas.[1674] Todo lo que había bajo los cielos estaba hecho de los cuatro elementos y estaba sujeto al cambio. Los cielos, por el contrario, eran perfectos, formaban una esfera perfecta compuesta por un quinto y perfecto elemento, «inmutable, sin mancha, noble y en todo sentido superior a los cuatro elementos con los cuales los seres humanos están en contacto».[1675] Una idea que pervive en nuestra palabra *quintaesencia*.

La noción de número también era aproximada en la Edad Media. Las recetas para fabricar vasos de vidrio o las partes metálicas de los órganos rara vez incluían cifras precisas y expresiones como «un poquito más» o «un trozo de tamaño medio» se consideraban

indicación suficiente. Contar un gran conjunto de edificios, como los que había en la ciudad de París, podía ser considerado tan difícil como contar todas las espigas de un cultivo o las hojas de un bosque. Todavía se utilizaban los números romanos, lo que dificultaba la aritmética; además, no siempre los escribían como nosotros lo haríamos: MCCLXVII podía ser x.cc.l.xvij (era común terminar los números grandes con una jota para que no pudieran alterarse de forma fraudulenta). Los números cardinales y ordinales se representaba como vo y vm.[1676] Para contar con los dedos cifras superiores a una decena, la gente utilizaba las articulaciones de los dedos para designar los múltiplos de diez; y los números más grandes requerían complicaciones adicionales, de manera que, por ejemplo, poner el pulgar de una mano extendida en el ombligo significaba cincuenta mil. «La gente se quejaba de que los números más grandes requerían "la gesticulación de un bailarín"».[1677]

Sin embargo, y ésta es la cuestión relevante, hacia finales del siglo XIII la sociedad europea cambió de forma radical y de ser una sociedad centrada principalmente en la percepción *cualitativa* pasó a ser *cuantitativa* en todos los aspectos. Ello quizá tuviera alguna relación con el aumento de la población, ya que entre el año 1000 y 1340 la población occidental por lo menos se dobló. En todo caso, el hecho es que se introdujo lo que Jacques le Goff ha denominado «una atmósfera de cálculo» en la vida europea.[1678] Este cambio tuvo mucho que ver con el redescubrimiento de Aristóteles. Alfred Crosby llama la atención sobre el hecho de que mientras el *Summa sententiarum*, el texto básico de teología de Pedro Lombardo, escrito a mediados del siglo XII, contiene únicamente tres citas de filósofos seculares entre miles de referencias a los padres de la Iglesia, la *Summa theologiae* de Tomás de Aquino, escrita entre 1266 y 1274, incluye tres mil quinientas citas de Aristóteles sólo, mil quinientas de las cuales provienen de obras que Occidente desconocía por completo un siglo antes.[1679]

Fue en este momento, por ejemplo, cuando los niveles de alfabetización aumentaron abruptamente, algo en parte estimulado y en parte provocado por cambios en la escritura (un logro en este sentido fue la estabilización del orden de las palabras dentro de la frase en la cadena sujeto-verbo-objeto). El ejemplo más famoso de este hecho es la diferencia entre los papados de Inocencio III

(1198-1216)
y Bonifacio VIII
(1294-1303),
mientras el primero remitió a lo sumo unos pocos centenares de cartas cada año, el segundo llegó a enviar hasta cincuenta mil. M.
T. Clanchy
señala un detalle extraordinario: mientras la cancillería real inglesa usó en la década de 1220 una media semanal de 1,65 kilogramos de cera para sellar documentos, a finales de la década de 1260 esta cifra se había elevado hasta los 14,47 kilogramos. En esta época los espacios de separación entre palabras, frases o párrafos no existían o eran muy escasos (los romanos habían abandonado la separación de las palabras). Por lo general, eso significaba que la lectura era un ejercicio complicado que se realizaba en voz alta. Fue sólo a comienzos del siglo XIV cuando la nueva escritura cursiva se combinó con la separación de palabras, la puntuación, los títulos de capítulo, las cabeceras, las remisiones y otras herramientas que hoy damos por sentadas (además de algunas que no, como el uso de un semicírculo para indicar que una palabra continuaba en el siguiente renglón). Hacia 1200 Esteban Langton (futuro arzobispo de Canterbury) ideó el sistema de capítulos y versículos para dividir los libros de la Biblia, que hasta entonces habían circulado prácticamente indiferenciados. Las bibliotecas, por tradición, se organizaban de acuerdo a criterios religiosos: primero estaba la Biblia, luego los padres de la Iglesia y, en último lugar, los libros seculares sobre las artes liberales. Sin embargo, más allá de estas amplias distinciones el lugar ocupado por la mayoría de los textos era arbitrario y poco fiable, y fue en esta época cuando se introdujo la idea de un orden alfabético, capaz de ser entendido por todos y sin ningún significado doctrinal.[1680] De la misma forma, los académicos introdujeron también el índice analítico. Cada una de estas innovaciones modificó la experiencia de la lectura, que pasó de hacerse en voz alta a hacerse en silencio. En 1412 en Oxford y en 1431 en Angers surgieron disposiciones que ordenaban que las bibliotecas fueran lugares silenciosos (hasta entonces nunca lo habían sido). Esto condujo a que la lectura de libros desplazara a la emulación de figuras carismáticas como característica central de la educación. Estos cambios fueron muy significativos porque

convirtieron la lectura en un acto privado y potencialmente herético (algo en extremo importante en la Inglaterra del siglo XV). También hay pruebas de que la privacidad aportada por la lectura silenciosa condujo a un aumento de la literatura erótica.[1681]

Los primeros relojes de las ciudades carecían de manecillas y esfera y sólo tenían campanas. (La palabra inglesa *clock*, «reloj», está emparentada con el francés *cloche* y el alemán *glocke*, que significan «campana»). Los relojes de campana fueron muy populares desde el principio. En una petición para que se instale uno en la ciudad de Lyón, podemos leer: «Si se construyera un reloj semejante, más comerciantes vendrían a las ferias, los ciudadanos se sentirían más alegres, felices y contentos y vivirían una vida más ordenada, y la ciudad habría ganado decoración».[1682] Muchas ciudades, incluso pequeñas, acordaron pagar impuestos con tal de poder contar con un reloj. El reloj mecánico fue inventado probablemente en la década de 1270 (el mismo decenio en que fueron inventados los anteojos), y en el *Paraíso* de Dante, escrito hacia 1320, encontramos una referencia a su funcionamiento. Aunque los relojes aparecieron en China antes que en Europa, fue el entusiasmo occidental por establecer horas de igual duración lo que cambió la percepción del tiempo. Un sistema horario de este tipo ya era de uso general en Alemania en la década de 1330.[1683] Jean Froissart comienza su crónica de la guerra de los Cien Años empleando las horas canónicas, pero durante el curso de su relato cambia éstas por horas iguales. No se necesitó mucho tiempo para que el reloj de la ciudad empezara a determinar cuándo se iniciaba y cuándo terminaba la jornada laboral.

El descubrimiento de la perspectiva (que examinaremos con más detalle en el capítulo 19, dedicado a las ideas sobre la belleza) y su relación con las matemáticas constituye otro aspecto de la cuantificación de la vida que tuvo lugar en este período. Encontramos unos primeros indicios del uso de la profundidad en los frescos de Giotto (1266/12761337) y luego en Taddeo Gaddi (muerto en 1366), en un proceso que culmina en la época de Piero della Francesca (1410/1420-1492). Cada uno de estos descubrimientos y aplicaciones se complementaban entre sí, y Nicolás de Cusa llegó a afirmar que «Dios es precisión absoluta».[1684] Esta forma de pensar conduciría a la obra de Nicolás

Copérnico
(1473-1543),
uno de los iniciadores de la revolución científica que haría del espacio algo mucho más grande *y* mucho más preciso.

El libro de Al-Khwarizmi sobre los números indios y el álgebra fue traducido al latín por Roberto de Chester en el siglo XII y desde entonces la influencia de este nuevo sistema de numeración creció de forma continua (el último libro de matemáticas que empleó números romanos se escribió en 1514).[1685] Con todo, hubo un curioso período de transición en el que los europeos utilizaron ambos sistemas. Mientras un autor podía escribir un año como MCCCC94, esto es, dos años después del descubrimiento de América, Dirk Bouts fechaba en Lovaina un retablo con MCCCC4XVII, lo que probablemente signifique 1447. Los signos de las operaciones aritméticas aparecerían más tarde. En la segunda mitad del siglo XV en Italia y otros países se seguían empleando las letras ¯P (*plus*) y ¯M (*minus*) para designar la suma y la resta. Los símbolos para el «más» y el «menos», + y -, que hoy nos resultan tan familiares, aparecen en letra impresa en Alemania en 1489. Sus orígenes, sostiene Alfred Crosby, son oscuros: «Acaso provengan de las marcas que los encargados de almacén escribían con tiza en las balas y cajas para indicar si estaban por encima o por debajo del peso requerido».[1686] En 1542, Roberto Recorde anuncia en Inglaterra que «esta figura + denota mucho, mientras que esta línea –, plana y sin línea que la cruce, denota poco». Y al parecer fue él quien inventó en el siglo XVI el signo para igual, =, para evitar la repetición de la fórmula «es igual a»; su argumento era que «nada hay más igual que dos líneas iguales».[1687] El signo x para multiplicar no fue establecido hasta muchos siglos después (para empezar, x tiene hasta once significados distintos en los manuscritos medievales). Las fracciones se empleaban en el comercio y podían ser muy complicadas en la Edad Media, como y, en algún caso. Los decimales existían de forma embrionaria, pero el sistema no sería completado hasta trescientos años después (véase el capítulo 23).

Con la llegada de los números indoarábigos, por fin fue posible el avance del álgebra. A principios del siglo XIII Leonardo Fibonacci

utilizó letras en lugar de números, pero no llegó a desarrollar esta idea. Su contemporáneo, Jordano Nemorario, usó letras como símbolos para cantidades conocidas y desconocidas, pero carecía de símbolos para la suma, la resta y la multiplicación. Serían los algebristas franceses del siglo XVI quienes codificaran de forma completa este sistema. En primer lugar, Francisco Vieta empleó vocales para las cantidades desconocidas y consonantes para las conocidas, y luego, en el siglo XVII, Descartes introdujo el moderno sistema, en el que *a*, *b*, *c* y sus letras vecinas al comienzo del alfabeto denotan las cantidades conocidas, mientras que *x*, *y*, *z* y sus vecinas al final del alfabeto denotan las incógnitas.[1688]

El desarrollo de la notación musical ocurrió de manera paralela a estos cambios en la escritura y las matemáticas. Una característica del canto gregoriano, la forma más famosa de la música eclesiástica medieval, es que no puede medirse: la estructura de su línea musical está determinada por el flujo de las palabras latinas. Sin embargo, hablando en términos muy amplios, hacia el siglo X el número de cantos diferentes había aumentado de tal forma que era imposible que alguien pudiera recordarlos todos, lo que hizo necesario un sistema para registrarlos. Para ello, se introdujo lo que un estudioso ha denominado «notación neumática», un sistema de marcas para indicar la respiración, cuándo la voz debe elevar el tono (acento agudo, ´) o bajarlo (acento grave, `) o subir y bajar (acento circunflejo, ˆ). Esto mejoró cuando los monjes trazaron a lo largo de la página una línea horizontal, y luego dos o más, para que las notas altas y bajas pudieran ser reconocidas con mayor facilidad: he aquí el origen del pentagrama. Tradicionalmente se atribuye la invención del pentagrama al director de coro benedictino Guido de Arezzo, quien, más allá de haberlo inventado o no, fue sin duda el que lo estandarizó. «Con frecuencia», señaló a propósito de sus compañeros en el coro, «no parecemos alabar a Dios sino luchar entre nosotros».[1689] Guido sostuvo que con los nuevos métodos estaba en condiciones de formar a un buen cantante en dos años en lugar de diez. Fue él quien advirtió que en el conocido himno *Ut queant laxis*, cantado en la festividad de Juan el Bautista, los tonos ascendían como el pentagrama:

Ut queant laxis *Re*sonare fibris

*Mi*ra gestorum *Fa*muli tuorum
*Sol*ve polluti *La*bii reatum
Sancte Ioannes.[*]

Las cursivas en este fragmento forman la escala *ut*, *re*, *mi*, *fa*, *sol*, *la*, que se convertiría en la base de los métodos elementales de enseñanza musical con los que todos los niños aprenden hoy música (*do* reemplazó a *ut* más tarde, quizá debido a que la *t* de *ut* no se cantaba).[1690]

La base del canto gregoriano estaba formada por las voces tenores (del latín *tenere*, tener) que constituían el *cantus firmus* (canto firme) o, como diríamos hoy, el tono básico. Desde finales del siglo IX, voces más altas se empezaron a separar, aunque en un principio se mantuvieron en paralelo. Más tarde, esa separación se haría más pronunciada, lo que daría lugar a la música polifónica occidental, que al parecer fue la primera en ser compuesta y escrita utilizando notación musical y no mediante ensayo y error con las voces. Esto ocurrió principalmente en París, donde la profesión de músico surgió por primera vez. En la Edad Media la música formaba parte del *quadrivium* y era una de las artes matemáticas avanzadas en la que todos los estudiantes de grado superior recibían formación. Mientras Perotin, de la escuela de Nuestra Señora, introdujo los silencios (un concepto posiblemente derivado de la noción de cero), Franco de Colonia codificó el sistema de notación y determinó los valores en términos de tiempo de todas las notas y silencios: doble larga, larga, breve y semibreve, cada una de las cuales era un múltiplo exacto de la anterior. La unidad básica era el *tempus*, que se definía como «el intervalo en el que el tono o la nota más pequeños están presentes, o pueden estar presentes, de forma completa».[1691] La nueva música —música polifónica y puesta por escrito, lo que permitía muchísimo mayor control sobre los pequeños detalles— vendría a ser conocida como *ars nova*, en oposición al *ars antiqua*. No obstante, el nuevo arte no fue del gusto de todos, entre ellos, lo que quizá no sea una sorpresa, del papa. En *Docta sanctorum patrum*, la primera proclamación papal relacionada con la música, Juan XXII bramó con furia contra la música polifónica, que fue prohibida en las iglesias.[1692]

El último elemento fundamental en la creciente cuantificación

de la vida fue la introducción de la doble entrada en los libros de contabilidad y las técnica asociadas a ello. El registro continuo llevado a cabo en sus libros por Francesco di Marco Datini, un mercader de Prato, entre 1366 y 1410, nos muestra que los numerales indoarábigos empezaron a aparecer hacia 1366 y que hasta 1383 las cuentas se llevaron de forma narrativa. Después de esa fecha, la práctica cambió y los activos y los pasivos empezaron a ser llevados en columnas paralelas, bien fuera en la misma página o en páginas enfrentadas. Desde ese momento el que un negocio estuviera dando beneficios o pérdidas resultaba obvio de una forma tan inmediata como nunca lo había sido.[1693] En la Toscana, esta técnica era conocida como *veneziana*, lo que sugiere que se empleó antes allí. Cuadrar las cuentas se ha convertido en una ceremonia sagrada de nuestro tiempo, pero en la era de los descubrimientos ésta fue una importante innovación que permitió a los hombres controlar sus empresas a medida que los negocios se aventuraban miles de kilómetros alrededor del mundo.

La invención de la imprenta amplificó y aceleró la extensión de la cuantificación, no menos de lo que contribuyó a ampliar y difundir el saber. Debido a los elevados precios de los manuscritos, en el siglo XIII la mayoría de los estudiantes no podían costearse el comprar copias de los textos que estudiaban, al menos no sin hacer grandes sacrificios. En consecuencia, los estudiantes dependían muchísimo de la lectura y exposición de esos textos en las escuelas universitarias. La aparición de métodos más baratos y útiles de producir manuscritos a finales de ese siglo, un proceso impulsado y luego controlado muy de cerca por las universidades, ayudó a aliviar la situación.[1694] El sistema estaba basado en la copia múltiple de *exemplars*, que eran copias fieles de los textos y comentarios empleados en la enseñanza. Cada *exemplar* estaba dividido en partes o *peciae*, por lo general de cuatro folios (ocho páginas) cada una, referidas a distintas porciones del texto. Varios copistas podían por tanto trabajar en el mismo *exemplar*, cada uno reproduciendo un *pecia* distinto. Este sistema permitía a los estudiantes comprar o alquilar copias relativamente baratas de cada sección en particular. La circulación más amplia de los textos liberó

a los estudiantes de su dependencia de las palabras del maestro, alivió en algo el esfuerzo de su memoria y les permitió estudiar en un ambiente privado y más relajado.[1695]

Antes de la introducción del papel, los libros de vitela eran costosos, pero no excesivamente costosos. Las afirmaciones de algunos estudiosos modernos de que para hacer cada libro se necesitaban las pieles de miles de animales son por completo equivocadas. Si una piel media tenía un área de medio metro cuadrado, ello significa que, en términos aproximados, daba para entre doce y quince páginas de veinticuatro por dieciséis centímetros, lo que implica que un libro de ciento cincuenta páginas requeriría entre diez y doce pieles. Con todo, esto todavía era mucho. A medida que el apetito de lecturas crecía y las universidades se hacían más populares y populosas, la demanda de libros aumentó y las tiradas cada vez mayores hicieron que producir libros de pergamino o vitela fuera cada vez menos viable.[1696] En las distintas ciudades universitarias surgieron corporaciones para agrupar a copistas y libreros, que con frecuencia se convirtieron en apéndices cuasioficiales de las universidades, con derecho a ser juzgados por los tribunales universitarios (algo que en parte estaba relacionado con la insistencia de las autoridades universitarias en inspeccionar la fidelidad doctrinal de los textos).[1697] Este sistema fue bastante eficiente —prueba de ello es que gracias a él más de dos mil copias de obras de Aristóteles han llegado hasta nosotros procedentes de los siglos XIII y XIV— y constituye un indicio de la emergencia de un nuevo público lector en el siglo XIII.

Hacia el siglo XIV el uso del papel estaba generalizado en Italia. Las fábricas de papel se ubicaban por lo general río arriba respecto de las ciudades debido a que allí el agua era más limpia, y en esta época los traperos se convirtieron en una figura familiar (se trataba de un negocio lucrativo) e incluso las cuerdas viejas adquirieron valor (de allí la expresión inglesa *money for old rope*, «dinero por cuerdas viejas», para designar algo ganado sin esfuerzo). A comienzos del siglo XV aparecen las corporaciones de fabricantes de papel, que como las de copistas y libreros tuvieron un estrecho vínculo con las universidades.[1698]

El «descubrimiento» de la imprenta en Occidente dependió de tres innovaciones: los tipos móviles de metal fundido, la tinta grasa

y la prensa. Entre los precursores de este acontecimiento debemos mencionar a los orfebres, que hacían sellos para adornar las cubiertas de cuero de los libros; a los fabricantes de peltre, que usaban cuños; y a los fundidores de metal del siglo XIII, que sabían cómo usar punzones con grabados en relieve para crear moldes de arcilla y realizar con ellos las inscripciones de los escudos de armas.[1699] Además, por supuesto, estaban los troqueles que, a golpe de martillo, se empleaban en la acuñación de moneda. Los principios de la impresión estaban en realidad a la vista de todos.

Con todo esto en mente, debemos ahora ocuparnos de un famoso pleito que tuvo lugar en Estrasburgo en 1439. Los documentos, en cierto modo enigmáticos, que han sobrevivido del proceso señalan que un cierto Johann Gensfleisch, también conocido como Gutenberg, un orfebre, se había asociado con otros tres, Hans Riff, Andreas Dritzehn y Andreas Heilmann, que le proporcionaban apoyo financiero mientras él perfeccionaba una serie de procesos secretos. El pleito surgió tras la muerte de Dritzehn, cuando sus herederos quisieron tomar su lugar en el acuerdo. Los procesos secretos incluían el pulido de piedras preciosas, la fabricación de espejos y un nuevo arte que involucraba el uso de una prensa, algunas «piezas» o *stücke*, separadas o juntas, algunas formas hechas de plomo y, por último, «cosas relacionadas con la acción de la prensa». Gutenberg no era el único que estaba experimentando métodos de impresión. A mediados de la década de 1440, otro orfebre, Procopius Waldvogel de Praga, llegó a un acuerdo con los ciudadanos de Aviñón para construir algunas «formas de hierro… relacionadas con la escritura», lo que también resulta enigmático. La primera mención indiscutible de la imprenta la encontramos en la *Crónica de Colonia*, de 1499, cuyo autor afirma haber conocido a Ulrich Zell, el primer impresor de la ciudad, quien a su vez habría conocido a Peter Schoeffer, uno de los socios de Gutenberg. El texto sostiene que «el noble arte de la impresión fue inventado originalmente en Maguncia, Alemania. Llegó a nosotros en el año de Nuestro Señor 1440 y desde entonces y hasta 1450 el arte y todo lo relacionado con él fue mejorado continuamente… Aunque el arte fue descubierto en Maguncia, como hemos dicho, las primeras pruebas fueron realizadas en Holanda, donde antes de esa fecha se imprimió una [gramática de] Donato. Los comienzos del arte se

remontan a esos libros; y hoy se lo practica con mayor conocimiento y delicadeza de lo que fuera en un primer momento». El debate en torno a si el lugar en que se realizó la primera impresión fue Maguncia u Holanda nunca ha sido resuelto de forma satisfactoria.[1700] Con todo, nadie discute que Maguncia fue sin duda la cuna de la industria de la impresión.

Gutenberg parece haber regresado a Maguncia procedente de Estrasburgo a finales de la década de 1440. Allí se asoció con Johann Fust, un rico ciudadano que se convirtió en su nuevo patrocinador, y con Peter Schoeffer, un antiguo estudiante de la Universidad de París que había sido copista antes de convertirse en impresor. Todo parece haber marchado bien hasta 1455, cuando Fust y Gutenberg se pelearon y fueron a los tribunales. Gutenberg perdió el caso y tuvo que pagar los intereses del préstamo que había recibido y devolver lo que quedaba del capital; Fust y Schoeffer, por su parte, siguieron adelante sin él. El 14 de octubre de 1457 salió de la nueva imprenta el primer libro impreso que es posible fechar con precisión. Se trata del llamado Salterio de Maguncia, el primer producto del que sería un floreciente negocio durante los siguientes cien años. Lucien Febvre considera que el Salterio era de tal calidad que es imposible que haya sido el resultado de un primer intento, y hoy en día los historiadores están más o menos de acuerdo en que otras imprentas estaban ya en funcionamiento entre 1450 y 1455, produciendo libros a escala comercial: gramáticas, calendarios, misales y la famosa Biblia de cuarenta y dos líneas, seguida por la de treinta y seis líneas en tres volúmenes.[1701] Gutenberg luego se endeudaría, pero después de ello sería recompensado por servicios personales por el arzobispo electo de Maguncia, quien lo vinculó a su palacio de Eltville, ciudad en la que quizá haya instalado una imprenta. No había entonces ninguna clase de uniformidad tipográfica y no la habría hasta el siglo XVIII con la Ilustración francesa, cuando se adoptó una medida estándar, «el punto», que correspondía a un del pie de rey, una medida que sigue empleándose en nuestros días.[1702]

En la época en que surgió la imprenta, había cuatro tipos de caligrafía populares: la «letra negra» o gótica, respaldada por los estudiosos; una gótica más grande, menos redondeada y de ángulos más pronunciados; una gótica bastarda, usada en los libros de lujo;

y la «littera antiqua», la escritura redonda inspirada en la minúscula carolingia que empleaban los humanistas y que Petrarca, un consumado calígrafo, había puesto de moda en un intento de proporcionar a los textos clásicos —muchos de ellos recién descubiertos— una forma cercana a su apariencia original. Esta última se relacionaba también con una letra cursiva, la *cancelleresca*, basada en la caligrafía común de la cancillería vaticana, la cual fue el origen de la *itálica*.[1703] Con todo, en el triunfo de la letra redonda y la itálica tuvo mucho que ver la intervención del famoso impresor veneciano Aldo Manuzio, quien en 1501 utilizó unos tipos redondos y cursivos cortados por Francesco Griffo e inspirados en la letra *cancelleresca* que reducían considerablemente el espacio ocupado por el texto. Estos tipos venecianos fueron adoptados con rapidez en Alemania y en Francia y pronto se convirtieron en la tipografía estándar. Durante un tiempo las universidades continuaron fieles a la letra gótica, mientras que la preferida en la literatura en lenguas vernáculas era la letra redonda. Sin embargo, desde mediados del siglo XVI en adelante esta última fue invadiendo progresivamente el mundo académico. Aldo Manuzio también introdujo la paginación en el mundo editorial, aunque ésta no se hizo habitual hasta el segundo cuarto del siglo XVI.

Con la llegada de la imprenta los libros dejaron de ser artículos de lujo. Y al estar en condiciones de poseer libros, los lectores quisieron poder llevarlos consigo en sus viajes, lo que llevó a que se produjeran volúmenes cada vez más pequeños. Desde el principio se imprimieron libros en cuarto (el folio se doblaba dos veces para obtener cuatro hojas) y en octavo (el folio se doblaba cuatro veces para obtener ocho hojas), pero, una vez más, fue Manuzio quien, ansioso de facilitar la lectura de los autores clásicos, lanzó su famosa colección «portátil», un formato que pronto fue copiado por muchos otros. Para el siglo XVI, por tanto, la industria del libro estaba dividida en pesados volúmenes eruditos destinados a las bibliotecas y obras literarias o polémicas más pequeñas destinadas al público en general.[1704]

El hecho de que los libros atrevidos vendieran más debido al escándalo que provocaban estaba en la naturaleza del negocio editorial, y esto tuvo como consecuencia que muchos de los

primeros editores protegieran a autores sospechosos de herejía. Al ser las primeras personas en leer los manuscritos, los editores se mantenían al tanto de las ideas frescas y, con frecuencia, eran los primeros en ser persuadidos por los nuevos argumentos. En este sentido, los impresores fueron de los primeros en convertirse al protestantismo. Su posición, sin embargo, también los hacía más vulnerables, ya que tenían una sede y sus nombres aparecían en la primera página de los libros que publicaban. Para el Santo Oficio fue demasiado fácil sostener que para erradicar la herejía no había alternativa más sencilla que cerrar las imprentas que diseminaban estas ideas. Como consecuencia de ello, a principios del siglo XVI muchos impresores fueron obligados a huir de Francia en particular para evitar a los espías, informantes y censores. Augereau fue sólo uno de los impresores quemados en la hoguera. El más famoso «mártir del libro» fue Étienne Dolet, un escritor convertido en librero e impresor que trabajó para Gryphe y quien, además de escribir sus propios libros, tuvo una disputa con Erasmo. En 1542 Dolet publicó varias obras religiosas sospechosas que alertaron a las autoridades, las cuales inspeccionaron sus instalaciones, donde hallaron una copia de un libro de Calvino. El editor fue quemado en la hoguera en agosto de 1544 junto con sus libros.

En los primeros días de la imprenta, los editores no pagaban a los autores que publicaban, quienes se limitaban a recibir gratis varias copias de sus obras y enviarlas con pomposas dedicatorias a ricos mecenas con la esperanza de obtener así alguna recompensa por su trabajo, lo que unas veces funcionaba y otras no. Algunos autores tenían que aceptar comprarle a su editor determinado número de copias de su propia obra, como le ocurrió a Serianus, quien en 1572 compró 186 copias (de una edición de trescientas) de su *Commentarii in Levitici Librum*.[1705] Sin embargo, hacia finales del siglo XVI y, con seguridad, a comienzos del XVII la moderna costumbre de que los autores vendan sus manuscritos a los editores ya había hecho su aparición. A medida que la lectura se hizo más común y se vendían más y más copias de libros, los anticipos a cuenta de los derechos de autor crecieron y para el siglo XVII éstos podían ser considerables (decenas de miles de francos en el caso de Francia, por ejemplo).[1706] La idea de derechos de autor se introdujo a mediados del siglo XVII, empezando por Inglaterra.[1707]

Juzgadas por las tiradas actuales, las primeras ediciones eran pequeñas, llegando en algunos casos a no superar el centenar de copias. La Biblia podía dar lugar a ediciones de novecientos o mil ejemplares, pero estas cifras eran muy grandes para la época y los editores que se arriesgaban a ellas a menudo tuvieron que afrontar problemas financieros.[1708] No obstante, con el avance de la tecnología, los costos de producción del libro se redujeron, lo que hizo que fuera menos arriesgado publicar más copias: para la segunda mitad del siglo XVI ediciones de dos mil o más ejemplares eran ya comunes. La gramática griega de Nicolás Clenardo, de 1564, y su edición del *Corpus iuris civilis*, publicada en 1566-1567, fueron publicadas en tiradas de dos mil quinientos ejemplares. En Holanda algunas ediciones de la Biblia alcanzaron las tres mil y cuatro mil copias.[1709]

La ausencia de una ley de derechos de autor en los primeros años de la industria editorial favorecía la aparición de ediciones pirata de gran cantidad de libros. Cuando se intentó poner fin a esta práctica, ya fuera por intervención del rey o del parlamento, y cerrar los negocios de los editores pirata, las medidas sólo consiguieron que éstos pasaran a la clandestinidad. La situación empeoró con los distintos esfuerzos de censurar los libros que tuvieron lugar entre el siglo XV y el XVIII. Ya en una fecha tan temprana como 1475 la Universidad de Colonia fue autorizada por el papa para censurar a impresores, editores e incluso lectores de los libros condenados.[1710] Muchos obispos intentaron ejercer un poder similar. En 1501 el papa Alejandro IV publicó su bula *Inter multiplices*, que prohibía en Alemania la impresión de cualquier libro sin permiso de las autoridades eclesiásticas. En el Concilio de Letrán de 1515 esta disposición se amplió para abarcar a toda la cristiandad y su aplicación quedó en manos del Santo Oficio y el inquisidor general. La censura, por supuesto, sólo consiguió hacer *más* atractivos los libros censurados, al menos para ciertas personas, y a lo largo del siglo XVI el número de libros prohibidos aumentó con rapidez, lo que hizo necesaria la instauración del *Index librorum prohibitorum*, que continuamente tenía que ser puesto al día. La primera lista de libros prohibidos para toda la Iglesia católica fue promulgada por el papa Pablo IV en 1559; sin embargo, pese a ser

tomadas con mucha seriedad, pronto resultó evidente que en muchos lugares (algunos tan cercanos a Roma como Florencia) la total aplicación de las disposiciones papales destruiría por completo el floreciente comercio editorial. Como consecuencia de ello, en muchos sitos la medida nunca se puso en práctica más que de manera simbólica. Por ejemplo, el delegado del Santo Oficio en Florencia estuvo de acuerdo en que se eximiera de la prohibición a los libros que necesitaban abogados, médicos y filósofos.[1711] Los franceses intentaron implementar un sistema diferente: cada libro que fuera a ser publicado necesitaba antes una licencia del rey. Esto también empujó a la clandestinidad a muchos editores que desobedecieron la ley, y los libros «prohibidos» continuaron circulando más o menos por todas partes con relativa facilidad.[1712]

Que la imprenta se popularizó a toda velocidad está fuera de discusión, lo que de algún modo confirma que antes de su aparición los libros no eran en absoluto desconocidos por mucha gente. Se ha calculado que *antes* de 1500 se imprimieron no menos de veinte millones de libros.[1713] Aunque en un primer momento el mercado editorial giraba en torno a las universidades y a espíritus con intereses académicos, los libros no tardaron en llegar al público en general. Una nueva literatura surgió para reflejar e impulsar la piedad popular; el culto de la Virgen, por ejemplo, estaba todavía muy extendido y las obras que celebraban la vida y las virtudes de la Madre de Dios tuvieron mucho éxito, como lo tuvieron también las obras sobre la vida de los santos. Coincidiendo con el auge del humanismo (véase el siguiente capítulo) la imprenta ayudó a promover un renovado interés en la antigüedad. Asimismo, el número de gramáticas disponibles aumentó de forma sorprendente, al igual que el de las novelas de caballería. Las ciencias y las matemáticas también suscitaron gran interés, en especial los científicos y matemáticos antiguos. La astrología y los libros de viajes también gozaron del favor del público.

La llegada de la imprenta, por consiguiente, tuvo un gran efecto en la cultura europea no tanto porque produjera un gran cambio en su configuración, sino porque la puso a disposición de muchísima más gente (como era de esperar). Los cambios a los que

posteriormente dio lugar tuvieron más que ver, por ejemplo, con el establecimiento de estándares de fidelidad (en el caso de los clásicos, los académicos querían los mejores ejemplares disponibles), con la propagación de la Reforma (que examinaremos en el capítulo 22) y con el triunfo del humanismo. La imprenta hizo que más personas se familiarizaran con los autores clásicos, esto es, paganos, y que muchas más advirtieran y disfrutaran de las cualidades puramente estilísticas y literarias de los textos (en oposición a las doctrinales), lo que contribuyó aún más a la secularización de la vida. Convertirse en un *homo trilinguis*, saber griego, latín y hebreo, era la meta de muchos humanistas y la difusión de la imprenta contribuyó a ello.[1714] No obstante, no todo el mundo era trilingüe y otro efecto de la aparición del libro impreso fue que, al estimular el gusto por los clásicos entre el público en general, estimuló también el gusto por los clásicos *traducidos a las lenguas vernáculas*. Estas traducciones con frecuencia tuvieron un papel más vital que los originales en la difusión de las ideas y el conocimiento.[1715] De igual forma, estas traducciones promovieron también el interés en las lenguas nacionales, un proceso que empezó en Italia pero que fue mucho más radical en Francia, donde en 1539 la ordenanza de Villers-Cotterêts convirtió al francés en la lengua oficial de los tribunales del país. El latín no dejaría de ocupar su lugar como lengua internacional hasta el siglo XVII, cuando las literaturas nacionales ya estaban en camino de dividir el mercado del libro.

Un último impacto de la imprenta lo encontramos en la ortografía de las palabras, que ahora podía fijarse, alejándose incluso de la forma en que eran efectivamente pronunciadas. En otras palabras, la ortografía buscó respetar más la etimología de las palabras que su pronunciación.[1716] Este proceso también se vio reforzado por el desarrollo de las lenguas nacionales. La pérdida de terreno del latín después de 1530 fue un hecho notorio. Por ejemplo, mientras en 1501 se publicaron en París sólo ocho libros en francés de un total de ochenta y ocho títulos, en 1530 los libros en lengua vernácula habían pasado a ser 121 de un total de 456: un aumentó del 9 por 100 al 26 por 100. Esto no debe sorprendernos: muchos lectores eran comerciantes burgueses, que disfrutaban de su reciente prosperidad y que no tenían ninguna ambición de

convertirse en *homo trilinguis*. En todo caso, en algunos países este proceso se aceleró aún más debido a la Reforma, cuyo sesgo antirromano favoreció a las culturas locales. Con la ayuda de la imprenta, Lutero desempeñó un papel decisivo en la evolución de la lengua alemana.

Y, por supuesto, a su debido tiempo la Biblia fue traducida y publicada en las lenguas vernáculas, con lo que los europeos consiguieron acceder a las Escrituras como nunca antes lo habían hecho. Estudiaremos las consecuencias de este acontecimiento a lo largo del resto del libro, pero por ahora podríamos decir, en términos muy generales, que la imprenta *fijó* las lenguas vernáculas. El proceso de traducción enriqueció muchas lenguas con palabras y expresiones extranjeras, y contribuyó a estabilizar su ortografía y su uso. De forma deliberada, los impresores introdujeron la uniformidad en el idioma, como lo demuestran los siguientes ejemplos procedentes de una traducción inglesa de Ariosto:

Manuscrito

bee
on
greef
thease
noorse
servaunt

Texto impreso

be
one
grief
these
nurse
servant[1717]

La muerte del latín fue lenta. Descartes escribió en francés su *Discours de la Méthode*, pero en su correspondencia empleaba usualmente el latín. Escribir en latín seguía siendo un imperativo si uno quería dirigirse a un público europeo. El latín no sucumbiría hasta el siglo XVII, cuando el francés pasó a ser el idioma de la ciencia, la filosofía y la diplomacia y la lengua que conocían todos los europeos cultos, y los libros en francés empezaron a venderse en

toda Europa.[1718]

La imprenta, por tanto, inició la destrucción de la unificada cultura latina de Europa, la cultura que había ayudado a impulsar al continente por delante de China, la India y el mundo árabe. Además, marcó el origen de una cultura de masas. Fue un cambió de proporciones sísmicas. Pero pasarían centenares de años antes de que estas nuevas tendencias resultaran visibles.

Capítulo 18

LA LLEGADA DE LO SECULAR: CAPITALISMO, HUMANISMO, INDIVIDUALISMO

El matrimonio Arnolfini, el retrato pintado por Jan van Eyck en 1434, es merecidamente considerado un magnífico ejemplo de los inicios del arte flamenco del Renacimiento. El cuadro nos muestra al comerciante italiano Giovanni Arnolfini y a su joven esposa Giovanna Cenami, de pie, en una habitación de la casa, sus manos unidas con ternura. Gracias a un fino manejo del pincel y sutiles efectos de luz, la pintura consigue captar con maestría la expresión de los burgueses recién casados —su gesto piadoso y sereno, pero ligeramente autosuficiente— y constituye un sorprendente estudio psicológico. Sin embargo, también es algo por completo diferente. El cuadro invita al espectador a concentrarse en el extraordinario abanico de posesiones con las que la nueva pareja ha sido bendecida. Tenemos, en el suelo, una alfombra oriental, un intrincado tejido de pequeños rombos, junto a la que destacan la silla de respaldo alto, cubierta con telas y adornada con empuñaduras grabadas, y el lecho con dosel rojo; en la pared del fondo, el espejo veneciano, convexo, cuenta con un marco ricamente decorado con miniaturas en esmalte que recrean escenas de la pasión de Cristo; todo ello bajo un brillante candelabro metálico de complicados patrones florales. Por su parte, ambas figuras lucen también espléndidos vestidos, con túnicas de mangas y dobladillos forrados en piel, y —en el caso de Giovanna— un tocado de elaborado encaje. Por último, encontramos en el suelo un par de zuecos de madera de suela gruesa que muestran cómo los Arnolfini pueden permitirse elevarse sobre el fango de las calles. Como la historiadora Lisa Jardine ha subrayado, esta obra no es sólo un registro de una pareja de individuos, sino también una celebración de la propiedad. «Se espera que toda esta profusión de

detalles nos interese en tanto que garantía de la importancia del modelo, no como registro de un interior flamenco en particular… La composición es un tributo a la mentalidad del comerciante de éxito: su deseo de tener y de mantener».[1719]

Esta pintura tiene una tremenda relevancia para el tema de este capítulo porque aunque el Renacimiento es probablemente el período de la historia con el que más familiarizados estamos, pocos aspectos del pasado europeo han sido sometidos a una revaloración tan profunda en las últimas generaciones como la idea de que entre 1350 y 1600 hubo un «renacimiento» del pensamiento y la cultura. La concepción según la cual el Renacimiento fue de «trascendental importancia» para el desarrollo del mundo moderno, después del estancamiento que supuso la Edad Media, surge en el siglo XIX, y debe mucho a la obra del historiador suizo Jacob Burckhardt *La cultura del Renacimiento en Italia* (1860). No obstante, aunque la idea de que una «primavera cultural», vinculada a una nueva apreciación de la literatura clásica y a un aumento extraordinario y repentino del esplendor de las artes visuales, se propagó entonces por Europa tiene sin lugar a duda algo de cierto, no es menos razonable que en la actualidad el Renacimiento es considerado más una revolución económica que una revolución cultural.[1720]

Una vez pensamos en ello, esta afirmación resulta menos sorprendente de lo que parece a primera vista, más si tenemos en cuenta el hecho de que el Renacimiento mismo es consecuencia de importantes desarrollos, muchos de los cuales fueron de naturaleza económica. En los últimos tres capítulos hemos visto que probablemente a partir del siglo X y, con seguridad, desde el XI, tuvieron lugar en Europa una serie de cambios de capital importancia, cambios que incidieron de forma significativa en la religión, la psicología, el crecimiento de las ciudades, la agricultura y la difusión del conocimiento. Aparecieron entonces nuevas formas de arquitectura, se redescubrieron la ciencia, la medicina y la filosofía del mundo pagano, y una serie de trascendentales innovaciones modificaron la manera de medir el paso del tiempo, la lectura, la música y el arte, que había sido testigo del descubrimiento de la perspectiva. La baja Edad Media no puede en este sentido ser descrita como un período de estancamiento. Desde la década de 1920, con el historiador de la Universidad de Harvard

Charles Haskins, los estudiosos empezaron a hablar de un renacimiento *del siglo XII*, un concepto que hoy goza de amplia aceptación.[1721]

De algún modo, la idea de que la historia puede dividirse en «megaperíodos», entre los que el Renacimiento se opone a la Edad Media, es vista hoy con cierto escepticismo, y se la considera más bien una versión «triunfalista» del pasado heredada del siglo XIX. Como Erwin Panofsky y otros historiadores del siglo XX han señalado, en la historia europea es posible identificar otros diversos «renacimientos»: el carolingio, el otoniano, el anglosajón y el germano-celta. Los italianos de los siglos XIV y XV, por tanto, no fueron los únicos que redescubrieron en su momento la antigüedad clásica. Ahora bien, hechas estas salvedades, no deja de ser cierto que fueron ellos, más que cualquier otro, quienes advirtieron qué estaba sucediendo, e incluso Panofsky reconoce que el Renacimiento italiano fue algo más que una simple «evolución»: una auténtica «mutación», un paso adelante decisivo e irreversible.[1722]

Varios factores, principalmente técnicos y económicos, parecen haberse combinado para dar origen a lo que podríamos denominar el Renacimiento en sentido estricto. Desde el punto de vista tecnológico, tenemos la llegada de la brújula magnética, procedente de China, instrumento que posibilitó la realización de un buen número de excepcionales hazañas marítimas que abrieron el globo a la exploración europea; la pólvora, también desde China, como hemos sugerido antes, contribuyó al derrocamiento del orden feudal y favoreció el surgimiento del nacionalismo; el reloj mecánico: transformó la relación del hombre con el tiempo y, en particular, el trabajo, al liberar la organización de las actividades humanas de los ritmos de la naturaleza; y la imprenta supuso un enorme salto para la difusión del conocimiento y erosionó el monopolio que la Iglesia tenía sobre la educación. Además, la lectura silenciosa promovió la reflexión solitaria, lo que subrepticiamente contribuiría a que los seres humanos se independizaran de las formas de pensar más tradicionales *y del control colectivo del pensamiento*, propiciando así la subversión, la herejía, la originalidad y la individualidad.

Se han vertido ríos de tinta sobre el impacto que pudo ejercer la peste negra en el Renacimiento. En el siglo XIV, como consecuencia de la plaga, la población se redujo en muchas áreas rurales, lo que

obligó a los terratenientes a ceder a las exigencias de los campesinos, cuyas condiciones de vida mejoraron significativamente; los descubrimientos arqueológicos respaldan esta idea, ya que demuestran que en esta época las ollas de barro se sustituyeron por ollas metálicas.[1723] Sobre la Iglesia y la vida religiosa, la peste parece que tuvo dos efectos principales. En primer lugar, la gran mortandad hizo que la gente se volviera pesimista e introvertida, lo que privilegió formas más privadas de fe. Tras las epidemias se fundaron muchas más capillas privadas y organizaciones benéficas que antes, y aumentó el misticismo. También se observa un nuevo interés en el cuerpo de Cristo: mientras el Cuarto Concilio de Letrán había estipulado que era deber de los católicos comulgar al menos una vez al año, ahora los fieles buscaban participar en la celebración con tanta frecuencia como podían.[1724] Y por supuesto, paralelamente a esto, muchas personas tomaron el camino opuesto en términos psicológicos, y empezaron a dudar de la existencia de la Divina Providencia. El segundo gran efecto de la plaga lo encontramos en la estructura misma de la Iglesia: un 40 por 100 de los sacerdotes había muerto como consecuencia de la peste y en muchos casos fue necesario nombrar a clérigos muy jóvenes para reemplazarlos. Estos nuevos sacerdotes eran mucho menos cultos y educados que sus predecesores y este hecho contribuyó a reducir en buena medida la autoridad que la Iglesia detentaba en el ámbito del saber. En muchos lugares las escuelas católicas se vieron desbordadas. De este modo, cualquier vínculo entre la peste negra y el Renacimiento resulta tenue, ya que las pruebas a nuestra disposición apuntan en direcciones opuestas: si bien es cierto que un clero menos educado puede haber contribuido a debilitar la autoridad eclesiástica, también lo es que la gran devoción que siguió a la plaga es exactamente contraria a lo que consideramos propio del Renacimiento. Acaso lo mejor que pueda señalarse al respecto es que, al ayudar a destruir el sistema feudal, que para entonces ya estaba decayendo, la peste negra constituyó el *coup de grâce* que permitió el florecimiento de un nuevo sistema.

Los intentos de explicar por qué razón el Renacimiento surgió y fue más lejos en Italia resultan más convincentes. Esto tiene mucho que ver con el reducido tamaño de las ciudades-estado italianas,

que habían conseguido mantener su independencia en buena parte debido a las prolongadas batallas entre el papado y el Sacro Imperio Romano. Y también con la geografía del país —una larga y estrecha península con una gran costa, pero con una quinta parte de su territorio compuesta por montañas y otras tres quintas, por colinas —, que no favorecía la agricultura pero, en cambio, fomentaba el comercio, la navegación y la industria. En su conjunto, esta situación político-geográfica promovió el desarrollo de las ciudades de tal modo que hacia 1300 había en Italia veintitrés centros urbanos que tenían veinte mil habitantes o más. Si a esta población relativamente urbana y en gran medida independiente, sumamos la privilegiada posición comercial del país, situado a medio camino entre Europa septentrional y Oriente Próximo, tenemos que los mercaderes italianos constituían una clase más educada que la mayoría del continente y que estaban en una mejor posición para aprovecharse de los cambios que estaban teniendo lugar entonces.

En el capítulo anterior vimos cómo el renacimiento del siglo XII estuvo asociado a un cambio en los centros de enseñanza —de las escuelas monásticas se pasa a las escuelas catedralicias— y a un cambio en la enseñanza, pues el trabajo individualizado que suponía la relación entre maestro y discípulo en los monasterios vino a ser sustituido por mayores grupos de estudiantes y el uso de los libros como herramientas de aprendizaje. Pues bien, en la Italia renacentista se observa un cambio adicional cuya importancia, como señala Paul Grendler en su estudio *Schooling in Renaissance Italy*, es imposible exagerar. «La extraordinaria diversidad política, social, económica e incluso lingüística [de Italia] amenazaba con dividir la península en cualquier momento. La educación, sin embargo, mantuvo unidos a los italianos y desempeñó un papel fundamental en la creación del Renacimiento. Los pedagogos humanistas idearon una formación muy diferente de la que se impartía en el resto de Europa a principios del siglo XV. A partir de entonces, los gobernantes, profesionales y humanistas que conformaban la élite italiana tuvieron como lengua común el latín clásico, compartieron una misma retórica y se inspiraron en un mismo depósito de actitudes morales y ejemplos de vida aprendidos en la escuela. El currículo humanista unificó el Renacimiento, e hizo de él una era de magníficos logros, cultural e históricamente

coherente».[1725]

En los cimientos de la educación renacentista, afirma Glendler, se encuentra la presunción optimista de que es posible entender y controlar el mundo. Hacia mediados del siglo XIV, cuando el sistema educativo de la Iglesia se estaba derrumbando, surgieron en Italia tres tipos de escuelas: las escuelas de latín comunales, dirigidas por la municipalidad, las escuelas independientes (lo que hoy llamaríamos escuelas privadas) y las escuelas de ábaco, donde se enseñaban las habilidades necesarias para el comercio y los negocios. Según las cifras que Glendler cita a propósito de Venecia, un 89 por 100 de los estudiantes acudía a escuelas independientes, mientras que sólo un 4 por 100 asistía a las escuelas públicas. Este mismo autor señala que el 33 por 100 de los niños en edad escolar tenía una alfabetización rudimentaria, que el 12 por 100 de los estudiantes eran niñas y que para 1587 más del 23 por 100 de los habitantes de la ciudad sabía leer y escribir.[1726] Y el caso de Venecia, sostiene, no era atípico.

En el siglo XV los humanistas cambiaron el currículo. Desaparecieron las gramáticas y glosarios en verso, los poemas morales y el *ars dictaminis*, que fueron sustituidos por la enseñanza de la gramática, la retórica, la poesía y la historia con base en los autores clásicos redescubiertos recientemente. En particular, los humanistas introdujeron el estudio de las cartas de Cicerón, convertidas en «el modelo de prosa latina». La mayoría de los maestros eran humanistas y, hacia 1450, señala Grendler, la mayoría de las escuelas del norte y centro de Italia enseñaban los *studia humanitatis*.[1727] La educación se centraba en la enseñanza de la lectura, la escritura epistolar elocuente, la poesía y la historia, «una materia nueva, ausente del currículo medieval». Grendler rechaza la idea de que el estudio del latín reprimía la originalidad y volvía dóciles a los estudiantes. El Renacimiento mismo, señala, demuestra la falsedad de esta suposición. En lugar de ello, sostiene, a la mayoría de los estudiantes les encantaba el latín y la civilización a la que éste les abría las puertas. Según él, es esto lo que ayuda a explicar el Renacimiento, y vincula el aprendizaje del latín con la enseñanza de la música y el atletismo hoy. A los jóvenes les gusta tanto lo que hacen y lo que les espera al final de sus esfuerzos, que éstos no son sentidos como tales: se sienten

fascinados por la habilidad que están aprendiendo y saben lo importante que es dominarla para lo que hay más adelante. Con todo, la principal característica era que este sistema educativo era secular, lo que tuvo un enorme efecto en los puntos de vista de sus incontables titulados, ya fueran artistas, funcionarios públicos u hombres de negocios.

Las escuelas de ábaco deben su nombre a la obra *Liber abbaco*, escrita a principios del siglo XIII por Leonardo Fibonacci, el hijo de un funcionario gubernamental de Pisa enviado a dirigir la colonia comercial de esta ciudad en Bujía, Argelia, donde descubrió los numerales indoarábigos así como otros aspectos de la matemática árabe (véase el capítulo 12). Fibonacci nunca tuvo gran influencia sobre la teoría matemática enseñada en las universidades, pero sí sobre los negocios del Renacimiento italiano. Los niños estudiaban el ábaco durante cerca de dos años a mediados de su formación escolar. Nicolás Maquiavelo, por ejemplo, se matriculó en una escuela de ábaco a la edad de diez años y ocho meses y estuvo en ella durante veintidós meses. Prácticamente todos los que asistían a estas escuelas tenían entre once y catorce años. En algunas ocasiones las municipalidades contrataban maestros para enseñar ábaco, en otras se trataba de profesores independientes.[1728] Que estos saberes eran importantes lo demuestra el que, en *Della famiglia*, Leon Battista Alberti recomendara que los niños estudiaran ábaco. «Después los estudiantes retornaban a los “poetas, oradores y filósofos”».[1729] En las escuelas de ábaco se enseñaba aritmética básica, contabilidad y algo de geometría, los jóvenes aprendían allí a contar con los dedos y a calcular intereses y memorizaban las tablas de multiplicar. El núcleo del sistema lo formaba el estudio de hasta doscientos problemas matemáticos relacionados con los negocios: pesos y medidas, conversión de divisas, problemas de división cuando hay un socio, préstamos e intereses y contabilidad por partida doble. Los libros de ábaco, y en especial la sección que dedicaban a los problemas mercantiles, servían como libros de referencia después de terminados los estudios: cuando un mercader no podía resolver un problema, acudía a ellos para buscar una situación que fuera comparable. Estos libros también enseñaban buenas costumbres comerciales: a atar junto todo el papeleo de cada año financiero, a mantener un registro de las disputas, a

prever problemas relacionados con las herencias, etc. En ningún momento aludían a un «precio justo».[1730]

Aunque, una vez más, es importante no ver en estas escuelas más de lo que realmente fueron, tampoco debemos pasar por alto el hecho de que ésta fue la primera ocasión en que una civilización formó a sus hijos de forma sistemática para la práctica del comercio. La explosión de imaginación por la que principalmente se conoce al Renacimiento no se fundó sólo en la prosperidad comercial, pero el conocimiento de los números y el dominio de las destrezas propias del comerciante *fueron* considerados parte integral de la educación de los niños italianos en los siglos XIV, XV y XVI, y su contribución a los logros del período no debe subestimarse.

Entre las ciudades-estado italianas, Florencia constituye un ejemplo destacado. Con cerca de noventa y cinco mil almas, su población era aproximadamente la mitad de la Milán, Venecia o París, y bastante similar a la de Génova y Nápoles.[1731] A cierta distancia de la costa, Florencia carecía de puerto, pero hacia finales del siglo XV combinaba los servicios artísticos y artesanales que prestaba a Milán o Venecia con la banca. Peter Burke sostiene que había en la ciudad doscientos setenta talleres que fabricaban telas, ochenta y cuatro dedicados a la talla de madera y la ebanistería, ochenta y tres a la seda, setenta y dos a la orfebrería y cincuenta y cuatro a los trabajos de cantería. Los principales palacios de la ciudad contaban con instalaciones de fontanería modernas, como evidencian las abundantes referencias a los pozos, cisternas, fosas sépticas y letrinas en los testimonios de la época. Las calles estaban bien pavimentadas y se mantenían limpias gracias a un sistema de cloacas que desaguaban en el Arno.[1732] Todo esto es una prueba de que entre los siglos XII y XIV la economía de Florencia había crecido como no lo había hecho ninguna otra. Este crecimiento se fundaba en tres elementos: el comercio de textiles, la producción misma de éstos y la banca. Italia en general y Florencia en particular fueron la cuna de una revolución económica en la que el comercio, y en especial el comercio internacional, constituía la base de todas las demás actividades.[1733] Por ejemplo, a mediados del siglo XIV, la familia Bardi tenía agentes comerciales en Sevilla,

Mallorca, Barcelona, Marsella, Niza, Aviñón, París, Lyón, Brujas, Chipre, Constantinopla y Jerusalén. La familia Datini realizaba transacciones con doscientas ciudades desde Edimburgo hasta Beirut.[1734] Robert Lopez afirma que ninguna otra conmoción económica ha tenido un impacto semejante en la historia mundial, «con la posible excepción de la Revolución Industrial en el siglo XVIII… No es exagerado decir que Italia desempeñó en la primera transformación capitalista la misma función que Inglaterra tendría en la segunda cuatrocientos años después».[1735]

Aunque hubo algunos avances tecnológicos como la invención de la carabela y del trinquete móvil, la revolución comercial fue fundamentalmente de tipo organizativo. «La primitiva búsqueda de beneficios se reemplazó por el oportunismo, el cálculo y la planificación racional a largo plazo».[1736] La moneda de cuenta se desarrolló más o menos en la misma época que la contabilidad de doble entrada, y los seguros marítimos nacieron en las ciudades toscanas en las que floreció el comercio internacional. Esto hizo que el cálculo de los fletes fuera mucho más complejo, lo que a su vez aumentó el papeleo. Los archivos de la familia Datini en Prato incluyen más de quinientos libros de contabilidad y unas ciento veinte mil cartas escritas entre 1382 y 1410. Esto da una media de 4285 cartas al año, poco menos de doce cartas al día. «La escritura se convirtió en la base de toda actividad».[1737]

¿Marca todo esto el nacimiento del capitalismo? La respuesta es afirmativa en el sentido de que hubo una acumulación de capital constante y un aumento en el uso del crédito, y en que se separó la gestión de la propiedad del capital y de la fuerza de trabajo. También lo es en el sentido en que se realizaron intentos deliberados de ampliar el mercado a través de operaciones a gran escala; y también en la manera en que conscientemente se formaba a los jóvenes en las destrezas propias del comercio. Ahora bien, todo ello ocurría en una escala mucho menor que en la actualidad.[1738]

Con todo, la señal más visible del surgimiento del capitalismo en este período quizá sea el éxito de la otra gran actividad florentina, la banca. La banca fue una revolución en sí misma. Los siglos XIII y XIV fueron testigo del ascenso de las grandes familias de banqueros (los Acciaiuoli, Amieri, Bardi, Penizzi y Scali) que para 1350 habían establecido una red de subsidiarias en todos los

principales centros de comercio: Brujas, París (veinte casas en 1292) y Londres (catorce). Muchas de las operaciones modernas ya habían sido introducidas para entonces: el cambio de divisas, el depósito, la transferencia, el crédito a interés, el descubierto. La demanda estaba constituida por el grupo relativamente reducido de los príncipes europeos más ricos, cuya pasión por el consumo de ostentación había fomentado el comercio de artículos de lujo (paños, principalmente) y los servicios bancarios.[1739] Richard Goldthwaite sostiene que estas pocas casas aristocráticas pueden ser consideradas las creadoras del Renacimiento.[1740]

A medida que más y más personas se dedicaban al comercio, por primera vez la riqueza empezó a ocupar el lugar de la cuna como principal signo de distinción social. Los comerciantes, e incluso los tenderos en caso de ser suficientemente ricos, fueron con frecuencia nombrados caballeros, y con bastante asiduidad imitaron a la antigua aristocracia construyendo palacios y comprando propiedades en el campo. Según Peter Burke, fue este entrecruzamiento de la vieja aristocracia y la alta burguesía el que produjo una fusión de valores y cualidades: «el arrojo militar de los nobles y el cálculo económico de los burgueses». De esta mezcla surgió un nuevo espíritu empresarial, «en parte bélico y en parte mercantil, que se manifestó por primera vez en el comercio marítimo». Aunque al final, esto conduciría a formas más tranquilas y menos arriesgadas de comercio continental, fue el espíritu aventurero el que dio inicio a la gran revolución comercial.[1741]

Este matrimonio entre la aristocracia y la burguesía también creó una nueva élite urbana, culta, educada y racional, que personificaba el nuevo orden representado por la contabilidad por partida doble, el reloj mecánico y el uso generalizado de los numerales indoarábigos. Con todo, ésta seguía siendo una sociedad artesanal. La actividad intelectual continuaba siendo funcional, vinculada a propósitos vocacionales y profesionales específicos y dirigida a satisfacer las necesidades sociales del mundo secular.[1742] En términos psicológicos, esto condujo al surgimiento de un culto de la *virtú*, del hombre que se ponía por encima de todas las tradiciones religiosas y confiaba sólo en sí mismo, una idea cuyo parecido con el concepto griego de héroe no es mera casualidad.[1743] La vida adquirió un ritmo mucho más rápido para aquellos

individuos que comprendieron que dependían de sus propias facultades, que la racionalidad era superior a la tradición y que la adecuada administración del tiempo y del dinero eran la clave. En Italia los relojes empezaron a dar la hora todo el día.

Aunque todo esto puede explicar la nueva riqueza de Florencia, no nos aclara por qué ésta se tradujo en una gran explosión cultural. Peter Hall, experto en historia de las ciudades, lo atribuye al hecho de que (como ocurrió en la Atenas clásica y en la Viena del siglo XIX) «los creadores de riqueza y las figuras intelectuales provenían de las mismas familias». La aristocracia no sólo patrocinaba las artes y el estudio sino que estaba íntimamente involucrada en ambas actividades. «Casi todas las familias prominentes contaban con un abogado y un clérigo, muchas con un erudito humanista… Cosimo de' Medici era banquero, estadista, estudioso, amigo y patrono de humanistas (Bruni, Niccoli, Marsuppini, Bracciolini), artistas (Donatello, Brunelleschi, Michelozzo) y clérigos cultos (Ambrogio Traversari, el papa Nicolás V)». Fue esto lo que hizo que el modelo de patrocinio artístico cambiara y se ampliara. Peter Burke ha mostrado que, de aproximadamente dos mil pinturas de fecha conocida producidas en Italia entre 1420 y 1539, un 87 por 100 son de asunto religioso; la mitad de éstas representan a la Virgen María y una cuarta parte a Cristo (el resto son de santos). Al mismo tiempo, el cambio estaba en el ambiente. Un primer indicio de ello es que los encargos de obras de arte religioso provenían cada vez menos de las autoridades eclesiásticas y más de los grandes gremios o hermandades espirituales y de patronos privados.[1744] Esto significa que eran los nuevos ricos y no los clérigos quienes ahora elegían a los principales artistas y discutían con ellos los detalles del proyecto de, digamos, una cúpula nueva o una iglesia entera.

El segundo cambio tuvo lugar cuando el patronazgo secular pasó de los edificios eclesiásticos a los edificios públicos de las ciudades. Por ejemplo, varias personalidades destacadas del arte del siglo XIV (Giotto, Duccio y Ambrogio Lorenzetti) dedicaron la mayor parte de sus carreras al servicio del gobierno. Vinculado a este cambio se apreció un intento de introducir nuevos temas seculares, en particular a través de la principal innovación del arte del *trecento*,

esto es, el establecimiento de la narrativa.[1745]

Un tercer cambio afectó al estatus del arte y el artista. En un principio, a comienzos del Renacimiento, el arte todavía se consideraba una labor artesanal, como ocurría en Atenas. Las pinturas y las esculturas eran objetos prácticos encargados para ser colocados en altares particulares o nichos específicos. Pero el fuerte aumento de la demanda en la Italia de los siglos XIV y XV impulsó a los artesanos a desarrollar nuevas ideas y, sobre todo, a demostrar que estaban familiarizados con los nuevos conocimientos en perspectiva, anatomía, óptica y arte clásico. «Desde entonces hubo un mercado artístico, en primera instancia para las iglesias y conventos, y luego, hacia mediados del siglo XIV, para las residencias particulares».[1746] Los artistas en verdad andaban a la caza de encargos y sus patronos tenían una influencia considerable sobre la obra terminada. Los contratos eran a todos los efectos documentos comerciales y especificaban los materiales, el precio, la entrega, el tamaño, el trabajo de los ayudantes y los detalles que debía incluir el producto terminado (los querubines y el lapislázuli tenían un coste adicional). Un contrato podía especificar que el maestro mismo era quien debía ejecutar la obra; y, por ejemplo, uno de 1485 entre Giovanni d’Agnolo dei’ Bardi y Boticelli para un retablo especifica tanto lo que cuestan los colores como lo que cuesta su pincel (*pel suo pennello*). Otro, de 1445, a propósito de la *Madonna della Misericordia* de Piero della Francesca, especifica en itálicas que «ningún otro pintor diferente de Piero puede poner sus manos en el pincel».[1747] Giotto fue acaso el más avanzado en este aspecto, ya que tuvo muchísimo éxito en sus negocios y todo indica que supo combinar un gran talento artístico con un astuto cerebro comercial: para 1314 tenía hasta a seis notarios encargados de sus asuntos.[1748]

En consonancia con esto, los artistas empezaron a poner su propio sello en sus obras. Las familias donantes comenzaron a aparecer en las pinturas, y también los artistas, como hicieron Benozzo Gozzoli en su *Cabalgata de los reyes magos* (1459) y Botticelli en su *Adoración de los reyes magos* (*c.* 1472-1475).

«Para mediados del siglo XV resulta evidente que la posición social del artista ha cambiado radicalmente; Ghiberti y Brunelleschi tuvieron importantes cargos administrativos en Florencia, y el segundo fue incluso miembro de la Signoria». El respeto por los artistas aumentó de forma increíble; hacia el siglo XVI, cuando se aplicó el adjetivo «divino» a Miguel Ángel se había llegado casi a la adulación. En palabras del historiador del arte Arnold Hauser, «la novedad básica de la concepción renacentista del arte es el descubrimiento del concepto de genio; una idea desconocida (y de hecho inconcebible) en la Edad Media, cuando la mentalidad de la época no otorgaba ningún valor a la originalidad intelectual y a la espontaneidad, de manera que se recomendaba la imitación, y se descuidaba la competencia intelectual. La idea de genio era la consecuencia lógica del nuevo culto del individuo que triunfaba compitiendo libremente en un mercado también libre».[1749]

Este cambio de sensibilidad estuvo acompañado por cambios paralelos en la arquitectura. En algún momento después de 1450, los arquitectos empezaron a diseñar las fachadas de las residencias particulares para marcar que eran diferentes de los demás edificios circundantes. La importancia de entradas principales creció y cada vez fueron más imponentes. Se quitaron las tiendas para que todo el mundo pudiera apreciar la magnitud de las viviendas. También desde esa época aproximadamente ocurre lo mismo con los interiores y se pone de moda el comprar objetos por sus cualidades artísticas y ya no sólo por su utilidad, lo que incluye las obras de arte de épocas anteriores. Un coleccionismo semejante implicaba, por supuesto, un conocimiento del arte y de la historia del arte. «La *gentilezza* o refinamiento se convierte en un tema constante que halla expresión en los artículos que los italianos compran: vajillas, instrumentos musicales, obras de arte».[1750]

Así fue cómo el ascenso de la alta burguesía coincidió con el de los artistas. La Iglesia y la monarquía habían dejado de ser las únicas fuentes de patrocinio para las artes, y en ocasiones no eran ya ni siquiera las más importantes. El coleccionismo de arte continuó siendo una actividad reservada a una minoría, pero estaba mucho más difundido de lo que lo había estado antes. Hacia finales del siglo XV los precios de los trabajos artísticos empiezan a aumentar y después del año 1480, cuando los artistas comienzan a

recibir títulos de nobleza, los pintores y los escultores pueden aspirar a vivir con cierta opulencia, como es el caso de Rafael y Baldassare Peruzzi.[1751]

Según Hans Baron, el otro cambio significativo del Renacimiento, y uno con mayores consecuencias que la aparición del concepto de genio, fue el abandono de la noción medieval de renuncia. «El monje ya no tenía el monopolio de la virtud». Ahora el ideal era Aristóteles, un hombre que había concluido que necesitaba *la casa, la possessione et la bottega*. Los florentinos, como los griegos antes que ellos, creían en el éxito y veían la vida como una carrera. Ya no era cierto que, como había sostenido Tomás de Aquino, cada quien «tenía una condición establecida en la vida».[1752] «El hábito de calcular era central en la vida urbana italiana»; el conocimiento de los números estaba difundido; el tiempo era precioso y debía «gastarse» con cuidado, según un plan racional; el ahorro y el cálculo eran la regla. «La tendencia de las especulaciones humanistas en la Florencia de comienzos del siglo XV está orientada a reconciliarse con la vida en la tierra, y supone un rechazo implícito (y en ocasiones explícito) de la abnegación hasta entonces asociada oficialmente con la religión».[1753] El resultado de esto fueron muchas visiones del mundo diferentes, lo que acaso estimuló las innovaciones intelectuales.

El nuevo humanismo, movimiento que estudiaremos a continuación, básicamente ofrecía una alternativa al orden divino, al que sustituía por un orden racional fundado en la experiencia práctica. «Era como si el mundo fuera una gran entidad matemática compuesta de cantidades abstractas, intercambiables, medibles y, sobre todo, impersonales».[1754] La virtud era por tanto algo personal, que se conseguía con el esfuerzo individual y sin relación con las ventajas que proporcionaban la cuna o la posición social y aún menos los poderes sobrenaturales. La antigüedad clásica sirvió de cimiento a esta concepción, y fuera de la Iglesia el pensamiento escolástico fue en gran medida abandonado.[1755] El lugar dejado por la Iglesia vino a ocuparlo principalmente el estado. En su famoso estudio, Jacob Burckhardt anota que «en las ciudades italianas, se observa por primera vez el surgimiento del estado

como una creación calculada y consciente, el estado como obra de arte».[1756]

En su estudio *Before European Hegemony: The World System, AD 1250-1350*, la profesora Janet Abu-Lughod sostiene que en el siglo XII «coexistieron diversos sistemas protocapitalistas en distintos lugares del mundo, sin que ninguno tuviera el poder suficiente para aventajar a los demás».[1757] Luego, anota, en el siglo XIV la peste bubónica golpeó las redes comerciales de Oriente Próximo, con efectos devastadores en comparación con los que tuvo sobre las europeas, un hecho que en parte explica el ascenso de Occidente (habíamos reseñado su argumento en el capítulo 15). Ahora bien, aunque la plaga puede haber sido un elemento importante e incluso crucial, este análisis puramente económico pasa por alto el papel que desempeñaron los cambios psicológicos e intelectuales que también estaban teniendo lugar en Italia, y en Florencia en particular, en el siglo XIV. Me refiero al surgimiento del humanismo y a la aceleración del individualismo.

La primera figura del humanismo renacentista es Petrarca (1304-1374). Uno de los logros de Petrarca es el haber sido el primero que reconoció la «edad de las tinieblas» al advertir que los mil años que, aproximadamente, separaban su época del esplendor de la antigua Roma (y, a través suyo, de la Grecia clásica) habían sido un período de decadencia. En su poema sobre Escipión el Africano, Petrarca volvía su mirada al pasado para pronosticar un cambio trascendental en la historia.[1758]

> … Poterunt discussis forte tenebris
> ad puram priscumque iubar remeare nepotes.
> Tunc Elicona noua reuirentem stirpe uidebis,
> tunc lauros frondere sacras; tunc alta resurgent
> ingenia atque animi dociles, quibus ardor honesti
> Pyeridum studii ueterem geminabit amorem.
>
> [Podrán tal vez, pasadas las tinieblas,
> volver nuestros lejanos descendientes

al puro resplandor del siglo antiguo.
Verás entonces cómo reverdece
Helicón con renuevos, cómo tornan
a poblarse, sagrados, los laureles;
resurgirán entonces los ingenios,
los ánimos despiertos, eminentes,
en quienes brotará el ardor de antaño
por la pasión honesta de las Piérides].

Petrarca, por supuesto, tuvo la suerte de haber nacido en una época en la que los esfuerzos de los estudiosos medievales habían dado sus frutos, ya que en los siglos inmediatamente precedentes éstos habían conseguido recuperar y traducir de forma gradual los clásicos antiguos. Sin embargo, su mérito está en haber leído esos clásicos desde una perspectiva totalmente nueva. Los estudios de la baja Edad Media, cuyo punto culminante cabe situar en la obra de Tomás de Aquino, se habían centrado, como hemos visto, en los trabajos de Aristóteles, cuyas ideas habían intentado integrar con el mensaje cristiano. La innovación de Petrarca en este sentido fue doble. En lugar de interesarse por la ciencia y la lógica aristotélicas y las implicaciones cristianas de los nuevos saberes, respondió a la poesía, la historia y la filosofía antiguas *en sus propios términos*, en tanto «ejemplos radiantes» de una civilización anterior. Europa, sentía, había olvidado este período de grandeza, y por ello se propuso intentar comprender su poderosa imaginación siendo fiel a ella. «De esta forma», afirma Richard Tarnas, «Petrarca dio comienzo a la reeducación de Europa».[1759]

Si tenemos en cuenta el mundo en el que vivió Petrarca, comprenderemos que incluso él creyera que el cristianismo era la realización divina de todo el pensamiento. No obstante, a ello añadió la idea de que la vida y el pensamiento no eran unidimensionales y que valía la pena estudiar el mundo clásico porque había sido la vida más elevada antes de que Cristo apareciera en la tierra. Al instar a sus contemporáneos a mirar al pasado, Petrarca estimuló y renovó la búsqueda de textos perdidos de la antigüedad. Occidente tuvo entonces la suerte de que esto coincidiera con un período de cambio en Constantinopla, pues debido al temor de la invasión turca (la ciudad caería finalmente en 1453) muchos estudiosos empezaron a trasladarse a Europa

occidental, Italia en particular, llevando consigo, entre otras muchas cosas, los *Diálogos* de Platón, las *Enéadas* de Plotino y otros textos de la tradición platónica. Y la segunda contribución de Petrarca fue estimular un renacimiento *platónico* que recuerda al renacimiento aristotélico del siglo XII. Con todo, aunque Petrarca siempre se sintió fascinado por Platón, en el siglo XIV los nuevos manuscritos del filósofo todavía no habían llegado a Occidente. No fue hasta comienzos del siglo XV cuando se recuperaron los originales griegos (antes de 1450 muy pocos occidentales sabían griego) y, por tanto, la tarea de introducir estas ideas en Europa quedaría en manos de humanistas posteriores, como Marsilio Ficino y Pico della Mirandola.

Mientras que el aristotelismo había guiado la mente escolástica, el platonismo proporcionó a los humanistas una forma de ver el mundo que se adecuaba al cambio que ellos estaban intentando propiciar. La idea esencial del platonismo era que la mente humana es la imagen y semejanza de Dios, la «deiformidad del conocimiento», según la acertada expresión de William Kerrigan y Gordon Braden. Más importante todavía era «la noción de que la belleza era un componente esencial en la búsqueda de la realidad última, que la imaginación y la visión eran más importantes en ella que la lógica y el dogma, que el hombre podía alcanzar un conocimiento directo de lo divino; tales ideas tuvieron un gran impacto en la nueva sensibilidad que estaba emergiendo en Europa».[1760] Por encima de todo esto, destaca el hecho de que el estilo fluido de Platón resultaba mucho más atractivo que las meras notas de Aristóteles en las que se había basado el renacimiento del siglo XII, y este hecho también contribuyó a dar forma a la nueva sensibilidad. Mucha gente creía que la versión que Aristóteles ofrecía de Platón era bastante inexacta. Coluccio Salutati y Niccolò Niccoli pensaban que Platón era superior a Aristóteles y que la elocuencia de Sócrates era *el* ideal al que debían aspirar; y la obra en la que Leonardo Bruni celebraba el humanismo y el esplendor estilístico de Sócrates, Platón y Cicerón gozó de una gran popularidad: sobreviven doscientas cincuenta copias en vitela del manuscrito.[1761] Hans Baron califica al *Dialogi ad Petrum Paulum Histrum* de Bruni como el «certificado de nacimiento de un nuevo período».[1762]

Para entonces, doscientos años después de la obra de Tomás de Aquino, la escolástica se había ido anquilosando en las universidades a medida que los académicos, enfrascados en el estudio de los maestros medievales, se dedicaban a debatir nimiedades. Por tanto, no es casual que la fundación de una academia platónica, en las afueras de Florencia, en la segunda mitad del siglo XV, dependiera no de la universidad sino del patrocinio de Cosimo de' Medici, y que la dirigiera Marsilio Ficino, el hijo de un médico. Fue allí, en un escenario bastante informal, donde tuvo lugar la transformación de la idea de aprendizaje tradicional. En el aniversario del nacimiento de Platón se celebraban grandes banquetes y su busto estaba siempre iluminado por una vela encendida.[1763] Ficino terminaría traduciendo al latín todo el corpus platónico.[1764]

En el platonismo, o el neoplatonismo, los humanistas reconocieron una corriente espiritual tan antigua como el cristianismo y, en muchos sentidos, no muy diferente de éste, lo que a su vez arrojó nueva luz sobre la fe. El cristianismo podía aún ser la expresión definitiva del propósito de Dios para la humanidad, pero la existencia misma del platonismo indicaba que no era la única manifestación de esa profunda verdad. En este ánimo, los humanistas no se detuvieron en la literatura griega. La academia de Florencia (en realidad estaba situada en Careggi, a las afueras de la ciudad) promovió el estudio de toda clase de escritos intelectuales, espirituales e imaginativos, sin importar su procedencia: se buscó el conocimiento en obras compuestas en Egipto y Mesopotamia, en el zoroastrismo y en la cábala hebrea. El argumento central del neoplatonismo, que a las ideas de Platón sumaba las de Plotino, era que el mundo en su totalidad estaba impregnado de divinidad, que todas las cosas poseían una cualidad «numinosa», que la naturaleza estaba en verdad encantada y que, prestando la debida atención, era posible descifrar el propósito de Dios. El platonismo enseñaba un entendimiento *estético* del mundo, lo que contribuye a explicar tanto el florecimiento del arte renacentista como el elevado estatus alcanzado entonces por los artistas. Marsilio Ficino escribió un libro titulado *Teología platónica* en el que sostenía que el hombre poseía

«casi el mismo genio que el Autor de los cielos».[1765]

Y dado que el platonismo valoraba la estética antes que cualquier otra cosa, la imaginación empezó a ser exaltada por encima de las virtudes aristotélicas de la observación atenta y lo que nosotros denominaríamos investigación. Se asumió que la verdad metafísica, revelada por Dios a los hombres de genio a través de los números, la geometría y la intuición, era la que ofrecía acceso al conocimiento último. Como parte de esto, esta época fue testigo del retorno de la astrología, así como de los horóscopos y el zodiaco y su numerología mística. Los antiguos dioses grecorromanos no tenían la dignidad del Dios judeocristiano, pero la mitología clásica tuvo una nueva vida al considerársela, con respeto y simpatía, la verdad religiosa de aquellos que habían vivido antes de la Encarnación. E incluso hubo quienes previeron una futura nueva edad de oro en la que la religión sería una amalgama de cristianismo y Platón.[1766]

La acumulación de riqueza constituía el telón de fondo de estas ideas, y su importancia no debe subestimarse. En palabras de un historiador, «el hombre del Renacimiento vivía entre dos mundos… Se encontraba suspendido entre la fe y el conocimiento. A medida que el dominio de las concepciones sobrenaturales de la Edad Media empezaba a desvanecerse, las preocupaciones seculares y humanas fueron adquiriendo mayor importancia. La experiencia individual aquí en la tierra fue cada vez más interesante que los misterios de la otra vida. La confianza en Dios y en la fe se debilitaron. El mundo actual se volvió un fin en sí mismo y la vida dejó de ser una preparación para el mundo por venir».[1767] Es indudable que la acumulación de riquezas contribuyó a este cambio, al que ese mismo historiador considera uno de los tres grandes cambios de sensibilidad de la historia (los otros dos serían «el surgimiento del monoteísmo ético hacia el 600 a. C… y el cambio provocado por Darwin a mediados del siglo XIX»). De acuerdo con esta interpretación, el Renacimiento debe entenderse como tres desarrollos interrelacionados que, en su conjunto, explican la aparición de esa nueva sensibilidad: el humanismo, el capitalismo y el movimiento estético, el culto de la belleza que condujo al mayor florecimiento de las artes que el mundo ha conocido. El capitalismo, entendido aquí no sólo como una cuestión

económica sino de expresión personal, no hubiera madurado sin las ideas de los humanistas a propósito de la primacía de «este mundo», y las artes no hubieran proliferado sin las grandes fortunas amasadas por los primeros capitalistas.

El humanismo estaba menos interesado en el redescubrimiento de las ciencias de los antiguos que en restablecer un conjunto de valores paganos, esto es, la perspectiva secular de griegos y romanos, en la que el hombre era la medida de todas las cosas. Esta actitud, como advirtió en primer lugar Petrarca, se habría perdido durante cerca de mil años, mientras los cristianos prestaron atención a las advertencias de Agustín, según el cual quien se dejaba absorber por los intereses terrenales ponía en peligro su entrada en la Nueva Jerusalén (que era precisamente la Ciudad de Dios, no la Ciudad del Hombre).[1768] Pero los antiguos se habían preocupado más por llevar una vida fructífera y feliz aquí en la tierra, que por el destino eterno de sus almas, y la filosofía clásica, por ejemplo, se ocupa más de cómo llevar una vida plena en este mundo que por la otra vida. Los humanistas se apropiaron de esta perspectiva. He aquí, por ejemplo, las palabras de Erasmo: «Nada que sea piadoso y conduzca a las buenas maneras, puede ser llamado profano. El primer lugar debe concederse a la autoridad de las Escrituras; pero, no obstante, en ocasiones encuentro algunas cosas dichas o escritas por los antiguos, e incluso por los paganos y aun por los poetas mismos, tan castas, tan santas y tan divinas, que no puedo evitar pensar que, al escribirlas, contaban con la inspiración divina… Libre y entre amigos, confieso que no puedo leer lo que dice Cicerón sobre la edad antigua o sobre la amistad… sin besar el libro».[1769] Erasmo llega incluso a hacer que algunos de sus personajes sostengan que conceder el título de santos a Sócrates y Cicerón no es blasfemo.

La idea de que en realidad había una nueva aristocracia en Italia era central en el ideal humanista. Esta aristocracia se fundaba en la estética y la educación, y no tanto en los privilegios heredados, la tierra o el dinero; era el resultado del aprecio de la cultura y de los logros alcanzados por las artes y las ciencias, y valoraba por encima de todo la expresión propia. El Renacimiento fue acaso la época en la que la teoría estética llegó a su punto más alto (aunque Ernst Cassirer considera que el siglo XVIII fue aún más consciente de este

ámbito de la experiencia, como veremos en el capítulo 29). Se creía entonces que la poesía y el arte detentaban los secretos de la armonía universal. Examinaremos con más detalle esta concepción en el siguiente capítulo.

La revolución intelectual que tuvo lugar en la baja Edad Media había mostrado, entre otras cosas, que las autoridades del pasado no siempre coincidían y, más importante todavía, que con frecuencia esas mismas autoridades habían disfrutado de vidas plenas pese a carecer de los beneficios que proporcionaban las Escrituras. Paralelamente, la vida se había organizado de forma comunal, en congregaciones, gremios y universidades. Tras los cambios que provocaron la aparición del reloj, la pólvora, la peste y demás, y dado el aumento de la riqueza, el individualismo empezó a extenderse más allá del mundo «académico» de la catedral y la universidad. Además, como hemos visto, la mortandad causada por la peste negra en el seno de la Iglesia cambió por completo la experiencia medieval, ya que los clérigos no fueron ya necesariamente los miembros mejor educados de la sociedad. Cuando a esto se sumó la introducción de los libros impresos y de la lectura silenciosa, la difusión del individualismo puede considerarse completa. El individualismo y la riqueza (bien fuera ésta la que ayudó al surgimiento del capitalismo o bien un producto de un protocapitalismo) fueron en conjunto los primeros elementos de lo que hoy podemos denominar vida moderna. En formas diferentes, Dante, Petrarca, Maquiavelo y Montaigne escribieron todos sobre la libertad intelectual y la expresión individual, en textos a menudo aderezados con cierto escepticismo hacia el mensaje cristiano.[1770] Tras la invención de la imprenta, el ascenso de las literaturas en lenguas vernáculas estimuló la diversidad en detrimento de la uniformidad. Fue esta constelación de creencias la que imprimió al pensamiento renacentista su particular carácter.

Pietro Pompanazzi (1462-*c.* 1525) es un ejemplo representativo de la filosofía del Renacimiento. Este pensador concluyó que el aristotelismo no podía demostrar que el alma tuviera una existencia independiente, y aunque no negó la inmortalidad de ésta, señaló que el problema era irresoluble y que, por tanto, un sistema ético

basado en recompensas y castigos después de la muerte carecía de sentido. En su lugar, sostuvo que era necesario construir un sistema vinculado a *esta* vida. «La recompensa de la virtud es la virtud misma», afirmó, «mientras que el castigo del vicioso es el vicio». Las autoridades religiosas no miraban con buenos ojos las ideas de Pompanazzi y si se libró de la hoguera fue gracias a su gran amistad con el cardenal Pietro Bembo
(1470-1547),
él mismo un admirador del pensamiento clásico y pagano. Ahora bien, los libros de Pompanazzi *sí* fueron quemados.

Con todo, su filosofía es una prueba del cambio que estaba empezando a producirse y de que ese cambio implicaba de algún modo un mayor escepticismo. Erasmo, Petrus Ramus
(1515-1572),
Michel de Montaigne
(1533-1592),
Pierre Charron
(1541-1603),
Francisco Sánchez
(1562-1623)
y Blaise Pascal
(1623-1662)
pueden todos ser considerados escépticos; aunque el suyo no fuera el escepticismo que asociamos con Hume o Voltaire, todos ellos se opusieron a la pedantería de los académicos, al dogmatismo de los teólogos y a las supersticiones de los místicos. Erasmo comentó que leer a Duns Escoto lo «enojaba y hastiaba».[1771] (El escepticismo, la «tercera fuerza» del pensamiento del siglo XVII, para emplear la expresión de Richard Popkins, recibe una consideración más completa en el capítulo 25).

Gran estudioso y lingüista, estilista elegante y escéptico viajero, Erasmo fue el más famoso de los humanistas, de la misma forma en que Aquino fue el más famoso escolástico y Voltaire sería el más famoso racionalista.[1772] Nacido en Holanda hacia 1466, su pensamiento dominó la intelectualidad europea durante toda una generación. Uno de sus amigos llegó a anotar: «En público se me identifica como el hombre que recibió una carta de Erasmo».[1773] Su madre y su padre murieron a comienzos de su adolescencia y su

tutor lo envió a un monasterio. Esto podría haber sido un callejón sin salida, pero en 1492 se hizo sacerdote y se trasladó a la corte del obispo de Cambrai y de allí a la que era su meta, la Universidad de París. Sin embargo, su encuentro con ella resultó una gran desilusión, pues una vez llegó allí descubrió que la institución había decaído mucho y los enfrentamientos verbales de los escolásticos le parecieron secos y rígidos, centrados en detalles estériles y en discusiones que se remontaban a Duns Escoto, Guillermo de Occam y Tomás de Aquino. La mente de la otrora gran universidad se había atrofiado.[1774]

Si la experiencia formativa de Erasmo en París fue negativa, la visita que realizó a Inglaterra en 1499 fue mucho más positiva, ya que cambió su vida de forma fundamental. Allí conoció a Tomás Moro, William Grocyn, Thomas Linacre, John Colet y otros humanistas ingleses. Estos hombres piadosos e incluso ascéticos le parecieron a Erasmo la combinación perfecta del estudioso de los clásicos y el cristiano devoto. Se trataba, pensó, de almas generosas, que buscaban la verdad con honestidad, sin tener que involucrarse en las mezquinas disputas y áridas autodefensas a las que se dedicaban los académicos parisinos. En la casa de sir Tomás Moro, entrevió la que se convertiría en la meta de su vida: la reconciliación del cristianismo con los clásicos. Pero, por supuesto, no los clásicos en el sentido de Tomás de Aquino, quien se había basado fundamentalmente en el canon aristotélico, sino en los recién descubiertos, para los que Platón ocupaba un lugar central. Platón, Cicerón y los demás autores fueron una revelación para Erasmo. «Cuando leo ciertos pasajes de estos grandes hombres», escribió, «me resulta difícil abstenerme de exclamar, san Sócrates, ruega por mí».[1775] Este sentimiento era tan fuerte que cuando regresó de Inglaterra decidió aprender griego, pese a tener ya treinta y cuatro años, para poder leer a sus amados clásicos en su lengua original. Tardó tres años en conseguirlo. Y entonces empezó el período más frenético de su vida, en el que tradujo y editó obras de la antigüedad. Para 1500 había reunido una colección de aproximadamente ochocientos *Adagios*, dichos y epítetos de los clásicos latinos, que se publicaron en diversas ediciones populares. Sin embargo, Erasmo no dio la espalda al cristianismo, y tuvo tiempo para componer su propia traducción de la Biblia (griego en

una página, latín en la siguiente), así como ediciones de los padres de la Iglesia.

En 1509 muere Enrique VII de Inglaterra. Los amigos de Erasmo le escriben y lo instan a viajar al país con la esperanza de conseguirle algún ascenso con Enrique VIII. Erasmo, que entonces se encontraba en Italia, parte a Inglaterra de inmediato, y mientras cruza los Alpes concibe la que se convertirá en su obra más famosa, *El elogio de la locura*. Escribió esta sátira de la vida monacal en una semana, mientras se encontraba, de nuevo, en casa de sir Tomás Moro. Y como reconocimiento tituló la obra *Moriae Encomium*. Publicada en 1511, el libro se convirtió al instante en un éxito y se tradujo a muchos idiomas. En 1517 Hans Holbein el Joven, que entonces tenía dieciocho años, compuso una serie de dibujos para los márgenes de una edición posterior, resultado de los cuales es que, con seguridad, es uno de los libros más bellos, interesantes y valiosos de todos los tiempos. El libro de Erasmo también inspiró toda una serie de obras satíricas, entre ellas la de Rabelais. Aunque quizá el «humor» de este texto nos parezca hoy bastante torpe, en su momento Erasmo probablemente acertó al elegir este tono en su ataque a la pereza, estupidez y avaricia de los monjes, ya que permitía que sus lectores se rieran sin tener que cuestionar seriamente sus creencias. El bobo o el «loco» había sido una figura familiar en la narrativa y el teatro medievales y era a este género al que Erasmo se acogía. Al igual que Petrarca, que había ofrecido dos mensajes —la estética y Platón—, Erasmo tenía dos mensajes: que los clásicos eran una fuente de conocimientos noble y honorable, y que la Iglesia era una institución cada vez más vacía, pomposa e intolerante.[1776]

La tolerancia, y en particular la tolerancia religiosa, constituyó un aspecto clave del humanismo que tendría consecuencias perdurables. Aquí brillan tres nombres: Crotus Rubianus, Ulrich von Hutten y Michel de Montaigne. Las *Cartas de hombres oscuros* de Rubianus y von Hutten han sido con frecuencia consideradas la sátira más devastadora anterior a Swift. Sus orígenes son complejos. Un judío alemán, Johann Pfefferkorn, se había convertido al cristianismo y, como muchos conversos, se había vuelto ferozmente fanático en la defensa de su nueva fe, al punto de proponer que se obligara a asistir a la iglesia a todos los judíos que no habían

conseguido ver la luz como él lo había hecho y se les prohibiera prestar dinero a interés. De igual modo, pretendía que todos los libros judíos con excepción del Antiguo Testamento fueran quemados. Debido a lo que era o, mejor, a lo que había sido, sus ideas fueron tomadas en serio y se recabó la opinión que tenían al respecto numerosos clérigos y eruditos alemanes. Tras considerar la cuestión, una de las personalidades consultadas, John Reuchlin, concluyó que, en contra de la idea de Pfefferkorn, la literatura judía era en términos generales digna de elogio, aunque concedía que ciertas obras místicas podían descartarse. Por tanto, en lugar de aprobar las sugerencias de Pfefferkorn, adoptó una postura opuesta y propuso la creación de una cátedra de lengua hebrea en todas las universidades «con el objetivo de que los gentiles puedan familiarizarse mejor con ella y, por tanto, sean más tolerantes con la literatura hebrea».[1777] La propuesta enfureció a los antisemitas de todo el país, pero Reuchlin recibió también cartas de apoyo de muchos de sus amigos más distinguidos, algunas de las cuales publicó bajo el título de *Cartas de hombres eminentes*. Fue esta obra la que inspiró a Rubianus y von Hutten a escribir una sátira de quienes atacaron a Reuchlin. Publicada en 1515, *Cartas de hombres oscuros* finge ser una colección de epístolas escritas por sacerdotes ignorantes y miembros del bajo clero a una persona real, Ortuin Gratius, un destacado dominico alemán que entonces personificaba la intolerancia y pedantería de los escolásticos. Parte de la efectividad de las *Cartas* es producto de su ordinariez (clérigos borrachos preguntan, por ejemplo, si es o no pecado mortal saludar a los judíos, o cuándo es que el polluelo se vuelve carne dentro del huevo para evitar comerlo los viernes), pero en su conjunto constituyeron un gran ataque contra la pedantería escolástica, que nunca recuperó después su antiguo prestigio.[1778]

Otro gran logro, efecto del humanismo, se dio en el ámbito de la educación. Tan completo fue su triunfo que las lenguas y literaturas de la antigüedad pagana se convirtieron en la base del currículo, una posición preeminente que todavía conservan en muchos lugares. Este currículo clásico se adoptó inicialmente en las universidades italianas, de las cuales pasó a París, Heidelberg, Leipzig, Oxford y Cambridge. Quien introdujo el currículo humanista en esta última ciudad fue Erasmo, y en el caso de las

instituciones alemanas la labor estuvo a cargo de figuras como Agrigola, Reuchlin y Melanchthon. Erasmo defendió la educación humanista por toda Europa, en Inglaterra recibió el apoyo entusiasta de Tomás Moro y Roger Ascham y, en Francia, de Le Fèvre d'Étaples y Guillaume Budé. Bajo la influencia de los humanistas las universidades se volvieron más tolerantes respecto de la ciencia y en particular de las matemáticas. La medicina también se difundió, como veremos en un capítulo posterior.

En 1517, el año en que Hans Holbein el Joven añadió sus ilustraciones al *Elogio de la locura*, Martín Lutero clavó sus «Noventa y cinco tesis» sobre las indulgencias a la puerta de la iglesia de Wittenberg. Erasmo compartía muchos de los recelos que Lutero sentía hacia la Iglesia, pero los temperamentos de ambos eran muy diferentes. A principios de 1517, meses antes de que Lutero diera el paso decisivo, había escrito lo siguiente acerca de Erasmo: «Las consideraciones humanas tienen para él más valor que las divinas». Para un humanista, éste era un cumplido algo ambiguo.

A diferencia de Lutero, Erasmo era consciente de que llevar la crítica de la Iglesia demasiado lejos sólo podía conducir a que ambos bandos se volvieran más intransigentes y se alcanzara un punto muerto que, en realidad, *impediría* el cambio que ellos dos querían. El siguiente cruce epistolar entre ambos personajes resume sus diferencias y llega a la raíz de lo que el humanismo se proponía conseguir. Escribe Lutero: «A pesar de que a menudo converso con vos y vos conmigo, Erasmo, nuestra gloria y nuestra esperanza, no nos conocemos aún el uno al otro. ¿No es eso extraordinario?… Pues, ¿hay alguien en cuyo ser más íntimo no haya penetrado Erasmo, alguien a quien Erasmo no haya enseñado, en quien Erasmo no reine?… Por tanto, Erasmo, aprende, si os place, a conocer a este pequeño hermano en Cristo también; él es con toda certeza vuestro ferviente amigo, aunque debido a su ignorancia sólo merezca ser enterrado en un rincón, desconocido incluso para vuestro sol y clima». La respuesta de Erasmo fue diplomática, pero clarísima: «Querido hermano en Cristo, la carta en la que

evidenciáis el entusiasmo de vuestra mente respira un espíritu cristiano y ha sido una gran alegría para mí. No puedo describiros el revuelo que vuestros libros están causando aquí [en Lovaina]. No hay forma de disuadir a estos hombres de la sospecha de que vuestras obras han sido escritas por un ayudante y de que yo soy, como ellos dicen, el portaestandarte de vuestro partido… Les he dado testimonio de que me sois por completo desconocido, de que no he leído vuestros libros y de que ni apruebo ni desapruebo nada… Intento mantenerme neutral, de manera que pueda contribuir al renacimiento del estudio tanto como pueda. Y soy del parecer de que es más lo que se logra mediante la modestia civil que mediante la impetuosidad».[1779]

Después de que Lutero fuera excomulgado en 1520, Alberto Durero apeló a Erasmo pidiéndole que apoyara al primero, pero en la respuesta explicaba que no tenía la fortaleza necesaria para el martirio y que en caso de que se produjera un tumulto, imitaría a Pedro.

Sin embargo, a pesar de su moderación, Erasmo no pudo librarse completamente del conflicto. Los católicos fanáticos le acusaron de haber puesto los huevos «empollados por Lutero y Zvinglio», su *Elogio de la locura* pasó a engrosar el Índice de libros prohibidos y él mismo sería condenado como «hereje impío» por el Concilio de Trento. En otras palabras, no era bienvenido en ninguno de los dos bandos. Quizá esto fuera inevitable, pero ello no lo hace menos trágico. Erasmo había llevado, o intentado llevar, la vida ideal de un humanista, la de alguien que cree en la vida intelectual y que piensa que la virtud puede fundarse en la humanidad, que la tolerancia era tan virtuosa como fanática era la certeza, que los hombres que meditan se convierten en buenos seres humanos y que aquellos que están familiarizados con las obras de todas las épocas pueden vivir y ser más felices y, sí, más justos, en su propia época.

En un capítulo anterior vimos como el ascenso de las universidades y el de las letras latinas contribuyó a unificar Europa. La Reforma, movimiento que estudiaremos en un capítulo posterior, tuvo un fuerte componente nacionalista: Lutero era innegablemente alemán y Enrique VIII implacablemente inglés, por ejemplo. Tras Erasmo surgieron estudiosos que fueron no menos cosmopolitas (Lipsio, Grocio), pero, en cierto sentido, él fue el último europeo

verdadero.

Giorgio Vasari
(1511-1574)
pensaba que el renacimiento florentino se debía a un cambio en la naturaleza humana. Consideraba que la rivalidad, la envidia, la búsqueda de gloria y fama habían ayudado a impulsar la transformación de la ciudad, que la vida era mucho más veloz en el mundo burgués de los mercaderes y banqueros. En la actualidad, nos resulta más fácil apreciar que estos sentimientos y formas de actuar son síntomas del cambio y no tanto causas. En cualquier caso, es importante que abundemos en esa nueva sensibilidad.

Fue en Florencia, por ejemplo, donde surgió por primera vez la idea moderna del artista como un genio y un bohemio, que actúa de acuerdo con sus propias reglas. Esta noción fue producto de la adaptación de un concepto de la medicina antigua. En aquella época todavía estaba vigente la teoría de los cuatro temperamentos identificados por Hipócrates (colérico, sanguíneo, flemático y melancólico), pero se había añadido a ella un sistema de «correspondencias». Por ejemplo, se creía que el temperamento sanguíneo, que se explicaba por la preponderancia de la sangre en el cuerpo, hacía a los hombres tranquilos, felices y enamoradizos y, por tanto, se lo asociaba con Venus y la primavera. A los melancólicos, cuya actitud se debía a la preponderancia de la bilis negra («melancholia»), se los vinculaba a Saturno y el otoño. Ahora bien, Aristóteles había sugerido que todos los grandes hombres eran melancólicos y el humanista Marsilio Ficino desarrolló esta concepción añadiéndole la idea platónica de que la inspiración es un arrebato de origen divino (*furor*). Esta imagen del artista como un genio caprichoso demostró ser perdurable.[1780]

Sin embargo, el mayor cambio psicológico del Renacimiento fue el desarrollo del individualismo, un hecho sobre el que el primero en llamar la atención fue Jacob Burckhardt, aunque la idea ha sido luego ampliada por otros autores. Peter Burke afirma que este proceso se funda en tres aspectos: un incremento de la conciencia de la propia identidad, un aumento de la competitividad (¿vinculado acaso al capitalismo?) y un creciente interés por la

unicidad de las personas. La multiplicación de los autorretratos, las biografías y los diarios (que proliferan aún más que en el período entre 1050 y 1200) es una característica de la época, al igual que la innovación que supuso la aparición de libros «prácticos», como el *Príncipe* de Maquiavelo, el *Cortesano* de Castiglione o los *Ragionamenti* de Aretino, en los que el énfasis se pone, la mayor parte de las veces, en la técnica y la elección, en el sentido de que el individuo podía elegir entre distintas alternativas lo más apropiado a su carácter, bolsillo o capricho.[1781] Aproximadamente en la misma época, en Italia, en especial en Venecia, se comienzan a producir en grandes cantidades los espejos planos y no deformantes, objetos que también, se considera, contribuyeron a fomentar la autoconciencia. Una canción de carnaval del siglo XVI subraya este aspecto; traducida en prosa, la composición dice: «Los defectos del hombre pueden apreciarse en el cristal, defectos que nos son fáciles de ver como los de los demás. Así el hombre puede determinar su propia medida y afirmar "seré mejor de lo que hasta ahora he sido"».[1782] Luego tenemos la idea de *sprezzatura*, despreocupación, de Castiglione, para quien todo debe estar calculado para parecer natural, lo que constituye, asimismo, una forma de autoconciencia, una reflexión sobre las cuestiones de estilo individual.[1783]

Burckhardt sostuvo además que también la idea moderna de fama nació en el Renacimiento, aunque otros historiadores han descartado esa posibilidad al señalar que los caballeros de la Edad Media encarnaban una psicología similar. Con todo, Peter Burke anota que en la literatura renacentista las palabras que implican autoafirmación, competencia y deseo de fama eran bastante comunes, por ejemplo: emulación, competición, gloria, rivalidad, envidia, honor, vergüenza y, por encima de todo, valor y valía (*valore, virtú*).[1784] Burckhardt mismo señala que los términos *singolare* y *unico* adquieren un nuevo uso y empiezan a emplearse como elogios, y Vasari, por ejemplo, decía al respecto que: «La rivalidad y la competencia, que llevan al hombre a buscar mediante grandes obras conquistar y superar a aquéllos más distinguidos que él mismo con el objetivo de obtener honor y gloria, son cosa digna de alabanza».[1785] Por lo general, se considera que el culto a la fama es uno de los productos más importantes del humanismo. «El estudio de la antigüedad condujo a un contacto fresco con el

concepto de gloria personal, que en términos generales es una noción pagana —*famam extendere factis / hoc uirtutis opus* ("ampliar la fama con actos, tal es la tarea de la virtud"; *Eneida* X, 468-469) —, y el simple hecho de que los textos clásicos que registraban tales logros hubieran sobrevivido daba fuerza a la idea de que los esfuerzos de la época podrían perdurar de forma semejante».[1786] El individualismo llevaba aparejada cierta sensación de «vértigo», afirman William Kerrigan y Gordon Braden, que citan a Maquiavelo: «Estoy completamente convencido de lo siguiente: es mejor ser impetuoso que ser cauto, porque la fortuna es una mujer y, si uno desea conquistarla, es necesario sacudirla y luchar con ella».[1787]

El que el acento se ponga ahora en los logros más que en la cuna está estrechamente relacionado con esto, y supone otro cambio significativo respecto de la Edad Media, en la que los valores de la «sangre» ocupaban un primer lugar. Esto está asociado a la idea de que el hombre era un animal racional, calculador. En italiano la palabra *ragione* se empleaba en diversas formas, pero todas ellas implicaban la idea de cálculo. Los mercaderes denominaban a sus libros de contabilidad *libri della ragione*. El Palacio de la Razón de Padua era un tribunal, pues la justicia implicaba una consideración atenta de los hechos. En arte, *ragione* significa proporción, razón. El uso del verbo *ragionare* en el sentido de «hablar», de ofrecer razones que apoyen los propios argumentos, refleja el hecho de que el hombre razona (y calcula) al hablar, lo que lo separa de los animales. El cálculo, que después del siglo XII había, como hemos visto, empezado a introducirse en distintos aspectos de la vida, se convirtió en una parte integral de ésta durante el Renacimiento. Al respecto, Burckhardt llama la atención sobre las estadísticas de importaciones y exportaciones elaboradas en Venecia y Florencia, y a los presupuestos de la Iglesia en Roma.[1788] Hasta finales del siglo XIV el tiempo se dividía según las partes del día, y los intervalos cortos se median en *Aves*, la cantidad de tiempo que se tardaba en rezar un Avemaría. Sin embargo, en la segunda mitad del siglo XV se introdujeron relojes públicos en Bolonia, Milán y Venecia, y poco después se inventó el reloj portátil (*horologi portativi*). En *Sforzinda*, la utopía de Antonio Filarete, se habla

incluso de escuelas con relojes con alarma. En su tratado sobre la familia, Leon Battista Alberti afirma que el tiempo es «precioso» y manifiesta su odio por la holgazanería.[1789] La preocupación por la *utilitas*, utilidad, creció. En su utopía, Filarete llegó incluso a prohibir la pena de muerte con el argumento de que los criminales eran más «útiles» si se los obligaba a hacerse cargo de las tareas desagradables que ningún otro quería realizar. Ésta puede parecernos una solución muy cruda, pero sin duda era producto del cálculo.

En la medida en que la educación ayudaba a que cada quien razonara por sí mismo, se consideraba que el estudio contribuía a la dignidad del hombre. Los autores renacentistas estaban especialmente interesados en lo que denominaban la *humana conditio*, la condición humana. El ideal de los humanistas era ser tan racional como fuera posible y, por tanto, la gramática, la retórica, la historia, la poesía y la ética recibieron en Florencia el nombre de *studia humanitatis*, humanidades, porque permitían al hombre alcanzar su plenitud como ser humano. Algo para lo cual el conocimiento de sí mismo se consideraba esencial.[1790] Esto se tradujo en un nuevo concepto de educación, o, mejor, en un concepto de educación recuperado y *revitalizado*: la educación no sólo como aprendizaje sino como producción de buenos ciudadanos, esto es, la idea clásica de que los individuos completos participan con naturalidad en la vida de la *polis*. Mientras el humanismo medieval se apartaba del mundo, el humanismo renacentista era una forma de civismo y éste es otro de los aspectos que redescubrió en la antigüedad clásica.[1791]

Si bien no debemos exagerar estos cambios, tampoco debemos subestimarlos. El Renacimiento también tuvo un lado negativo. La violencia callejera, las prolongadas y encarnizadas disputas entre familias, la crueldad atroz. En ciertas épocas la piratería y el bandolerismo parecieron volverse endémicos. La magia y la adoración del demonio proliferaron, y los asesinatos aprobados por el papa no fueron un suceso desconocido. La Iglesia, «la institución fundamental de Occidente», pareció en ocasiones estar al borde de la bancarrota espiritual.[1792] ¿Se debió esto a la veloz acumulación de riquezas y al cambio que experimentaron los valores tradicionales? ¿Fue acaso una consecuencia del individualismo

rampante? En la actualidad son muchos los que ponen en duda que el individualismo fuera tan nuevo y tan rampante como afirmaba Burckhardt. Y de hecho, al final de su vida el mismo historiador había empezado a manifestar sus dudas.[1793] Éste es otro ámbito en el que el verdadero cambio puede haber ocurrido en el renacimiento del siglo XII. No obstante, en comparación con la concepción medieval del hombre como una criatura caída, miserable, que esperaba en la tierra un paraíso situado en algún otro lugar, los humanistas del Renacimiento estaban ciertamente muchísimo más involucrados con el aquí y ahora y las posibilidades, placeres y oportunidades que ofrecía *esta* vida y podían conquistarse aquí en la tierra.[1794] Más o menos en el mismo sentido, la antigua obsesión por la vida contemplativa y la pobreza fue reemplazada por una pasión por la vida activa y por el elogio de la riqueza. Por ejemplo, Poggio Bracciolini, filólogo, polemista y anticuario italiano, escribió un diálogo titulado *Sobre la avaricia*, en el que defendía lo que hasta entonces se había tenido por un vicio. Los hombres debían producir más de lo que necesitaban, sostenía allí, pues de otro modo «se acabaría el esplendor de las ciudades, el culto divino y sus adornos se perderían, dejarían de construirse iglesias y galerías, y todas las artes desaparecerían… ¿Qué son las ciudades, mancomunidades, provincias y reinos, sino talleres públicos de avaricia?».[1795] El consumo para la ostentación, otra innovación del Renacimiento, era otra actividad que implicaba cálculo, pues incidía en la fama y reputación de quien se dedicaba a él. Cosimo de' Medici sostuvo en una ocasión que el mayor error de su vida fue no haber empezado a gastar dinero diez años antes de lo que lo hizo.[1796]

A pesar de tener que dar marcha atrás en su hipótesis sobre el individualismo, la afirmación de Burckhardt según la cual los italianos fueron «los primogénitos de la Europa moderna» continúa siendo válida. En el Renacimiento, el mundo secular se expandió enormemente, si bien es cierto que la fe cristiana aún no había empezado a retroceder.

Capítulo 19

LA EXPLOSIÓN DE LA IMAGINACIÓN

El último día del carnaval de Florencia de 1497 (y lo mismo ocurriría al año siguiente) apareció una construcción muy curiosa en medio de la Piazza della Signoria, dominada por el Palazzo Vecchio. El centro de la estructura estaba compuesto por varios tramos de escalera que formaban juntos una pirámide. En el escalón más bajo se habían colocado distintos disfraces, máscaras y barbas postizas utilizados en el carnaval. Sobre ellos se encontraban algunos libros (tanto textos impresos como manuscritos) de poetas latinos e italianos, entre ellos Boccaccio y Petrarca. Luego había varios utensilios de adorno femenino (espejos, velos, cosméticos, perfumes) y encima de ellos laúdes, arpas, barajas y piezas de ajedrez. En la cima de esta extraña edificación había dos niveles en los que se habían dispuesto algunos cuadros; se trataba de cuadros de un tipo especial, ya que mostraban beldades y en particular beldades con nombres clásicos: Lucrecia, Cleopatra, Faustina, Bencina. Cuando se prendió fuego a esta «hoguera de las vanidades», los miembros de la Signoria, la asamblea política, contemplaron el acontecimiento desde los balcones de sus palacios. Se tocó música, se cantó y las campanas de la iglesia repicaron. Luego, toda la gente se trasladó a la Piazza di San Marco donde, para bailar, formaron tres círculos concéntricos. Los monjes ocupaban el central, alternados con niños vestidos como ángeles; después venían otros eclesiásticos y por último los ciudadanos en general.[1797]

Todo esto se realizó para satisfacción del profeta dominico fray Girolamo Savonarola, de Ferrara. «Agudo y carismático», convencido de que Dios le había enviado para propiciar la reforma espiritual de los italianos y de la del predicador, altísima posición «sólo inferior a la de los ángeles», Savonarola había buscado

regenerar la Iglesia a través, entre otras cosas, de una serie de jeremiadas, terribles advertencias sobre los males que sobrevendrían de no reformarse de manera total e inmediata. En su concepción no había mucho espacio para la literatura y los saberes clásicos. «Lo único bueno que debemos a Platón y Aristóteles», sostuvo, «es que nos proporcionaron muchos argumentos que podemos emplear contra los herejes. Sin embargo, tanto ellos como otros filósofos están ahora en el infierno. Incluso cualquier anciana sabe más sobre la fe que Platón. Por el bien de la religión sería conveniente que se destruyeran muchos libros aparentemente útiles».[1798]

La destrucción de tantas representaciones y símbolos de la belleza en la hoguera de las vanidades era un suceso especialmente trágico ya que, como señalamos en el capítulo anterior, el arte, la intención artística y el compromiso con la belleza eran características que definían a la civilización renacentista.[1799] Para Burckhardt al menos, «incluso la apariencia exterior de los hombres y las mujeres [italianos] y sus hábitos cotidianos eran mucho más perfectos, hermosos y refinados que los de las demás naciones de Europa».[1800] La estética reinó en el Renacimiento más de lo que lo había hecho en cualquier otra época y por ello resulta apropiado que se haya dado el nombre de período estético al «largo» siglo XVI: 1450-1625.

Aunque en el ámbito de las artes el siglo XV es una época en la que abundan las innovaciones, es posible proponer un listado de las más importantes: la invención de la pintura al óleo, el descubrimiento de la perspectiva lineal, los progresos realizados en la comprensión de la anatomía, el renovado interés por la naturaleza y la recuperación de la noción platónica de universalismo, una idea que probablemente deba figurar como la más influyente y dominante del período.

El desarrollo de la técnica de la pintura al óleo se atribuye tradicionalmente a los Van Eyck, Hubert y Jan, ambos activos en la década de 1420 en Gante, Brujas, La Haya y sus alrededores. Esta preeminencia ya no se considera válida, pero sí resulta indudable que Jan van Eyck perfeccionó la técnica de la pintura al óleo y el

uso de los barnices, con lo que consiguió que los colores y los efectos de color de sus obras sobrevivieran inalterados durante siglos. La característica más importante de la pintura al óleo es que se seca lentamente, a diferencia del fresco, que era entonces la técnica más popular. Los frescos se secaban tan rápido que los pintores tenían que trabajar muy deprisa y disponían de muy pocas oportunidades para modificar lo que habían hecho. Por el contrario, los pigmentos mezclados con aceite no se secan durante semanas, lo que significa que los artistas podían introducir alteraciones, mejorar los puntos débiles de sus cuadros o incluso cambiarlos por completo en caso de que se les ocurriera una nueva idea. Esto hizo a los pintores más atentos y reflexivos, y les dio más tiempo para mezclar sus tintes y buscar efectos más sutiles. Esto resulta evidente ya en los Van Eyck, cuya representación detallada de objetos y superficies (algo prácticamente imposible de conseguir en los frescos) es indicio de un desarrollo y realismo de la forma y el espacio mucho mayores. El tiempo adicional que proporcionaba el óleo permitió que los pintores exploraran la expresión facial con más detenimiento, con lo que se amplió el abanico de emociones representadas.

La perspectiva lineal, conocida inicialmente en Italia como *costruzione legittima*, fue inventada a principios del siglo XV, posiblemente por Brunelleschi, si bien la técnica fue desarrollada y mejorada por Leon Battista Alberti y Piero della Francesca. La idea debía de haber estado madurando lentamente desde la época en que se construyeron las grandes catedrales, lo que llamó la atención sobre las distancias y fomentó la escultura tridimensional. La perspectiva era importante no sólo por el realismo que añadía a las pinturas, sino también por el hecho de que implicaba conocimientos de matemáticas, que en aquella época formaban parte de las artes liberales. Si los pintores conseguían demostrar que su arte dependía o se beneficiaba de las matemáticas, ello respaldaría su reivindicación de que la pintura era también, en sí misma, un arte liberal y no una labor mecánica. El punto fundamental de la perspectiva lineal era la idea de que si bien las líneas paralelas nunca se encuentran, sí parecen hacerlo al converger en un punto de fuga situado en el horizonte. Esto transformó por completo la verosimilitud de las pinturas y explica en buena medida que su

popularidad aumentara considerablemente.[1801]

Asimismo, el mayor realismo de la pintura al óleo y la perspectiva se benefició, por un lado, de los detenidos estudios de anatomía realizados por muchos artistas del siglo XV (lo que permitió una representación más fiel de la musculatura, gracias a los avances de la ciencia médica, como veremos en un capítulo posterior), y por otro, del nuevo sentimiento de afinidad hacia la naturaleza promovido por el humanismo, que estimuló la representación del paisaje además de la de la figura humana. Este proceso estuvo acompañado de un nuevo interés en el estilo narrativo, esto es, un interés por pinturas que, además de glorificar a Dios, contaran una historia que pudiera resultar atractiva a muchos. En el mismo estudio que mencionamos en el capítulo anterior, Peter Burke ha señalado que de dos mil pinturas del período cuya fecha de composición se conoce, sólo un 5 por 100 de las elaboradas entre 1480 y 1489 están dedicadas a temas seculares, mientras que entre 1530 y 1539 este tipo de obras suponen un 22 por 100 de la muestra. Ahora bien, aunque esto sugiere que el número de obras dedicadas a temas no religiosos se multiplicó por cuatro en un lapso de cincuenta años, no debemos exagerar las dimensiones del cambio, pues incluso en fechas posteriores la mayoría de la producción artística siguió siendo de contenido religioso.

Entre las obras de tema secular, las alegorías se volvieron muy populares después de 1480. En nuestros días las pinturas alegóricas resultan más bien extrañas y, por lo general, no gozan de mucha popularidad fuera del círculo de los historiadores del arte. El gusto moderno no se lleva muy bien con las mujeres ligeras de ropa corriendo o bailando en medio de las ruinas clásicas, con los pequeños cupidos regordetes ataviados con arcos y flechas o espadas y cintas, y menos aún con los híbridos mitad hombre, mitad bestia, o las cabras con colas de pez. No obstante, durante el Renacimiento, con el humanismo en plena ebullición, el alegorismo era tan popular como puede serlo el impresionismo en nuestros días. Las alegorías clásicas se pusieron de moda aproximadamente en la época en que Botticelli terminó su *Primavera*, en la actualidad una de las pinturas más famosas del mundo. Obra rica en complejas alusiones cristianas y mitológicas, consta de nueve figuras entre las

que se encuentran Mercurio, Cupido, las tres Gracias y, la imagen más famosa de todas, Flora, adornada con centenares de flores. El gusto por las alegorías fue creciendo a lo largo de los siglos XVI y XVII, pero al terminar este período el simbolismo que antes resultaba tan atractivo se había fragmentado hasta tal extremo que la capacidad de la mitología para transmitir un mensaje particular se había visto terriblemente socavada.

Con todo, el hecho de que la alegoría floreciera durante el Renacimiento es muy significativo. La popularidad de la que gozaban las deidades clásicas sugiere, por ejemplo, que éstas nunca habían desaparecido en realidad y que habían sobrevivido de forma subterránea, con frecuencia adaptándose e hibridándose con la tradición cristiana. A su vez, esto plantea la posibilidad de que en la Edad Media los europeos en general no hubieran estado tan convencidos de la verdad del cristiano como la Iglesia quería creer. La existencia de rasgos paganos en el cristianismo más remoto impregna elementos tan «visibles» como los nombres de los días de la semana y la mismísima fecha de la Navidad. Sin embargo, aquí nos referimos a huellas con implicaciones mucho más importantes. Durante el gran florecimiento del arte cristiano de los siglos XIII y XIV, los astrólogos dirigían la vida de ciudades italianas enteras. Para comienzos del siglo XIV los dioses paganos aparecían con frecuencia no sólo en la literatura sino también en los monumentos. En Venecia se los empleó en los capiteles góticos del palacio del dux, y más o menos por la misma época los encontramos en Padua, Florencia y Siena.[1802] A comienzos del siglo XV el recurso a la mitología y la astrología paganas fue todavía más explícito. En la Sacristía vieja de San Lorenzo, en Florencia, justo encima del altar, se encuentra una cúpula en la que aparecen figuras mitológicas y una constelación celeste que coincide con el cielo que se observaba en la ciudad en la época del Concilio de Florencia. Posteriormente, decorados similares invadieron incluso los palacios de los papas (la lista de los sucesores de san Pedro en los apartamentos de los Borgia está rodeada de símbolos celestiales, incluidos Júpiter y Marte). Marsilio Ficino fundó toda una escuela exegética en la que se aceptaba que era posible buscar la sabiduría en las alegorías clásicas, lo que implica que éstas eran mucho más que simples alusiones a la mitología. Ser capaz de descifrar una alegoría

confería cierto estatus de iniciado que resultaba muy atractivo para el espíritu de la época, una faceta que desarrollaría hábilmente uno de los seguidores de Ficino, Pico della Mirandola (1463-1494).
Según este pensador, y otros con ideas similares, los antiguos mitos eran una especie de código que ocultaba una sabiduría secreta: las alegorías velaban esa sabiduría, y una vez se lograra descifrarlas, se conseguiría revelar los secretos del universo. Pico mencionaba al respecto las enseñanzas de Moisés, quien, a fin de cuentas, había vivido en comunión con Dios durante cuarenta días en el Sinaí y había regresado sólo con dos tablillas: era mucho más lo que se le había revelado, pero él había mantenido este conocimiento en secreto. El mismo Jesús había aludido a ello cuando dijo a sus discípulos: «Es que a vosotros se os han dado a conocer los misterios del Reino de los Cielos, pero a ellos no». Para Pico, y muchos otros como él, todas las religiones compartían un misterio, y sólo unos pocos elegidos, los filósofos, podían acceder a su conocimiento a través del desciframiento de los antiguos mitos. Una forma de hacerlo era explorando los vínculos y similitudes entre la mitología clásica y el cristianismo.[1803]

Con todo, la idea dominante entre los artistas del Renacimiento era, como hemos anotado, el universalismo, una noción esencialmente platónica. El universalismo es, de hecho, una de las ideas más antiguas e influyentes de la historia de la humanidad. Proviene en parte de la antigua Grecia, y se refleja en las teorías de Pitágoras y Platón, aunque también debe mucho a los pensadores cristianos de los primeros siglos después de Cristo, que, en Alejandría, adaptaron las ideas de los filósofos griegos. Para el Renacimiento la idea de universalidad contaba ya con una larga genealogía y se había hecho cada vez más compleja.

En su panorama de las teorías sobre el arte y la belleza en la Edad Media, Umberto Eco concluye que la estética medieval estaba repleta de repeticiones y reiteraciones y constituía un mundo «en el que todo ocupaba el lugar que le correspondía… la civilización medieval intentó captar las esencias eternas de las cosas, de la belleza así como de todo lo demás, en definiciones precisas».[1804] La diferencia se aprecia de forma más clara en el estatus de los artistas: el artista medieval era alguien «dedicado al humilde

servicio de la fe y de la comunidad» (una comunidad que bien podía estar compuesta sólo por los miembros de un monasterio ubicado en un lugar remoto).[1805] Sin embargo, en la base del universalismo renacentista encontramos la idea de que si bien la naturaleza era un sistema «ordenado por Dios», como se pensaba en la Edad Media, ahora se otorgaba al hombre, y en especial al *artista*, la capacidad de comprenderlo. Según esta teoría, la naturaleza es homogénea y todo el conocimiento puede por tanto reducirse a unos pocos axiomas primarios, la «ley natural». Pensadores como Francis Bacon creían que el hombre tenía los dones necesarios para conocer la naturaleza y que el tiempo en que ese conocimiento sería perfecto estaba a punto de llegar. Conscientes o no, los cristianos adoptaron las ideas platónicas, en particular la noción de que, dado que el hombre compartía algunas de las cualidades de la mente divina, la observación adecuada de la naturaleza y de los vínculos entre las distintas artes y ciencias permitiría al hombre, y en particular a los artistas y científicos, vislumbrar la esencia real del universo, la realidad subyacente. Para el Renacimiento esto era lo que significaba sabiduría. Marsilio Ficino fue diáfano: «Dios ha creado todo de manera que puedas verlo. De la misma forma en que Dios crea, el hombre piensa. El entendimiento humano refleja, en una escala limitada, el acto de la creación. El hombre está unido a la divinidad por aquello que tiene de divino, su intelecto».[1806] Pico della Mirandola puso aún más énfasis: «En Él están todas las cosas; por tanto dejadlo ser todas las cosas, entended todas las cosas y así seréis Dios». Mientras que las bestias tienen una naturaleza establecida, al hombre (y en especial a los artistas) se les ha otorgado la capacidad de alterar su naturaleza y de «ser todas las cosas». Esto es lo que significaba ser artista y la razón por la que ser artista era tan importante.

Los pensadores del Renacimiento también creían que todo el universo era un modelo de la idea divina y que el hombre era «un creador que venía después del creador divino». Central en esta concepción era el concepto de belleza, una forma de armonía que reflejaba las intenciones de la divinidad. Lo que era placentero para los ojos, el oído y la mente era bueno, moralmente valioso en sí

mismo. Más aún: revelaba parte del plan divino para la humanidad, pues evidenciaba la relación de las partes con el todo. Este ideal renacentista de belleza respaldaba la noción de que ésta tenía dos funciones, noción aplicable a todas las disciplinas. En un nivel, la arquitectura, las artes visuales, la música y los aspectos formales de las artes literarias y dramáticas *informaban* a la mente; en un segundo nivel, la *complacían* mediante el decoro, el estilo y la simetría. De esta forma se estableció una asociación entre belleza e ilustración. También esto era lo que entonces significaba la sabiduría.

El corolario natural de todo ello era el deseo de universalidad personal, la consecución de un corpus de conocimientos universales. La conjunción de disciplinas diferentes fue, en parte, un esfuerzo deliberado por encontrar un saber más profundo mediante la exploración de las similitudes que era posible identificar en el núcleo de las distintas esferas del conocimiento. Debido al entonces reciente redescubrimiento de los clásicos griegos y latinos y a una mayor disponibilidad de esos materiales, la presunta existencia de tales similitudes estaba en el ambiente más que nunca. Como consecuencia de ello, los hombres del Renacimiento con frecuencia pasaron de un campo a otro de forma natural. Vitruvio había señalado que las artes y las ciencias tenían una teoría común pese a las grandes diferencias que las separaban en la técnica y la práctica. Por tanto, recomendaba que alguien como el arquitecto dominara el trasfondo teórico de muchas disciplinas distintas. «Debe ser un hombre de letras, un delineante hábil, un matemático familiarizado con la indagación científica, un estudiante de filosofía diligente, y conocedor de la música; no debe ignorar la medicina ni desconocer las respuestas de los *juris consultos*, y le será útil saber astronomía y poder realizar cálculos astronómicos».[1807] Esta idea de universalidad fue adoptada de nuevo por los hombres renacentistas, y la hallamos en el pensamiento de los humanistas y en los ideales de la Academia florentina. En *La cultura del Renacimiento en Italia*, Jacob Burckhardt escribió: «El siglo XV es ante todo el de los hombres polifacéticos. No hay biografía que no mencione, junto a la obra maestra de su héroe, otras búsquedas, todas más allá de los límites del simple diletantismo… Pero entre estos hombres polifacéticos, hay algunos que quizá puedan ser llamados

universales por encima de todos los demás». Como tales identifica a Alberti y a Leonardo (quien tenía su propio consejero para cuestiones matemáticas, Luca Pacioli).[1808]

He aquí lo que Burckhardt dice de Alberti: «Perseveró en la ciencia y el dominio de las armas, los caballos y los instrumentos musicales, así como en el estudio de las letras y las bellas artes… con lo que mostró mediante el ejemplo que todos los hombres pueden hacer cualquier cosa de sí mismos si lo desean». El propio Alberti escribió mucho sobre la universalidad, como también lo hizo Leonardo. Decía Alberti, por ejemplo, que: «El hombre fue creado, por placer de Dios, para reconocer la fuente primaria y original de las cosas en medio de la variedad, la diferencia, la belleza y la multiplicidad de la vida animal, en medio de todas las formas, estructuras, apariencias y colores que caracterizan a los animales».[1809] Y en su libro sobre la arquitectura se nos dice explícitamente que «la capacidad para advertir la armonía y la belleza es una propiedad innata de la mente» y que el reconocimiento de estas verdades deriva de la estimulación «rápida y directa» de los sentidos. «Al juzgar la verdadera belleza no es la opinión lo que cuenta sino una especie de razón que es innata en la mente». El hombre, afirmaba Alberti, poseía cualidades mentales que eran análogas a las cualidades divinas, en particular la «capacidad de reconocer» y la «capacidad de hacer». Todas las criaturas se perfeccionan en la medida en que desarrollan plenamente sus dones innatos.[1810]

La naturaleza, pensaba Alberti, poseía un orden armónico que obedecía a un plan divino y las matemáticas ofrecían la mejor descripción de ese plan. Otros pensadores de la época, como Kepler, coincidían con esta idea. La conciencia que el hombre tiene de cualidades innatas, como la capacidad para percibir la belleza, por ejemplo, puede ampliarse e incrementarse mediante la acumulación de buenos modelos. Ésta es la meta del arte. En su búsqueda de formas verdaderamente buenas en la naturaleza, el artista está siempre a la caza de modelos hermosos de, digamos, cuerpos humanos. Y coleccionar estos ejemplos le permite, de forma gradual, refinar y aclarar su concepción de, en este caso, lo que es un cuerpo bello. Finalmente, tras muchas indagaciones similares, el artista habrá perfeccionado su conciencia de la idea general de

belleza. Todos los hombres tienen el don de reconocer la belleza, pero el artista se ejercita para perfeccionar ese don y ofrecer su concepto a sus semejantes. Y gracias a la calidad de las obras de arte que coloca ante nuestros ojos, se convierte en nuestro maestro en cuestiones de estética. El reconocimiento de la belleza se funda en los dones divinos del intelecto humano. El currículo de Alberti sólo recoge fuentes clásicas, y no menciona a la Biblia ni a ningún autor cristiano.[1811] Durante el Renacimiento se escribieron unos cuarenta y tres tratados sobre la belleza. La idea de hombre universal es una idea común a casi todos ellos.

Peter Burke ha destacado a quince hombres universales del Renacimiento («universales» en tanto evidenciaron su talento, más allá del mero diletantismo, en tres o más campos): Filippo Brunelleschi
(1377-1446),
arquitecto, ingeniero, escultor, pintor; Antonio Filarete
(1400-1465),
arquitecto, escultor, escritor; León Battista Alberti
(1404-1472),
arquitecto, escritor, pintor; Lorenzo Vecchietta (1405/1412-1480),
arquitecto, pintor, escultor, ingeniero; Bernard Zenale
(1436-1526),
arquitecto, pintor, escritor; Francesco di Giorgio Martini
(1439-1506),
arquitecto, ingeniero, escultor, pintor; Donato Bramante
(1444-1514),
arquitecto, ingeniero, pintor, poeta; Leonardo da Vinci
(1452-1519),
arquitecto, escultor, pintor, científico; Giovanni Giocondo
(1457-1525),
arquitecto, ingeniero, humanista; Silvestro Aquilano (antes de 1471-1504),
arquitecto, escultor, pintor; Sebastiano Serlio
(1475-1554),
arquitecto, pintor, escritor; Michelangelo Buonarroti
(1475-1464),

arquitecto, escultor, pintor, escritor; Guido Mazzoni (antes de 1477-1518),
escultor, pintor, productor teatral; Piero Ligorio (1500-1583),
arquitecto, ingeniero, escultor, pintor; Giorgio Vasari (1511-1574),
arquitecto, escultor, pintor, escritor.[1812]

El lector advertirá que en esta lista, de un total de quince hombres universales, catorce eran arquitectos, trece pintores, diez escultores, seis ingenieros y seis escritores. ¿Qué tenía en particular la arquitectura para ocupar un lugar tan destacado frente a todas las demás actividades? En el Renacimiento, la aspiración de muchos artistas era el progreso arquitectónico. En el siglo XV la arquitectura era una de las actividades que más se aproximaba a las artes liberales, mientras que la pintura y la escultura eran sólo mecánicas. Esto cambiaría después, pero ayuda a explicar las prioridades en la Italia del *quattrocento*.

Las carreras de algunos de estos hombres universales fueron extraordinarias. Francesco di Giorgio Martini, por ejemplo, diseñó un gran número de fortalezas y máquinas militares. Y otras de sus ideas pueden apreciarse en los setenta y dos bajorrelieves que realizó, dedicados todos a «instrumentos con fines bélicos». Fue concejal en Siena y algo más, ya que se convirtió en una especie de espía que informaba sobre los movimientos de las tropas papales y florentinas. Formado como pintor, maduró como escultor y arquitecto en la década de 1480, y asimismo escribió un importante tratado sobre arquitectura. En esta obra se refirió a los nidos de las aves y a las redes de las arañas, cuya invariabilidad, pensaba, era una demostración de que los animales no habían sido dotados con la capacidad de *invenzione* que caracterizaba a los humanos.[1813] Giovanni Giocondo fue un fraile dominico, «un hombre de muchas facetas y maestro de todas las facultades nobles». Vasari lo describe principalmente como hombre de letras, pero añade que era también un muy buen teólogo y filósofo, un gran conocedor del griego (en un momento en que tal cosa no era común en Italia), un magnífico arquitecto y un excelente maestro de la perspectiva. Adquirió fama en Verona, la ciudad en que vivía, por el papel que desempeñó en el rediseño del Ponte della Pietra, un puente construido sobre terrenos

tan inestables que siempre estaba derrumbándose. En su juventud pasó muchos años en Roma, lo que le permitió familiarizarse con las reliquias de la antigüedad, de muchas de las cuales se ocupó en un libro. Mugellane llamó a Giocondo «profundo maestro en antigüedades». Escribió comentarios sobre César y divulgó a Vitruvio entre sus contemporáneos y descubrió las cartas de Plinio en una biblioteca parisina. Construyó dos puentes sobre el Sena por encargo del rey de Francia. Tras la muerte de Bramante se le encomendó completar, junto con Rafael, los trabajos de la iglesia de San Pedro. Giocondo se aseguró de que los cimientos se renovaran, proceso durante el cual se descubrieron y rellenaron varios pozos. Con todo, es probable que su mayor logro fuera la solución que ideó para los grandes canales de Venecia, ya que al desviar las aguas del río Brenta contribuyó a que *La Serenissima* sobreviviera hasta nuestros días. Fue gran amigo de Aldo Manuzio.[1814] Los talentos de Brunelleschi superan los mencionados con anterioridad. Además de haber diseñado y dirigido la construcción de la maravillosa cúpula de la catedral de Santa Maria del Fiore en su ciudad, fue fabricante de relojes, orfebre y arqueólogo. Amigo de Donatello y Massaccio, fue más polifacético que cualquiera de ellos.[1815]

Cabría preguntarse si en realidad se ha exagerado la idea de hombre universal, de hombre renacentista. En el siglo XII ciertos estudiosos, como Tomás de Aquino, estuvieron muy cerca de poseer un «saber universal», ya que conocían todo lo que podía conocerse en la época (recuérdese la hipótesis de R. W. S. Southern, expuesta en el capítulo 15, según la cual ese conocimiento total se resumía entonces en unos pocos centenares de volúmenes, por lo que no era imposible saberlo todo o casi todo). Acaso lo que resulta realmente significativo en la idea renacentista de hombre universal sea la actitud de los individuos que la encarnaron, su conciencia de sí mismos, su *optimismo*. Ello explica en buena medida la explosión de la imaginación que caracteriza el período.

Íntimamente ligada a la idea de universalidad estaba la cuestión del *paragone*: si la pintura era superior a la escultura y viceversa. En el

siglo XV éste era un asunto intelectual de enorme actualidad y constituye un tema central en los escritos de, por ejemplo, Alberti, Filarete y Leonardo. Alberti defendía la superioridad de la pintura: tenía color, podía representar muchas cosas imposibles para la escultura (las nubes, la lluvia, las montañas) y hacía uso de ciertas artes liberales (por ejemplo, la matemática, en la perspectiva). Leonardo pensaba que el bajorrelieve era una especie de híbrido entre la pintura y la escultura, lo que podría hacerlo superior a ambas. Por su parte, los partidarios de la superioridad de la escultura sostenían que la tridimensionalidad de las estatuas las hacía más reales que los cuadros, y que los pintores se inspiraban en figuras esculpidas. En oposición a ellos, Filarete afirmaba que mientras una escultura no podía eludir el hecho de que había sido realizada a partir de la piedra o la madera, por decir algo, la pintura podía mostrar el color de la piel y el brillo de los cabellos y representar una ciudad en llamas, la luz de un hermoso amanecer y el brillo del mar, todo lo cual superaba las posibilidades de la escultura. Finalmente, para vencer las objeciones de quienes defendían la superioridad de la escultura, nombres como Mantegna y Tiziano pintaron figuras de piedra con «relieves» como *trompe l'oeil*: la pintura podía imitar a la escultura, pero la escultura era incapaz de imitar a la pintura.[1816]

Sin embargo, en la época de los hombres universales no sólo se compararon sin cesar la pintura y la escultura, sino que también se hizo lo mismo con la pintura y la poesía. Durante un tiempo, se consideró que ambas actividades eran muy similares. En 1442, Lorenzo Valla, acaso siguiendo los planteamientos propuestos por Alberti en su tratado *Sobre la pintura*, sugirió que la pintura, la escultura y la arquitectura se encontraban entre las actividades que «más se aproximan a las artes liberales». En la introducción a la sección sobre la pintura y los pintores de su *De viris illustribus* (1456), Bartolomeo Facio proponía unos argumentos más detallados, pero comparables: «hay… cierta gran afinidad entre los pintores y los poetas; una pintura, de hecho, no es otra cosa que un poema sin palabras. Pues en realidad en ambas obras se presta igual cuidado a la invención y a la organización… Tanto la tarea del pintor como la del poeta consiste en representar las propiedades de

sus temas, y es en esto precisamente donde mejor se reconoce el talento y capacidad de cada uno».[1817] En *Sobre la pintura*, escrita veinte años antes que Facio compusiera sus biografías de pintores, Alberti fue el primero que consideró ampliamente la necesidad de que los artistas aprendieran de los poetas y se ocupó de las similitudes entre pintura y poesía. Esperaba que el pintor «conociera de forma tan profunda como pudiera todas las artes liberales», ya que «el disfrutar de los poetas y oradores será de provecho para él, pues éstos cuentan con muchos adornos en común con el pintor».[1818] Más aún, Alberti aconsejaba al pintor estudioso que se familiarizara con «los poetas y oradores y otros hombres de letras, pues no sólo obtendrá excelentes ornamentos de estas mentes ilustres, sino que también le ayudarán en aquellas mismas invenciones que en la pintura le harán merecedor de las mayores alabanzas. El eminente pintor Fidias acostumbraba decir que había aprendido de Homero cuál era la mejor forma de representar la majestuosidad de Júpiter. Yo soy de la opinión de que también podemos ser mejores y más ricos pintores gracias a la lectura de nuestros poetas…». Para Alberti, la pintura, al igual que la poesía, utilizaba fundamentos teóricos del *quadrivium* (de la geometría y la aritmética) y, por tanto, debía considerársela, al igual que aquélla, un arte liberal.[1819]

En muchas de las notas que tomó mientras preparaba su *Tratado de la pintura*, Leonardo da Vinci manifestó con claridad que en su opinión (inspirada en argumentos clásicos) la pintura era el arte más noble y superior. Y de hecho, con Leonardo cristalizan muchas de estas ideas a propósito de la pintura y la poesía. «Si afirmáis que la pintura es poesía muda», escribió, «entonces el pintor puede decir que la poesía es pintura ciega… pero la pintura continúa siendo la más valiosa dado que sirve al sentido más noble», en otras palabras, al sentido de la vista. Leonardo insistía en que la facultad que tenía la pintura para imitar la naturaleza y su poder para engañar al espectador superaban las propiedades de la poesía. «Podemos asegurar con justicia que la diferencia entre la ciencia de la pintura y la poesía es equivalente a la que hay entre un cuerpo y la sombra que proyecta».[1820]

Algunos pintores renacentistas buscaron ejercitar sus habilidades creativas escribiendo poesía ellos mismos. Les interesaba ser

reconocidos como poetas porque, pese a la defensa de la pintura realizada por Alberti y los argumentos de Leonardo a favor de la superioridad de la pintura, durante todo el período inicial del Renacimiento, en los círculos intelectuales se tenía en más alta consideración a los poetas que a los pintores. Brunelleschi escribió una serie de sonetos para defender su posición en su enfrentamiento con Donatello sobre la decoración de la sacristía vieja de la iglesia de San Lorenzo, en Florencia, varios de los cuales han sobrevivido hasta nuestros días. Bramante también intentó escribir versos, y se conservan treinta y tres de sus magníficos sonetos. Sin embargo, de todos los artistas del Renacimiento que escribieron poesía el de mayor mérito literario fue sin duda Miguel Ángel.[1821]

La misma idea de universalidad implicaba que el hombre universal era algo especial, diferente, un modelo del ideal. Por tanto, es natural que los hombres universales a los que nos hemos referidos estuvieran a la vanguardia del movimiento que consiguió mejorar el estatus de los artistas en el siglo XV. Una de las formas en que se manifestó este cambio la encontramos en la práctica del autorretrato. Dada la autoconciencia que se había alcanzado hacia mediados de siglo sobre el valor del autorretrato y la imaginería asociada a la promoción intelectual y social, la labor de Antonio Filarete resulta sin parangón. Incorporó no uno sino dos autorretratos suyos en la decoración de las puertas de bronce de San Pedro, que realizó por encargo del papa Eugenio IV entre 1435 y 1445. El primero es un retrato de perfil basado en las monedas y medallas romanas, y se lo encuentra en una pequeña medalla en el centro del borde inferior de la hoja izquierda de las puertas; su reverso se encuentra en la misma posición, pero en la hoja derecha, y ambos están acompañados por su nombre.[1822] El segundo testimonio que dejó en su propia obra se aprecia en la cara interior de la puerta, en un relieve situado a nivel del suelo en el que aparecen Filarete y sus ayudantes, que ejecutan una danza. Esto es más de lo que parece, pues en *Sforzinda*, el tratado que dedicó a imaginar la ciudad ideal, Filarete escribió: «Si todos tienen que trabajar juntos al mismo tiempo, los primeros así como los últimos, el trabajo tendrá que ser como un baile. Los primeros bailarán igual que los últimos si cuentan con un buen director y una buena música».[1823]

En consonancia con la posición cada vez más elevada del artista y las ideas de *paragone* y autorretrato, encontramos los conceptos de *invenzione* y *fantasia*, que formaban juntos lo que podríamos denominar licencia artística. Durante el siglo XV, y especialmente en relación con los hombres universales, se empezó a aceptar que los artistas no siempre tenían que realizar exactamente lo que sus patrones les pedían. Esto supuso un cambio trascendental. He aquí, por ejemplo, lo que escribe Isabella d'Este a fray Pietro della Novallara en marzo de 1501: «Si piensa que [Leonardo, el pintor florentino] estará allí algún tiempo, Su Reverencia acaso pueda sondear si él accedería a encargarse de una pintura para nuestro *studiolo*. En cuyo caso, le dejaríamos en libertad de elegir el tema y el tiempo de ejecución…». En otras palabras: ya ni siquiera se intentaba especificar el tema de la obra. [1824]

Los enormes cambios que estaban teniendo lugar en las artes visuales quizá se resumen con más claridad en la comparecencia de Veronese ante la Inquisición en 1573. Aunque más adelante nos ocuparemos de la Inquisición con mayor detalle, podemos señalar aquí que uno de los efectos de la Reforma y de la respuesta de la Iglesia católica a ella —el Concilio de Trento, que se reunió de forma intermitente de 1544 a 1563 para decidir la política de Roma— fue que las obras de arte pasaron a ser objeto de censura. Veronese había pintado un inmenso y suntuoso lienzo para los cultos padres dominicos del convento de Santi Giovanni e Paolo, en Venecia, en donde era necesario para reemplazar una pintura de *La última cena* de Tiziano que se había consumido en un incendio. El trabajo de Veronese era en realidad un tríptico, tres arcos con Cristo en el central y escaleras que descienden del lienzo. A pesar del tema religioso, la pintura es muy viva y utiliza la perspectiva de forma sorprendente; representa una elaborada celebración veneciana, en la que los asistentes aparecen vestidos con finas prendas y rodeados de jarras de vino, abundante comida, negros con vestidos exóticos, perros y monos. La Inquisición lo reprendió por ello.

Inquisidor. ¿Cuál es el significado del hombre cuya nariz está sangrando? ¿Y

de esos hombres armados vestidos como alemanes?

Veronese. Pretendía representar a un sirviente cuya nariz está sangrando debido a algún accidente. Los pintores usamos las mismas licencias que los poetas, y representé a los dos soldados, uno bebiendo y el otro comiendo en las escaleras, porque se me dijo que el propietario de la casa era rico y habría tenido tales sirvientes.

I. ¿Qué está haciendo san Pedro?

V. Trinchando el cordero para pasarlo al otro extremo de la mesa. *I*. ¿Y el que está junto a él?

V. Tiene algo entre los dientes e intenta limpiárselos.

I. ¿Le encargó alguien pintar en su obra alemanes [esto es, protestantes], bufones y cosas similares?

V. No, señores míos, lo hice para decorar el espacio.

I. ¿Y no deberían ser apropiadas las decoraciones añadidas?

V. Yo pinto en mis cuadros lo que considero que es apropiado, así como lo que mi talento me permite.

I. ¿Sabe usted que en Alemania y otros lugares infectados por la herejía, los cuadros se burlan y mofan de las cosas de la Santa Iglesia Católica para enseñar doctrinas perversas a los ignorantes?

V. En efecto, y eso está mal, pero repito que me limito a seguir lo que mis superiores en el arte han hecho antes.

I. ¿Qué han hecho ellos?

V. Miguel Ángel pintó en Roma al Señor, a Su Madre, a los Santos y a las Huestes Celestiales desnudos, incluso a la Virgen María.

Los inquisidores le exigieron una disculpa y le hicieron prometer que corregiría la pintura en un lapso de tres meses. Y lo hizo, pero no en la forma en que la Inquisición esperaba. Lo único que cambió a la pintura fue su título, que pasó a ser *Banquete en casa de Levi*, una solución mucho más segura, ya que en la Biblia se señala que a él asistieron «publicanos y pecadores».[1825]

En cualquier caso, un diálogo como el que hemos reproducido habría sido inimaginable un siglo antes, y ello demuestra lo mucho que había cambiado para esta época el estatus del artista. Aunque el humanismo no hubiera logrado más transformación que la emancipación del artista, todavía hoy vigente, sólo eso ya lo hacía

merecedor de atención.

En 1470, en Breslau, durante una fiesta pública en honor del matrimonio de Matías Corvino, rey de Hungría, los recién casados fueron agasajados por el sonido de muchas trompetas y de «toda clase de instrumentos de cuerda». Se considera que éste es el testimonio más antiguo de un gran número de instrumentos de cuerda, el ingrediente fundamental de lo que más tarde recibiría el nombre de orquesta. Un centenar de años después, aproximadamente entre 1580 y 1589, algunos caballeros empezaron a reunirse de forma regular en casa del conde Giovanni dei Bardi en Florencia. Este grupo, conocido como la *camerata* estaba compuesto por el célebre flautista Vincenzo Galilei (padre del astrónomo Galileo Galilei), Jacopo Peri y Giulio Caccini, también músicos, a los que se sumaba el poeta Ottavio Rinuccini. Durante el curso de sus conversaciones, principalmente dedicadas al teatro clásico, surgió la idea de que las obras clásicas podían cantarse «de forma declamatoria».[1826] Fue así como más adelante nacería la ópera. En términos muy amplios, podemos afirmar que en el largo siglo que va de 1470 a 1590 aparecen los principales elementos de la música moderna en un proceso análogo al que se observa en la pintura.

Los desarrollos en este campo pueden dividirse en tres grupos. En primer lugar, se dieron una serie de avances técnicos, tanto para instrumentos como para voces, que permitieron la evolución de los tipos de sonido que escuchamos hoy. En segundo lugar, se desarrollaron diversos géneros musicales, lo que condujo a la *forma* de la música tal y como la conocemos en la actualidad. Y, en tercer lugar, tenemos el surgimiento de los primeros compositores de música moderna, los primeros músicos famosos cuyos nombres aún recordamos.

Entre los avances técnicos, podemos señalar para empezar el principio de «imitación», una innovación de la escuela de música flamenca, cuyos principales representantes fueron Jean Ockeghem (*c.* 1430-1495) y Jacob Obrecht (*c.* 1430-1505).

Sin embargo, durante el siglo XV y buena parte del XVI, la música flamenca fue ganando prestigio no sólo en Europa septentrional sino también en Italia. En la corte papal en Roma, en la catedral de San Marcos en Venecia, en Florencia y en Milán, los músicos flamencos eran los más solicitados. En este contexto, el término «imitación» designa la costumbre de que en una obra polifónica las voces no canten juntas sino una después de otra, cada una repitiendo lo dicho por la anterior. Este recurso tenía un gran poder expresivo y se ha mantenido vigente hasta el día hoy en todos los géneros musicales. Por la misma época, se introdujeron las masas corales que reunían gran cantidad de voces. En particular, el coro papal adquirió mucha importancia, si bien fue en Venecia donde el flamenco Adrian Willaert (*c.* 1480-1562) introdujo el coro doble, en el que dos cuerpos vocales se yuxtaponían continuamente uno a otro, algo que tenía una fuerza dramática aún mayor.[1827]

También fue en Venecia donde se dieron los primeros pasos hacia la orquestación, la idea de designar instrumentos específicos para cada parte de la composición.[1828] Esto se relaciona con el hecho de que fue también en esta ciudad donde se inició la impresión de partituras hacia 1501, con lo que los intérpretes pudieron llevar las ideas musicales «no en la cabeza, sino en su equipaje».[1829] Venecia produjo dos músicos extraordinarios, Andrea Gabrieli y su sobrino Giovanni. Fueron ellos quienes perfeccionaron el equilibrio de los coros, con grupos de instrumentos de cuerda y de viento, en galerías corales opuestas, que hacían avanzar y retroceder la melodía y que tenían por base dos grandes órganos. Yehudi Menuhin considera que este momento de la música occidental «marca el auténtico comienzo de la música instrumental independiente» y, en particular, de un elemento que sería de vital importancia a lo largo de la era moderna: la disonancia suspendida. Esta disonancia, planeada de forma deliberada, llama la atención sobre sí misma y exige ser resuelta (al menos hasta Schönberg, en 1907), lo que subrayó el carácter emocional de la música y propició el desarrollo de la técnica de la modulación, el libre movimiento de un tono a otro sin el cual habría sido imposible el movimiento romántico en música (Wagner,

por ejemplo).[1830]

Los siglos XV y XVI también fueron testigos del aumento del número de instrumentos disponibles y, en un sentido rudimentario, de los comienzos de la orquesta. Inicialmente, tuvo una gran importancia la difusión del arco desde Asia, a través del islam y Bizancio, donde hacia el siglo X el rabab y la *lura* se tocaban con arcos de una o dos cuerdas. En Europa, el arco musical, descendiente directo del arco de caza, apareció primero en España y Sicilia, pero se difundió con rapidez hacia el norte del continente. Aunque el sonido producido al puntear las cuerdas se desvanecía con rapidez, se descubrió que las notas emitidas por las cuerdas al vibrar podían prolongarse mucho más tiempo frotando un arco sobre ellas. El segundo acontecimiento decisivo para la evolución de la música occidental fueron las cruzadas de los siglos XII y XIII. Los nuevos instrumentos encontrados en Oriente Próximo se difundieron velozmente, en particular el antecesor del violín, que aparece por primera vez en ilustraciones bizantinas del siglo XI, cuando tenía muchas formas diferentes (ovalada, elíptica, rectangular) y ya contaba con una parte estrecha para permitir que los movimientos del arco fueran más flexibles. Otros instrumentos eran el rebec y la *gittern*, precursora de la guitarra, un enorme instrumento hecho a partir de un bloque de madera sólida.[1831]

Los instrumentos de cuerda provistos de teclado aparecen inicialmente en la primera mitad del siglo XV, quizá como desarrollo de un instrumento misterioso, el *checker*, del que no se conserva ningún ejemplar, por lo que sólo lo conocemos a través de ilustraciones. También existía un primitivo clavicordio, denominado monocordio (quizá inventado por Pitágoras), y un antiguo clavicémbalo, un instrumento alargado, a partir del cual evolucionaron la espineta y el virginal, ambos de tamaño más pequeño. Para el siglo XVI el laúd, la guitarra, la viola y el violín se habían hecho muy populares a medida que se difundía el gusto por la música cromática. Carlos IX, rey de Francia entre 1560 y 1574, ordenó la construcción de treinta y ocho instrumentos a Andrea Amati, el famoso fabricante de Cremona, y especificó que doce debían ser violines grandes, doce violines pequeños, seis violas y ocho bajos.

Entre los instrumentos de viento, el órgano se había utilizado

desde la época de los romanos, si bien desde el siglo X en adelante había pasado a ser instrumento exclusivo de la Iglesia. En este campo la importación más significativa de Oriente fue la bombarda, que deriva de la *surna* persa, un instrumento de doble lengüeta con agujeros para los dedos y pabellón amplio. El oboe moderno probablemente fue inventado a mediados del siglo XVII por un miembro de la familia Hotteterre, y se introdujo en la corte francesa.[1832] Se consideraba un complemento de los violines, aunque también contribuía al continuo.

Entre las diversas formas musicales surgidas desde el siglo XI podemos destacar el madrigal, la sonata, las formas corales, el concierto, el oratorio y la ópera. El madrigal pasa a ocupar una posición relevante hacia 1530, cuando se convierte en la principal forma de música secular entre las clases cultas italianas. Sus orígenes se remontan a las *frottole*, canciones de amor acompañadas por un único instrumento y que, por lo general, se componían más por divertimento que como comentarios serios sobre las aflicciones del corazón. El madrigal se volvió más ambicioso bajo la influencia de Adrian Willaert, quien por norma empleaba cinco voces, con lo que el trabajo coral se enriqueció y se hizo más sensual. Con la maduración del madrigal, el liderazgo musical pasó de los flamencos a los italianos, y en particular a Roma y Venecia, si bien no debemos pasar por alto la contribución de los franceses al crear la *chanson*, conocida en otros lugares como *canzon francese*. La *chanson* era una forma despreocupada y alegre, que con frecuencia proponía «cancioncillas de amor» sentimentales, según las palabras de Alfred Einstein, en las que la voz pretendía imitar el canto de las aves, y a partir de ella surgiría finalmente la sonata. Los principales exponentes del madrigal y de la *chanson*/sonata fueron Giovanni Pierluigi da Palestrina
(1525-1594)
y Orlando di Lasso
(1532-1594).
En Roma, Palestrina fue *maestro di cappella* de la iglesia de San Pedro desde 1571. Compuso noventa y cuatro misas y ciento cuarenta madrigales; fundamentalmente fue un compositor religioso. Lasso, por su parte, fue un maestro del madrigal y del motete, que celebró en sus obras el amor en esta vida y esta tierra.

La búsqueda del estilo y la excelencia instrumental condujo en su momento a la aparición del virtuoso, particularmente en los teclados y las maderas. En ello también observamos un proceso similar al que tuvo lugar en la pintura: el surgimiento del músico como artista respetado por derecho propio.[1833]

Hacia finales de siglo, la *canzon francese* se divide en dos tipos: la sonata para instrumentos de viento y la *canzona* para los de cuerda. Mientras la primera daría lugar al concierto (y más tarde a la sinfonía), la segunda evolucionaría en la sonata de cámara. El significado original de concierto fue «conjunto de solos» y no se hacía ninguna distinción entre voces e instrumentos. De hecho, en un primer momento los términos «concierto», «sinfonía» y «sonata» se consideraban intercambiables. Sin embargo, sonata pasó a designar una composición para un único instrumento y, en las últimas décadas del siglo XVII, concierto empezó a aplicarse exclusivamente al grupo instrumental en su totalidad, al margen de las voces. Por lo tanto, el término concierto designaba lo que para nosotros sería una orquesta, hasta el siglo XVIII cuando empezó a usarse esta última expresión. Después de ello «concierto» adquirió más o menos el significado que posee en la actualidad, un término estándar para designar composiciones tanto para instrumentos individuales como para conjuntos orquestales.

Los humanistas que en Florencia dieron origen a la ópera estaban convencidos de que la primera función de la música era intensificar el impacto emocional de la palabra hablada. Inicialmente, el nuevo discurso musical se denominó *recitativo*: el texto se recitaba o declamaba sobre un fondo musical compuesto principalmente por una serie de acordes con disonancias ocasionales con que producir efectos dramáticos. No obstante, desde el principio existió una estructura armónica, lo que se denomina música «vertical» en oposición a la meramente «horizontal». El acorde, una unidad musical compuesta de notas que se tocan de forma simultánea (se los escribe verticalmente), se convirtió en un elemento importante de la ópera contemporánea,[1834] en este sentido completamente diferente de la polifonía. La ópera también impulsó el desarrollo de la orquesta, nombre que deriva del hecho de que los instrumentos se ubicaban cerca del escenario (en la antigua Grecia la orquesta era el lugar en el que se situaba el coro,

frente a la zona del teatro en la que intervenían los actores).

El primer gran compositor de óperas fue Claudio Monteverdi (1567-1643).
Su *Orfeo*, escrito para violas y violines y estrenado en Mantua en 1607, supuso un significativo avance respecto de las óperas presentadas antes en Florencia. Aunque Monteverdi poseía un don original para la armonía que le permitió introducir también algunas disonancias audaces, la principal característica de su música es su gran calidad expresiva, en buena parte presente ya en sus primeras obras. *Orfeo* tuvo tanto éxito que la partitura completa se publicó de inmediato, la primera vez que ocurría algo similar, lo que supuso un cambio trascendental en la labor de los impresores. Un año después, y también en Mantua, Monteverdi estrenó *Ariadna*, una obra todavía más dramática y armónica. Su esposa había muerto durante la composición de ella, y Monteverdi se había hundido en la desesperación. Resultado de esta experiencia es el famoso *Lamento de Ariadna*, probablemente la primera aria operística que se convirtió en canción popular «y fue tatareada y silbada por toda Italia». Gracias al éxito de Monteverdi, empezaron a construirse teatros de ópera a lo largo de Europa, si bien hasta 1637 éstos fueron lugares privados, dominio exclusivo de la nobleza. Sólo después de esa fecha encontramos, de nuevo en Venecia, asistentes que pagan por su ingreso en la sala. En el siglo XVII la ciudad contaba con dieciséis teatros de ópera, cuatro de los cuales abrían todas las noches.[1835]

A diferencia de estas primeras composiciones operísticas, el oratorio que se desarrolló más o menos de forma contemporánea, plasmaba siempre un drama sagrado. Aunque algo así se había intentado antes, se considera que el oratorio moderno nace en 1600, cuando Emilio Cavalieri (*c.*
1550-1602),
uno de los miembros del círculo del conde Bardi, pone música a *La representación del alma y el cuerpo*. Su primera presentación tuvo lugar en el oratorio de la iglesia de San Felipe Neri en Roma, y de allí proviene el nombre de esta forma musical. En un oratorio se emplean al completo todos los cantantes, músicos y coros, pero no hay «acción» ni vestuarios ni efectos escénicos.[1836]

La narrativa apareció en la música algo más tarde que en

pintura, pero una vez lo hizo pronto encontró plena expresión. La secularización de la música, un proceso que se desarrolló fundamentalmente en el siglo XVI, la liberó de las constricciones religiosas y las nuevas formas permitieron contar historias diferentes, de duraciones diferentes y con diferentes niveles de seriedad. Éste fue probablemente el mayor cambio del que la historia de la música ha sido testigo.

Más o menos por la misma época en que Veronese comparecía en Venecia ante la Inquisición y la *camerata* se reunía en Florencia, algo igualmente digno de mención estaba ocurriendo en Londres. «Los contemporáneos lo advirtieron; los extranjeros que visitaban la ciudad se sintieron maravillados por ello; y en 1617 Fynes Moryson lo identificó en su *Itinerary*: "en mi opinión, hay más obras de teatro en Londres que en cualquier otro lugar que haya conocido, y sus actores y comediantes superan a los del mundo entero". Lo que se estaba viendo sobre los escenarios londinenses era una explosión creativa que reflejaba el súbito florecimiento que estaban experimentado todos los géneros literarios: el teatro con Shakespeare y Marlowe, la poesía con Donne y Spenser y la prosa con la Versión Autorizada de la Biblia».[1837] Con todo, era en el ámbito del teatro donde Inglaterra sobresalía especialmente.

El momento decisivo, sostiene Peter Hall, fue la primavera de 1576, cuando James Burbage, miembro de una de las compañías de teatro más importantes, salió de los límites de la ciudad y construyó en Shoreditch el primer establecimiento de teatro fijo, con lo que «convirtió una recreación en una profesión». Sólo un cuarto de siglo después, la nueva idea había alcanzado su punto culminante: Shakespeare y Marlowe habían llegado y se habían ido, sus obras habían planteado nuevas y mayores exigencias a los actores y las principales tradiciones escénicas habían evolucionado y se habían fundido. En una docena de teatros nuevos se habían representado cerca de ochocientas obras, aunque no sabemos cuántas más se perdieron. Lo que sí conocemos, en cambio, es que además de Shakespeare y Marlowe, otros veinte autores escribieron aproximadamente doce obras cada uno: Thomas Heywood, John Fletcher, Thomas Dekker, Philip Massinger, Henry Chettle, James

Shirley, Ben Jonson, William Hathaway, Anthony Munday, Wentworth Smith, Francis Beaumont.[1838] Heywood aseguró que con su puño o, al menos, con su «dedo», había intervenido en doscientas veinte obras.

El florecimiento del teatro evidencia el hecho de que para entonces Londres estaba siguiendo los pasos de Florencia al transformarse en una de las ciudades burguesas más prósperas de la época. En el caso de Londres, los grandes viajes de exploración del siglo XVI que estudiaremos en el próximo capítulo desempeñaron un papel crucial en este proceso. El descubrimiento de oro y plata en las Américas incrementó enormemente el dinero disponible en Europa, la inflación abarató la mano de obra y los capitalistas disfrutaron de beneficios formidables. El crecimiento de las clases profesionales aumentó de forma semejante. El número de estudiantes que se matriculaba cada año en Oxford y Cambridge pasó de cuatrocientos cincuenta en 1500 a cerca de un millar en 1642, y el precio anual aumentó de veinte libras en 1600 a treinta en 1660. Las admisiones a los hospedajes de los tribunales, que eran los lugares en los que se formaban los abogados, se cuadruplicaron entre 1500 y 1600. «Lo que ocurrió entre 1540 y 1640», afirma Richard Stone, «fue que hubo un desplazamiento masivo de la riqueza relativa que afectó a la Iglesia y la Corona… y benefició a las clases media y media alta».[1839] Se trató de un cambió similar al que había tenido lugar en Florencia. «El reino nadaba en riquezas», señala otro autor, «como puede apreciarse en el exceso general con el que la gente gastaba en las compras, en la construcción, en la carne, las bebidas, los banquetes y, en especial, la ropa».[1840] Una declaración que nos recuerda el retrato de los Arnolfini realizado por Van Eyck.

El cambio que experimentó Londres fue trascendental. Las figuras religiosas desaparecieron con el final de los monasterios, las capillas y los hospitales. Lo mismo ocurrió con los nobles, que fueron reemplazados por comerciantes y artesanos. Los tribunales proliferaron «a medida que la legislación se convirtió en una alternativa favorable a la violencia». La catedral de San Pablo era ahora el principal lugar para enterarse de los chismes y adquirió el aire de un club social. «Por las mañanas, quien paseaba por la ciudad se asomaba habitualmente para ver quién estaba allí y si

había alguna noticia relevante, algún escándalo menor, un comentario interesante sobre libros u obras de teatro recientes o cualquier nuevo epigrama o anécdota que pudiera luego contar en casa».[1841] No obstante, el punto de encuentro *par excellence* era la Sirena, la mejor de las tabernas del centro literario del Londres isabelino, un lugar en el que el primer viernes de cada mes se daban cita poetas, dramaturgos y gente de ingenio. Allí era posible toparse con las figuras más famosas del período isabelino: Ben Jonson, Inigo Jones, John Donne, Michael Drayton, Thomas Campion, Richard Carew, Francis Beaumont, Walter Raleigh. Beaumont describió en una ocasión el atractivo de la Sirena en un poema dedicado a Ben Jonson:

> … ¡Qué cosas hemos visto
> hacer en la Sirena! Y escuchado palabras
> tan ágiles y llenas de sutil fuego.

Diversos economistas, entre ellos John Maynard Keynes, han sostenido que la prosperidad comercial de Inglaterra fue directamente responsable del surgimiento del teatro inglés.[1842] La derrota de la armada española en 1588 entusiasmó a la población y engendró en ella cierto sentido de irreverencia: nada era sagrado, incluso la reina soltaba tacos con demasiada frecuencia y «escupía a sus favoritos».[1843]

Aunque el que Burbage se trasladara a Shoreditch fue el catalizador del renacimiento (o nacimiento) del teatro inglés, éste tiene sus raíces en distintas tradiciones medievales: los misterios, milagros y dramas morales del centro y el norte de Inglaterra, las celebraciones reales durante los doce días de Navidad (que dieron lugar a las mascaradas) y los desfiles organizados por los gremios y las compañías de librea. Con todo, mientras Shakespeare era niño no había representaciones teatrales fuera de Londres y los teatros profesionales no existían ni siquiera en esta ciudad. En Yarmouth había habido una «casa de juego» en 1538 y desde el siglo XIV Exeter contaba con un *theatrum* en el que se representaban farsas. Pero no había actores profesionales y, desde la Reforma, incluso la

puesta en escena de la Pasión había caído en desuso. El teatro clásico se estudiaba en las universidades y, desde la década de 1520, los niños representaban en las escuelas comedias de Plauto y Terencio y tragedias de Séneca.[1844] En su debido momento, los maestros de escuela y los catedráticos universitarios empezaron a escribir sus propios dramas imitando el estilo de los clásicos y, hacia 1550, un maestro de Eton escribió la que se considera la primera comedia inglesa, *Ralph Roister Doister*. Una década más tarde, una obra mucho más conocida, *Gammer Needle Gurton's*, se presentó en el Christ's College de Cambridge. No obstante, esto sucedió tres años antes de que Shakespeare naciera y, dado que él nunca fue a la universidad, su vínculo con esta tradición no pudo ser muy fuerte. Los archivos de la abadía de Westminster demuestran que a lo largo de la década de 1560 se realizaron allí representaciones privadas a cargo de estudiosos para el Consejo Privado. De forma paralela, el monarca inglés mantenía a dos grupos de ocho hombres cada uno que se encargaban de organizar espectáculos (algunos de «naturaleza circense», otros eran representaciones dramáticas más serias) a medida que el teatro empezaba a ocuparse de historias humanas y comenzaban a surgir los caracteres individuales.[1845]

En esta época, Londres contaba con dos tipos de construcciones para la realización de espectáculos públicos, los *bull rings* y los *bear pits*, estructuras circulares situadas, desde hacía centenares de años, en la orilla sur del Támesis en las que perros de pelea se enfrentaban a toros y osos, respectivamente. Sin embargo, estos locales nunca albergaban obras de teatro, que en un comienzo encontraron en los patios interiores de las posadas un espacio natural para las representaciones («O de madera», los llamaba Shakespeare) utilizando un andamio como escenario. No obstante, pese a lo conveniente que resultaban estos lugares, había problemas. Las autoridades temían que las masas pudieran desencadenar disturbios (el alcohol nunca estaba muy lejos del público). Las compañías de librea —grupos de actores ligados a un patrón poderoso, Leicester, Oxford, Warwick, por ejemplo— estaban concebidas para contrarrestar el vagabundeo y poco a poco

introdujeron interludios en sus dramas morales, interludios que progresivamente empezaron a ocuparse de temas más actuales y de mayor dramatismo. Por tanto, cuando Burbage construyó su teatro, estaba aprovechando la energía y el interés de los que estos desarrollos eran indicio. «Lo que había sido una estructura casi feudal, las compañías de librea, se transformó de un día para otro en una capitalista».[1846] El teatro fue desde un principio una empresa comercial, con actores más o menos profesionales.

Es importante que no olvidemos que estos primeros dramas se escribieron para ser escuchados y no para ser leídos. Con todo, el público lector estaba creciendo a pasos agigantados. Para comienzos del siglo XVII, los comerciantes y artesanos londinenses que no podían escribir su nombre eran ya sólo un 25 por 100. Por su parte, un 90 por 100 de las mujeres eran todavía analfabetas, pero seguían constituyendo buena parte de quienes asistían al teatro, lo que indica por qué este espectáculo era entonces más importante de lo que es en la actualidad y por qué no existía en la época una verdadera distinción entre «alta» cultura y cultura «popular» similar a la que usamos en nuestros días.[1847]

Hacia comienzos del siglo XVII, ya se usaba el término «actuación» para designar el trabajo de los intérpretes en los escenarios londinenses, lo que evidencia que se había conseguido un progreso significativo respecto de los «oradores» y que la «personificación» y la caracterización habían evolucionado y eran ahora más profundas. A los actores no se les consideraba aún respetables en todo sentido, pero su capacidad para representar un repertorio (ninguna obra se representaba dos días seguidos) llamó la atención sobre su habilidad para interpretar con éxito diferentes papeles en un lapso breve de tiempo, una versatilidad que para todos era fácil de apreciar. A pesar de ello, cuando John Donne escribió su *Catalogus librorum aulicorum* en 1604-1605, no incluyó en él obras teatrales, pues no consideraba que éstas fueran literatura.

Las piezas teatrales que surgieron en este contexto tenían dos características esenciales: el realismo, en la medida en que lo permitían las técnicas del momento, y la inmediatez emocional (el teatro londinense contaba con un elemento periodístico incipiente

junto a los demás ingredientes). Sin embargo, la propiedad más importante del teatro era, probablemente, su capacidad para reflejar el cambiante mundo en el que vivía su audiencia. La situación social estaba variando, las viejas normas se desmoronaban, la lectura en privado aumentaba y mucha gente podía permitirse comprar más artículos que nunca.

En este mundo apareció Shakespeare. Al respecto, Harold Bloom plantea una pregunta muy pertinente: ¿fue Shakespeare un accidente? A fin de cuentas, no surgió de inmediato como el deslumbrante talento en el que finalmente se convertiría. De hecho, como señala el crítico norteamericano, si Shakespeare hubiera muerto a los veintinueve como Marlowe, su obra no habría resultado nada impresionante. «*El judío de Malta*, las dos partes de *Tamburlaine* y *Eduardo II*, e incluso la fragmentaria *El doctor Fausto*, son logros de mucho más alcance que todo lo escrito por Shakespeare antes de *Trabajos de amor perdidos*. Cinco años después de la muerte de Marlowe, Shakespeare había superado a su precursor y rival, y escrito la prodigiosa serie de *Sueño de una noche de verano*, *El mercader de Venecia* y las dos partes de *Enrique IV*. Bottom, Shylock y Falstaff añaden al Faulconbridge de *El rey Juan* y al Mercurio de *Romeo y Julieta* un nuevo tipo de personaje escénico, a años luz del talento o los intereses de Marlowe… En los trece o catorce años posteriores a la creación de Falstaff se nos ofrece una sucesión de personajes dignos de él: Rosalinda, Hamlet, Otelo, Yago, Edmundo, Macbeth, Cleopatra, Antonio, Coriolano, Timón, Imogen, Próspero, Calibán y muchos otros. En 1598 tiene lugar la confirmación de Shakespeare, y Falstaff es el ángel de esa confirmación. Ningún otro escritor ha tenido nunca tantos recursos lingüísticos como Shakespeare, tan profusos en *Trabajos de amor perdidos* que tenemos la impresión de que, de una vez por todas, se han alcanzado muchos de los límites del lenguaje».[1848]

Cuando Shakespeare llegó a Londres no planeaba hacerse una carrera en el mundo del teatro, sus ambiciones no iban más allá de ser un escritor popular, un gacetillero incluso, y fue actor antes de alcanzar fama como autor. Escribió obras serias y ligeras, adaptadas a las posibilidades de sus actores. Prestaba poca atención a la ortografía y la gramática e inventaba nuevas palabras cada vez que sentía que las necesitaba. Y con todo, en la historia de las ideas

Shakespeare ocupa una posición privilegiada, no superada por ningún otro, como autor responsable de dos innovaciones de enorme importancia. La primera, la mutabilidad. Los personajes de Shakespeare —o al menos los más importantes— se escuchan a sí mismos y demuestran tener capacidad para cambiar tanto en sentido psicológico como moral, esto era algo prácticamente nuevo en el teatro y puede apreciarse en Hamlet, el rey Lear y, sobre todo, en Falstaff, acaso la más grande creación de Shakespeare. La segunda innovación a la que hemos aludido es un aspecto de la obra shakespereana que resulta fácil pasar por alto y que también se relaciona con la urbanización, a saber, que «no ceden a ser cristianizadas»: las obras de Shakespeare existen en un mundo propio, completo en sí mismo, que aceptamos casi sin pensar. Su teatro no es manifiestamente humanista, en el sentido de que no se inspira en el pasado clásico ni evidencia una gran cultura universal (Milán, por ejemplo, estaría conectada con el mar por vía fluvial). Shakespeare parece no haber sido un hombre apasionado (no lo fue en su matrimonio, ciertamente), «no tiene teología, ni metafísica, ni ética, y mucho menos las ideas políticas que le endilgan sus críticos actuales». En lugar de ello, inventó, en un sentido muy real, la psique tal y como hoy la entendemos. En este sentido, la obra que mejor define a Shakespeare quizá sea *El rey Lear*, en cuyo final encontramos lo que Bloom denomina «la vacuidad cosmológica», a la que son arrojados los personajes que sobreviven en la obra y los espectadores que la contemplan. «El final de *El rey Lear* rehúye la trascendencia… La muerte de Lear es para él una liberación, pero no para los supervivientes… Y tampoco para nosotros hay liberación… Tanto la naturaleza como el estado están heridos de muerte… Lo que más importa es la mutilación de la naturaleza, y nuestra idea de lo que es o no es natural en nuestras vidas».[1849] Éste es un logro que diferencia las obras de Shakespeare de la dramaturgia precedente.

Por tradición, se cree que Shakespeare y Cervantes murieron el mismo día. Una coincidencia aún más importante es que la novela, un género tan común en nuestros días, naciera en España con *Don Quijote* aproximadamente en la misma época en que el teatro

moderno estaba naciendo en Londres. En la literatura española, se da prioridad en términos cronológicos a *La Celestina* o *Tragicomedia de Calixto y Melibea* (dieciséis actos en la versión de 1499, veintiuno en la de 1501, y veintidós en la de 1526).[1850] La trama, en la medida en que puede distinguirse una, gira alrededor de Celestina, una alcahueta profesional que consigue reunir a dos enamorados, Calixto y Melibea, para provocar finalmente su muerte, así como la de la pareja recién creada. Los personajes extraídos de los bajos fondos tienen un importante lugar en la obra y ello la vincula, en parte, a la tradición de la novela picaresca que, en la literatura española, tiene en el *Lazarillo de Tormes* su más destacado representante (la historia de un «pícaro» desde sus primeras aventuras hasta su «ingreso» en la sociedad).[1851]

A diferencia de Shakespeare, Cervantes fue un hombre heroico. Casi con certeza proveniente de una familia a la que la Inquisición había obligado a abandonar el judaísmo, Cervantes combatió de forma destacada en la batalla de Lepanto y pasó largos años cautivo entre los moros y luego en prisiones españolas, donde acaso empezó la composición del *Quijote*. El libro apareció más o menos por las mismas fechas que *El rey Lear* y es posible afirmar que fue una obra absolutamente original y sin precedentes. El libro debe su grandeza a la relación «cariñosa y a menudo irascible» entre Don Quijote y su escudero, Sancho Panza. Su individualidad, su heroísmo de poca monta y, también, de alto nivel, constituyen una revelación y un canto que proporciona al lector una sensación de calidez tan intensa como la de desamparo y frialdad que acompaña el final de *El rey Lear*. Buena parte de los entresijos de la obra carecen de explicación aparente: Don Quijote enloquecería por el solo hecho de leer novelas de caballería de otra época, lo que le lleva a emprender la imposible empresa de realizar su sueño y a vivir la vida en el curso de sus «salidas». A medida que la amistad se desarrolla (la relación entre ambos personajes se ha comparado en ocasiones a la de Pedro y Jesús) a lo largo de los caminos, «todo lo que piensa cada uno de ellos es sometido a examen o crítica. Mediante un desacuerdo casi siempre cortés, más cortés cuanto más agudo es el conflicto, gradualmente establecen una zona donde dan rienda suelta a sus pensamientos, y de cuya libertad se aprovecha el lector para reflexionar sobre ellos».[1852] A pesar de su diferente posición, hay

entre el caballero y su escudero una «íntima igualdad» que es al mismo tiempo cómica y seria (muchos de los episodios que les acontecen son interludios cómicos casi cerca de la payasada). La impaciencia de Don Quijote por entrar en batalla en todo momento, su fantástica habilidad para convertir a los molinos de viento en gigantes y a las marionetas en personas reales, el deseo de Sancho Panza de obtener riquezas, pero sobre todo fama (¡cómo suena eso de extraño en nuestros días!), el encuentro de ambos con Ginés de Pasamonte, un conocido delincuente, todo ello es completamente original y, sin embargo, quizá el aspecto más importante de la obra es que el caballero y su escudero *cambian* a lo largo del libro. Al igual que en el caso de Shakespeare, la mutabilidad constituye la innovación psicológica fundamental de *Don Quijote*. Como el dramaturgo inglés, Cervantes creó unos personajes de enormes proporciones y fue mucho más allá del humanismo erudito, del interés por la antigüedad y por lo eclesiástico para proponer algo completamente nuevo. «No es una filosofía», sostuvo Eric Auerbach al describir el libro, «no es una tendencia… Es una actitud, una actitud ante el mundo… en la que se destacan por encima de todo dos cualidades: la valentía y la ecuanimidad». En cierto sentido, *Don Quijote* no fue sólo la primera novela sino también la primera *road movie*, un género que no ha perdido su vigencia.[1853]

No hay una única causa que explique la explosión de la imaginación (y de la narración y de las técnicas narrativas). Pero el que muchas de estas magníficas obras empezaran a tomar distancia del cristianismo e ir más allá de él no debe pasarse por alto. Sin hacer mucho escándalo, las obras imaginativas ofrecieron una alternativa y un refugio muy diferentes del drama litúrgico tradicional y de los relatos de la Biblia.

Capítulo 20

EL HORIZONTE MENTAL DE CRISTÓBAL COLÓN

«Cristóbal Colón continuó afirmando hasta el final de su vida que había llegado a las "Indias" a cuyo encuentro había partido. Había desembarcado en unas islas cerca de Cipango (Japón) y en Catai (China). Había bordeado las costas de la provincia del Mangi descrita por Marco Polo [también en este caso, China] y llegado a sólo unas cuantas leguas de los dominios del mismísimo Gran Kan». [1854] Una legua medieval era la distancia que una embarcación normal podía recorrer en una hora. El engaño en que vivió Colón acaso nos haga hoy sonreír, pero lo importante aquí es que éste nos dice tanto sobre su época como sus épicos viajes de descubrimiento. En particular, nos recuerda que el hombre que descubrió el Nuevo Mundo era alguien más cerca de la Edad Media que de la era moderna.

Fuera o no consciente de ello, Colón representa toda clase de fuerzas históricas. En primer lugar, sus viajes son la culminación de un cúmulo de triunfos marítimos que habían comenzado siglos antes. (Éstos fueron reseñados por Bartolomé de las Casas en el siglo XVI).[1855] Algunos de ésos habían sido mucho más largos que el suyo, y no menos arriesgados y peligrosos. En cierto sentido, estos viajes de descubrimiento representan en su conjunto la característica más extraordinaria del ser humano: su curiosidad intelectual. Salvo por los viajes espaciales, la era moderna desconoce por completo la experiencia medieval de adentrarse en lo desconocido, y ello nos separa inevitablemente de Colón. Aunque en ocasiones lo que impulsaba a estos viajeros era el deseo de beneficios comerciales, sus viajes son, con toda seguridad, un ejemplo de auténtica curiosidad intelectual.

Como vimos en capítulos anteriores, hubo una época en la que Europa occidental no estaba a la cabeza de la tecnología y la exploración marítimas. Los griegos habían descubierto el Atlántico en el siglo VII a. C., cuando dieron el nombre de Columnas de Hércules a lo que hoy es el estrecho de Gibraltar. Según Hecateo, el mundo era básicamente un plato plano y circular, cuyo centro estaba cerca de Troya o de la actual Estambul, y el mar Mediterráneo era una vía de acceso a un océano que circundaba toda la tierra.[1856] A finales del siglo VI a. C., en el sur de Italia, un seguidor de Pitágoras propuso la idea de que la tierra era una esfera, una de las diez entidades de ese tipo que giraban en el espacio alrededor de un fuego ubicado en el centro. Esas otras entidades eran el sol, la luna, las estrellas fijas (los cielos), los cinco planetas y una *anti*-tierra.[1857] Los humanos no podemos ver el fuego central o la antitierra porque vivimos en el lado del planeta opuesto a ambos. Aunque para muchas personas resultaba evidente que la tierra era plana, Sócrates y Platón aceptaron la perspectiva pitagórica y el primero llegó a decir que la tierra era plana en apariencia debido a su enorme tamaño.

Los griegos sabían que la tierra firme se extendía desde España hasta la India y había rumores de que incluso más allá. Los territorios situados en dirección norte y sur les resultaban menos conocidos, pero Aristóteles creía que correspondían a unos tres quintos de la distancia este-oeste. Más importante aún, es el hecho de que consideraba que Asia se extendía en dirección este hasta dar la vuelta al mundo y que entre sus costas y las Columnas de Hércules sólo había una pequeña masa de agua. Esta idea tendría una gran fuerza, y seguía siendo relevante muchos siglos después, cuando Colón emprendió su primer viaje.[1858]

El primer gran viajero del que tenemos noticias es Piteas, que vivió en Massalia (la actual Marsella). Gracias a barqueros que habían recorrido el Ródano y conocido a otros viajeros, los habitantes de Massalia sabían que existía al norte un mar lo suficientemente grande como para contener islas, en las que se producían metales preciosos y una sustancia resinosa de color amarillo oscuro, muy apreciada debido a su belleza, denominada ámbar. Sin embargo, el Ródano no llegaba hasta este mar y nadie sabía en realidad lo lejos que estaba. Luego, hacia el año 330 a. C.,

unos marineros que regresaban tras viajar al Mediterráneo occidental informaron de que, en esta ocasión, las Columnas de Hércules no estaban siendo defendidas. Era la oportunidad que los mercaderes de Massalia habían estado esperando: el camino estaba libre y podían emprender la búsqueda de este mar del norte. Se escogió a Piteas para realizar este viaje y se le equipó con una embarcación de unos cuarenta y cinco metros de largo (más grande que las que emplearía Colón).[1859] Bordeando el continente, Piteas finalmente alcanzó el norte de Francia y luego, en medio de la niebla y la lluvia, pasó entre Inglaterra e Irlanda en dirección norte hasta llegar a las Orcadas y a continuación fue más allá de las Shetland y las Feroe y se encontró con una tierra en la que, durante el primer día del verano, el sol permanecía durante veinticuatro horas por encima del horizonte. Piteas denominó a este lugar Tule, y durante siglos Última Tule se consideró el fin del mundo en esta dirección (es posible que se tratara de Islandia, Noruega o incluso de alguna de las Shetland o las Feroe). Piteas regresó por Dinamarca y Suecia y descubrió un gran mar interior, el Báltico, donde comenzó su búsqueda del País del Ámbar. En su recorrido, descubrió ríos que fluían de sur a norte (como el Oder y el Vístula) y entendió que a través de ellos las noticias sobre el mar del norte habían llegado al Mediterráneo. Sin embargo, al regresar a casa, muchos se negaron a creer su historia y luego los cartagineses se hicieron con el control de las Columnas de Hércules, cerrando de nuevo el paso al Atlántico.[1860]

Por otro lado, los griegos sabían que más allá de Persia había un lugar llamado India. Habían escuchado relatos fabulosos sobre un rey tan poderoso que podía usar en la guerra cien mil elefantes, e historias de hombres con cabezas de perro y de gusanos enormes, capaces de arrastrar a un buey o a un camello hasta los ríos para devorarlos allí.[1861] En el año 331 a. C., Alejandro Magno comenzó la serie de conquistas que lo llevarían más allá de Persia, hasta Afganistán y el río Indo, en el que encontró a los cocodrilos, los gigantescos gusanos de los que hablaban las leyendas.[1862] Siguió el curso de este río en dirección sur hasta llegar al gran océano del que le habían llegado rumores. Era un «hecho»: la tierra estaba en verdad rodeada por el mar como los antiguos habían dicho.[1863]

Todos los detalles de estos viajes empezaron más tarde a ser reunidos por los estudiosos, especialmente en la famosa biblioteca de Alejandría (véase el capítulo 8).[1864] Allí, Eratóstenes (276-196 a. C.), probablemente el primer geógrafo matemático de la historia y uno de los bibliotecarios más destacados de la institución, se propuso crear el mapa más preciso del mundo. Mediante el método que hemos descrito antes en el capítulo 8, calculó que la circunferencia de la tierra tenía algo menos de 40 200 kilómetros, una cifra no muy lejos de la correcta. Éste, sin embargo, no fue el único logro de Eratóstenes, que también calculó la cantidad de tierra habitable del planeta según el clima y desarrolló el concepto de latitud, lo que le permitió localizar de forma más precisa ciudades como Alejandría misma, Massalia, Asuán y Méroe, que había sido descubierta Nilo arriba.[1865] El trabajo de Eratóstenes fue ampliado luego por Hiparco, quien hacia 140 a. C. ajustó la circunferencia de la tierra propuesta por su predecesor en dos mil estados para llegar a los 252 000, una cifra que podía dividir con exactitud en 360 grados de setecientos estadios cada uno. Esto le permitió trazar en los mapas líneas de latitud separadas un grado entre sí, Hiparco denominó a estas líneas *klimata*, que es de donde procede nuestra palabra «clima».[1866]

En la época de los romanos, el comercio fue el principal motor del conocimiento del mundo. La demanda de seda hizo que se descubrieran y ampliaran tanto la ruta de la seda terrestre como las rutas marítimas a China. El progreso realizado puede juzgarse a partir de un manual de navegación escrito por un anónimo mercader griego de Alejandría hacia el año 100 d. C. Conocido como *Periplo del mar Eritreo*, el texto describe la exploración de la costa oriental de África hasta Raphta, unos dos mil cuatrocientos kilómetros hacia el sur, y a continuación de las costas del norte del océano Índico, desde el mar Rojo hasta la desembocadura del Indo, y de Ceilán (Sri Lanka). Aunque a partir de allí la información sobre Oriente resulta vaga, el autor demuestra

conocer el Ganges y, más allá de éste, Tina, el país de la seda (en otras palabras, China). La seda, como señalamos antes, fue la responsable de gran parte del avance del conocimiento geográfico del mundo y esto fomentó actualizaciones constantes. El siguiente, tras Eratóstenes, fue Claudio Ptolomeo en el año
140 d. C.

Aunque Ptolomeo contaba con mucha más información que Eratóstenes, no toda ésta era exacta y también él fue responsable de algunas de las concepciones erróneas que inspiraron los viajes de Colón. Fue él quien introdujo la noción de longitud, si bien en la época no existía forma de calcularla. Su idea era dividir el mundo en cuadrados de iguales dimensiones para contribuir a una localización más precisa de los distintos lugares. Además de incluir a China en sus mapas, Ptolomeo introdujo en ellos nueva información sobre el Atlántico, donde, según los rumores, estaban localizadas las Islas de la Fortuna, frente a la costa africana.[1867]

Después de Ptolomeo, el estudio de la geografía decayó de la misma forma en que lo hicieron tantas otras áreas del conocimiento durante la era del fundamentalismo cristiano. En el siglo VI, Cosme, un monje cristiano que antes de convertirse había recorrido el mundo como mercader, sostuvo que la tierra era un rectángulo. Se basaba para ello en el libro del Éxodo, en el que Dios llama a Moisés al monte Sinaí para revelarle muchos secretos y le ordena construir un tabernáculo. Según Cosme, éste debía de ser *copia de la imagen del mundo*, lo que para él significaba que el mundo tenía forma de tabernáculo.[1868] En su momento esto condujo a una «topografía cristiana» (así se titulaba el libro de Cosme) en la que la tierra estaba unida al cielo en los bordes y en la que el Paraíso se encontraba al oriente, al otro lado del océano, en una isla «bañada por el sol» cerca del cielo.[1869] De hecho, Cosme afirmaba que, pese a ser plana, la tierra estaba inclinada, lo que explicaba las montañas y por qué el sol desaparecía durante las noches. Esto también explicaba que al norte los ríos fluyeran con menos velocidad que al sur (iban cuesta arriba). Cosme consideraba que la tierra debía ser plana porque si fuera redonda la gente que habitara el otro lado viviría patas arriba, lo que evidentemente era imposible. Resulta curioso que, en cambio, le pareciera creíble que el Nilo fluyera cuesta arriba.

Para los cristianos primitivos y, en particular, para los padres de la Iglesia, la ubicación del Paraíso era una cuestión importantísima. Y dado que según la tradición el Tigris y el Éufrates nacían en el Paraíso, ambos ríos tenían que adaptarse a la creencia de que el Paraíso estaba situado en el extremo oriental del mundo. Una de las soluciones propuestas fue que los ríos del Edén fluían bajo la tierra antes de salir a la superficie, pero esto no era de ninguna utilidad pues implicaba que el hombre no podía seguirlos hasta el Paraíso.[1870] Otro problema era determinar el paradero de las razas monstruosas mencionadas en las Escrituras, en particular las de Gog y Magog, que habían invadido el mundo antiguo desde el norte y que, de acuerdo con la tradición, se alzarían de nuevo. ¿Dónde estaban exactamente? Determinar cuál era el centro de la tierra planteaba una dificultad adicional. Según dos salmos y dos pasajes del libro de Ezequiel, ese centro coincidía con Jerusalén y muchos mapas medievales se realizaron con esta idea.[1871] Sin embargo, pronto empezó a ser claro que ésta era una concepción muy difícil de mantener.

El primer gran aventurero del Atlántico, después de Piteas, y el primer explorador cristiano de la historia fue el monje irlandés conocido como san Brandán (o Barandán) el Navegante. Nacido hacia el año 484 cerca de Tralee y ordenado sacerdote en 512, Brandán creció escuchando los relatos de muchos pescadores irlandeses que se habían hecho a la mar y habían regresado con historias sobre unas islas situadas al oeste del país.[1872] Brandán, se nos dice, era un hombre decidido y aproximadamente hacia el año 539 partió junto a otros dieciséis monjes en búsqueda de la «Tierra Prometida de los Santos» en un viaje de los viajes de proporciones épicas. «Aunque la historia de su travesía no se escribiría hasta cuatrocientos años más tarde, cuando ya otros monjes habían realizado muchos viajes por el Atlántico, la reputación de Brandán era tal que se le atribuyeron los viajes que en realidad habían hecho otros… Si bien no tenían brújula, [él y sus compañeros] conocían las estrellas y habían prestado atención a las migraciones de las aves. Navegaron hacia el oeste durante cincuenta y dos días, tras lo cual llegaron a una isla y desembarcaron en ella. Allí sólo había un perro para recibirles, pero en cualquier caso pudieron levantar un refugio y descansar. Cuando iban a partir de nuevo, apareció un

isleño que les proporcionó comida. Luego vagaron en todas direcciones antes de llegar a una isla en la que encontraron rebaños de ovejas blanquísimas y arroyos repletos de peces. Decidieron pasar allí el invierno y los acogieron en un monasterio. Luego continuaron hasta una isla baldía, en la que se detuvieron a cocinar; sin embargo, cuando lo estaban haciendo, la isla empezó a temblar y se hundió mientras ellos corrían apresuradamente hacia su bote. Como explicó Brandán, se trataba de una ballena».[1873]

Durante los siguientes siete días Brandán visitó muchas otras islas del Atlántico, como, por ejemplo, la Isla de los Hombres Fuertes, que estaba cubierta con una alfombra de flores blancas y púrpuras. Los monjes también navegaron alrededor de una enorme columna de cristal que flotaba en el océano y pasaron cerca de una isla de «herreros gigantes» que les arrojaron terrones de escoria al rojo vivo. (Decidieron que ésta era la frontera exterior del infierno). En uno de sus viajes al norte divisaron una montaña que arrojaba fuego y humo al cielo.[1874] Sin embargo, en ningún lugar pudieron hallar la tierra de promisión que constituía el objetivo de su viaje. Al final, el procurador de la Isla de las Ovejas accedió a llevarlos a la tierra de promisión. El viaje duró cuarenta días a través de un denso banco de nubes o niebla. Los monjes descendieron en la orilla y exploraron el territorio durante otros cuarenta días hasta que encontraron un río demasiado profundo para cruzarlo. Luego regresaron a su botes, atravesaron de nuevo el banco de nubes y volvieron a casa.

Se ha especulado muchísimo sobre estos «descubrimientos». El nombre de las islas Feroe proviene de la palabra danesa para oveja.[1875] La Isla de los Hombres Fuertes con sus flores blancas y púrpuras podría haber sido Canarias o acaso las Indias occidentales. La columna de cristal sólo puede haber sido un iceberg, y el cercano país de los herreros gigantes podría haber sido Islandia. Por su parte, la isla que lanzaba fuego al norte quizá fuera la diminuta isla Jan Mayen. ¿Y la tierra de promisión? La mención de los bancos de niebla sugiere que podría haber sido Norteamérica. En cualquier caso, la historia fue contada y recontada muchas veces hasta que la tierra de promisión terminó convirtiéndose en la isla de San Brandán y siendo incluida como tal en los mapas del Atlántico hasta 1650, si bien su ubicación exacta nunca llegó a establecerse.[1876]

La perspectiva que tenían los noruegos en el siglo X era diferente. Si trazamos una línea en dirección oeste desde la costa noruega, nos encontramos con las islas Feroe, Islandia y la isla Baffin. Islandia había sido descubierta muy temprano, y no sólo por los monjes irlandeses: los noruegos solían desterrar a Islandia a los recalcitrantes. Y cualquiera al que el viento desviara de camino a Islandia podía divisar Groenlandia, que fue colonizada hacia el año 986. Allí criaron ganado y ovejas y cazaron morsas y osos polares. También exploraron algunos territorios más al sur, aunque «explorar» quizá sea un término excesivo para lo que le ocurrió a Bjarni Herjolfsson, un joven mercader islandés al que el viento arrastró hacia el sur cuando se dirigía a Groenlandia. Tras atravesar una densa niebla, Bjarni llegó a una tierra de verdes colinas y bosques que no se parecía en nada a Groenlandia o Islandia. Después de que Bjarni consiguiera regresar a Groenlandia y excitar la imaginación de otros con historias sobre lo que había visto, un joven llamado Leif Eriksson zarpó en 1001 para emular su travesía.

Inicialmente, Eriksson llegó a una tierra árida a la que denominó Helluland (tierra de las piedras planas o de las losas). Más al sur, redescubrió el paisaje boscoso que Bjarni había visto, al que denominó Markland, tierra de los bosques. Y más al sur todavía, topó con una tierra en la que crecían uvas o bayas a la que denomino Vinland y en la que pasó el invierno. Otros siguieron los pasos de Leif, pero todos se encontraron con que los nativos, a los que llamaron *skraelings*, eran hostiles y bien murieron luchando contra ellos o fueron obligados a retroceder. El relato sobre Vinland de Adán de Bremen, escrito en 1070, se considera auténtico y en 1117 un legado papal de Groenlandia visitó el territorio, lo que implica que, al menos durante un tiempo, hubo allí una comunidad de almas (en 1960 se realizaron en Terranova excavaciones que sacaron a la luz construcciones similares a las encontradas en Groenlandia, las pruebas con carbono 14 permitieron indicar que probablemente estos edificios pertenecieron al siglo XI). Los registros del papado indican que en Roma todavía se recordaba a Groenlandia a finales del siglo XV.[1877]

En la dirección opuesta, Asia estaba tomando cuerpo en la mente de los europeos. «La idea más difundida sobre Asia era que en algún lugar de este continente vivía un gran gobernante cristiano llamado Preste Juan, tan poderoso que los reyes lo esperaban a la mesa». Sin embargo, su reino nunca pudo ser encontrado a pesar de los épicos esfuerzos de muchos exploradores y viajeros (algunos piensan que la leyenda del Preste Juan era una corrupción de una que se habría originado con Alejandro Magno). El primero de los tres grandes libros de viajes compuestos durante la Edad Media fue la *Historia de los mongoles*, de Juan de Plano Carpini, que inició su viaje en la Pascua de 1245. Enviado por el papa, Juan partió de Lyón y avanzó hasta Kiev con calma e, incluso, con cierta majestuosidad (tenía sobrepeso y cabalgar no le resultaba sencillo). No obstante, de Kiev en adelante, Juan descubrió que los mongoles habían creado un sistema de comunicaciones bastante eficaz, ya que contaban con estaciones a lo largo de las carreteras en las que podían cambiar de caballo hasta cinco y seis veces en un mismo día.[1878] De esta forma, realizó un recorrido que lo llevó de Crimea al norte del mar de Aral, pasando por los ríos Don, Volga y Ural, y luego, a través de Siberia, hasta Karakorum, al sur del lago Baikal, donde el Gran Kan tenía su corte. Juan fue muy bien recibido, se le concedió una audiencia con el Gran Kan, cuya madre le regaló un abrigo de piel de zorro que le resultaría de enorme utilidad durante su viaje de regreso, cuando los caminos estaban cubiertos de nieve y los viajeros tenían que dormir con frecuencia a cielo abierto. Al regresar a Europa, el libro sobre su viaje tuvo gran éxito, a pesar de que, como Juan señala con pena, no hubiera encontrado en su recorrido mención alguna del Preste Juan.

No obstante, su viaje fue una importante contribución al conocimiento de Oriente, ya que su *Historia de los mongoles* circuló por toda Europa (nuestra palabra «horda», que con frecuencia usamos aplicada a los mongoles, proviene del turco *ordu*, que significa «campamento militar»). Por su parte, el papa decidió enviar un predicador a Karakorum con la esperanza de convertir al Gran Kan. El elegido para esta misión, Guillermo de Rusbruck, partió en 1253 para descubrir que el Gran Kan no tenía ningún deseo de ser convertido.[1879] Aunque ello supuso una profunda decepción, mientras Guillermo estuvo en Karakorum se encontró

con varios otros europeos, entre ellos un orfebre llegado de París y una mujer francesa que había sido raptada en Hungría, así como a un inglés, varios rusos y viajeros procedentes de Damasco y Jerusalén. Juan de Plano Carpini había estimulado el interés de los europeos por el continente asiático.

Ese interés podía advertirse especialmente en Venecia, cuyos mercaderes se habían mantenido vinculados con los comerciantes árabes y musulmanes, que les proporcionaban artículos procedentes de países situados más al este. Ésta fue la razón por la que los hermanos Polo, Nicolás y Mateo, decidieron abrirse camino en Asia en 1260. Este primer viaje resultó muy fructífero ya que el líder mongol de la época, el gran Kublai Kan, estaba tan interesado en Europa como los europeos estaban interesados en Asia y los hermanos Polo regresaron convertidos en sus embajadores. En 1271, cuando los venecianos regresaron a Oriente, llevaron consigo a Marco, hijo de Nicolás, que entonces tenía diecisiete años, al que se convertiría en uno de los viajes más épicos de todos los tiempos. Los Polo siguieron la antigua Ruta de la Seda (cincuenta y dos días de viaje) hasta alcanzar Kashgar y Yarkand, en los límites de China. Desde allí atravesaron el desierto y llegaron finalmente a Kanbalu (la actual Beijing), adonde se había trasladado la capital del Kan desde Karakorum. La ciudad fascinó a Marco Polo, que la describe como «más grande de lo que la mente puede imaginar… no menos de mil carruajes y caballos de carga entran en ella diariamente cargados con seda cruda; brocados y sedas de distintos tipos se fabrican allí en enormes cantidades».[1880]

Como su padre, Marco era un astuto comerciante, con una profunda sensibilidad para los negocios, y también se convirtió en favorito del Kan. Durante quince años le sirvió como embajador en China y el Oriente.[1881] De hecho, los Polo sólo regresaron a su ciudad cuando Kublai Kan y el gobernante de Persia hubieron acordado un contrato de matrimonio en el que se establecía el envío a Occidente de una joven prometida. Con tal fin se preparó una escolta de catorce naves, de la que formaban parte los Polo. Las embarcaciones partieron de Zaiton (la actual Amoy), en la costa del Pacífico (el cual, pensaban los Polo, daba la vuelta al mundo hasta alcanzar Europa), pero antes de llegar allí los Polo pasaron por Kinsai, la moderna Hangchow, lo que les deparó otra fantástica

experiencia: la ciudad tenía ciento sesenta kilómetros de circunferencia, contaba con diez grandes mercados y tenía doce mil puentes. «Cada día se comercian en los mercados de Kinsai cuarenta y tres cargas de pimienta, cada una de ciento diez kilos».[1882] Marco Polo escuchó hablar de Cipango (Japón) a los marineros del convoy, quienes le dijeron que quedaba a unos dos mil cuatrocientos kilómetros del continente (en realidad queda a menos de mil kilómetros de Shangai y a unos trescientos veinte de Corea). Cuando los Polo finalmente llegaron a casa, sus amigos los recibieron sorprendidos, pues hacía mucho tiempo que pensaban que habían muerto. Después de ello, Marco escribió el relato de sus viajes, *La descripción del mundo*, pero como al principio nadie creyó en lo que decía se le apodó *Il Milione* debido a los «increíbles cuentos» que narraba (de hecho, el libro fue dictado a Rustichello da Pisa). Pese a la incredulidad de algunos de sus contemporáneos, los Polo habían llegado a los confines de Asia y habían conocido un nuevo y vasto océano.

El tercer gran viajero de la Edad Media fue el árabe Ibn Battuta, que partió de su casa en Tánger en 1325 con el objetivo, en primera instancia, de peregrinar a La Meca. No obstante, una vez alcanzada su meta, Ibn Battuta decidió ir más lejos. Viajó a lo largo de la costa oriental de África y llegó luego a Asia Menor, antes de adentrarse en Asia central en dirección a Afganistán y la India, país en el que fue muy bien recibido (era un cadí y, por tanto, un hombre culto y educado). Ibn Battuta vivió durante siete años en la India, y como ya le ocurriera a Marco Polo, se convirtió en embajador del gobernante del país, el sultán de Deli, en cuyo nombre emprendió un viaje a China. Durante el camino tuvo muchas aventuras, fue asaltado, robado y abandonado por bandidos que lo dieron por muerto, pero finalmente consiguió llegar a China en 1346 o 1347. En los puertos chinos, Ibn Battuta encontró a muchos musulmanes, a los que en ningún sentido sorprendió su llegada. Tras regresar a su hogar, el siguiente viaje que realizó fue a España; luego partió hacia África occidental y llegó hasta el río Níger, donde una vez más fue bien acogido, en esta ocasión por musulmanes negros. El relato de sus viajes se convirtió en la base de los estudios geográficos, astronómicos y marítimos en los centros de aprendizaje musulmanes de Córdoba y Toledo. Estas tradiciones contribuyeron

de forma importante a las ideas que inspiraron los viajes de Colón.[1883]

El horizonte mental de Cristóbal Colón estaba de algún modo determinado, al menos en parte, por las experiencias de estos viajeros. En esta época, viajar era arduo y con frecuencia peligroso, pero, no obstante, se realizaban viajes largos, en ocasiones muy largos, que contribuían a ampliar el conocimiento del mundo hasta el punto de excitar la imaginación de personas como el genovés. Sin embargo, los viajes de sus predecesores no fueron lo únicos que influyeron a Colón. También lo hicieron los *mappae mundi*, los mapas cristianos del mundo. El 24 de octubre de 1492, Colón escribe en su diario lo siguiente sobre Cuba: «Los habitantes de estas islas y aquellos que llevo conmigo en las naves se hacen entender por signos, pues no conozco su lenguaje, se trata de la isla de Cipango, de la que tantas maravillas se cuenta; y es ésta región la que he visto en las esferas y mapamundis».[1884] Estos *mappae mundi* habían aparecido con el cristianismo y, de hecho, habían contribuido a la difusión de la religión. En los evangelios, por ejemplo, se encomienda a los apóstoles que prediquen «a todas las naciones», con lo que se otorgaba un valor religioso a la geografía. Como sostiene Valerie Flint, los *mappae mundi* eran «en su mayor parte, menos descripciones geográficas que polémicas religiosas; menos mapas que formas de moral».[1885] Estos mapas utilizaban pasajes del Apocalipsis, los evangelios, los Salmos y demás libros de la Biblia como sus principales guías. Así, por ejemplo, Jerusalén se colocaba en el centro del mundo de acuerdo con las palabra de Ezequiel 5,5: «Así dice el Señor Yahveh: Ésta es Jerusalén; yo la había colocado en medio de las naciones, y rodeado de países». De igual forma, el este ocupaba la parte superior de los mapas porque se consideraba apropiado dar esta posición privilegiada a la región en la que, según el Génesis, estaba el Paraíso y los cuatro ríos que salían del Edén.[1886] El mundo habitado se dividía en tres continentes de acuerdo con la «entrega» a Noé de la tierra seca que Dios había realizado tres días después del Diluvio.[1887] Estas tierras con frecuencia se dibujaban formando un círculo rodeado por el océano y dividido por tres masas de agua principales que formaban una T mayúscula. Leonardo Dati

(1360-1425)
fue el primero que describió estos mapas como
«T-O»
en su poema *La Sfera*.[1888] Otras cuestiones que era necesario incluir en los *mappae mundi* eran los Reyes Magos, que venían de algún lugar de oriente, el Preste Juan y las razas monstruosas, que se volverían extremadamente populares entre los cartógrafos. Se consideraba que la India, en especial, era el hogar de muchos monstruos. Allí era posible hallar hombres con cabeza de perro, personas con los pies hacia atrás, individuos cuyos ojos, narices y boca se encontraban en el pecho o que tenían tres hileras de dientes. India también era famosa por tener «un gran bosque de pimienta». Con el paso del tiempo, los cartógrafos empezaron a tener en cuenta los descubrimientos de los viajeros. Y así, por ejemplo, el mar Caspio dejó de estar abierto a un gran océano situado al norte y pasó a estar rodeado completamente por tierra. Por su parte, el número de islas frente a la China continental se incrementó en reconocimiento de los informes de Marco Polo. En el denominado *Atlas catalán* de 1375 se ubican con cierta exactitud islas del Atlántico como Madeira y las Azores, se dibuja claramente a la India como una península y se incluyen algunas de las principales islas del océano Índico. China aparece en el extremo este, y se identifican algunas de sus ciudades.

No menos cristiana era la intención de los mapas de «zonas y climas» que, por tradición, dividían la tierra en cinco zonas climáticas: una zona septentrional extremadamente fría; una zona habitable de clima templado más al sur; una «zona tórrida» inhabitable en el ecuador; y, por último, otras dos zonas al sur, de clima templado y gélido respectivamente.[1889] La idea de una zona tórrida intransitable y, en particular, la de un mar caliente hasta un extremo imposible parece haber surgido originalmente entre los griegos, de quienes la habrían tomado luego los cristianos. Esto sugería que la navegación por el norte y por el sur eran imposibles debido a sus temperaturas extremas y que, por tanto, la única forma de recorrer la tierra era en dirección oeste.

A principios del siglo XV se redescubrió la *Geografía* de Ptolomeo, el geógrafo del siglo II. El texto griego llegó a Occidente gracias a Crisoloras y se difundió en la traducción latina realizada por Jacopo

Angelo da Scarperia hacia 1409.[1890] Esta obra se complementó con mapas, gracias al cardenal Guillaume Fillastre, y la denominada «nueva geografía» se hizo inmensamente popular (aunque se dudaba del enorme tamaño que Ptolomeo atribuía a Asia).[1891] Reuniones de estudiosos, en particular con motivo del Jubileo papal de 1450, promovieron la producción de nuevos mapas cada vez más inspirados en las ideas de Ptolomeo. Uno de los efectos de este redescubrimiento es de especial importancia para los estudiosos interesados en la mentalidad de Cristóbal Colón, a saber, la reducción del tamaño del planeta. Aunque Colón no consideraba correctas las cifras más pequeñas disponibles en su época, Samuel Morison ha mostrado, en su magnífica biografía del explorador, que al reconstruir una carta de navegación elaborada por Paolo Toscanelli (el físico florentino que mantuvo una correspondencia con Colón) se aprecia que los cartógrafos del siglo XV habían aceptado las observaciones de Marco Polo, según la cuales Cipango (Japón) estaba a dos mil cuatrocientos o dos mil seiscientos kilómetros de la costa china, y que había muchas islas entre uno y otra. Según este cálculo, el Zaiton de Polo (el puerto desde el que partió de regreso a Europa) quedaría «un poco más al este de la actual San Diego, en California».[1892]

La reconstrucción de las lecturas de Colón realizada por Valerie Fint evidencia que, además del italiano, el navegante leía en latín, castellano y portugués, y que sus libros (muchos de los cuales quedaron desfigurados por la enorme cantidad de notas que dejó en ellos) se dividían en dos grandes áreas. En primer lugar, como señalamos al comienzo de este capítulo, estaba fascinado por Asia y por los pueblos y tesoros exóticos que podían encontrarse allí, algo que reforzó su convicción de que algún día podría encontrar una nueva ruta hacia Oriente. En segundo lugar, una porción menos abundante de sus lecturas muestra que tenía un particular interés en el gobierno y administración de nuevos países. Preocupaciones que destacan entre los saberes que, en general, constituían la formación tradicional de un explorador: astronomía, aritmética, geografía y geometría, así como algo de historia y filosofía.[1893] Al parecer Colón no leyó muchísimo, pero lo que sí leyó lo estudió con gran

atención. Se conservan cinco libros anotados por el almirante. Uno de éstos es el *Imago Mundi* de Pierre d’Ailly (1350-1420, obispo de Cambrai y luego cardenal), impreso en 1480, un libro en el que se afirmaba que en algunas partes del mundo tenían un día que duraba seis meses y después una noche que duraba otros tantos.[1894] La copia de Colón contiene 898 apostillas o anotaciones. Un segundo libro, la *Historia Rerum Ubique Gestarum* de Eneas Silvio Piccolomini (el papa Pío II, 1458-1464), tenía 862 notas, y un tercero, el *De Consuetudinibus et Conditionibus Orientalium Regionum*, la traducción del libro de Marco Polo realizada a principios del siglo XIV por el fraile dominico Pipino de Bolonia, tenía 366. Estas anotaciones permiten reconstruir en buena medida el horizonte mental de Colón. Así, por ejemplo, podemos conocer en qué aspectos de estos libros se fijaba, apreciar su gran interés por los tesoros que describen y por los efectos del clima sobre la naturaleza humana (creía, por ejemplo, que en Oriente, donde nacía el sol, la gente era por naturaleza más lista e «inclinada a las grandes empresas y la astrología» que en los demás lugares del mundo).[1895] Las anotaciones revelan además su curiosidad por las anormalidades del mundo natural. Pensaba que los climas extremos podían deformar a la gente e inducirla al canibalismo, una preocupación dominante en sus escritos. Entre todos los pueblos monstruosos y maravillosos, las amazonas parecen haber llamado especialmente su atención por ser una sociedad en la que se invertían los roles sexuales tradicionales y en la que eran las mujeres las que llevaban la voz cantante.[1896] Colón compartía la creencia de muchos de sus contemporáneos en que el vestirse con sedas conducía a la inmoralidad, pero ello no minaba su fascinación por China, a la que creía ubicada frente a las costas de España, al otro lado del Atlántico, mientras que pensaba que el norte del país se encontraba más o menos a la altura de Irlanda.

Es evidente, por supuesto, que el almirante también estaba interesado en cuestiones relacionadas con la navegación, y en particular en las enfermedades a las que podía tener que enfrentarse en el mar. Entre los remedios para los cálculos renales se

encontraban el escorpión marino remojado en vino, el hígado de serpiente acuática y la ortiga marina, también remojada en vino. Las *Vidas* de Plutarco, cuya traducción completa al latín sólo se realizó hasta 1470, acaso sean el aspecto más inesperado de las lecturas de Colón.[1897] Además de estar interesado en la historia y en las biografías históricas, parece ser que Colón estaba buscando modelos de gobierno que pudieran resultarle útiles si encontraba nuevos países.[1898] Se interesó por los ejemplos de liberalidad y apertura, por las formas de organización capaces de despertar sentimientos de compañerismo entre los ciudadanos y por la cantidad de exhibición pública de la riqueza que era permisible.

Si bien éstas eran, en términos generales, las ideas en que se había formado Colón, es posible identificar un conjunto de influencias más inmediatas sobre su pensamiento, y aquí la figura clave es el príncipe Enrique de Portugal, más conocido como Enrique el Navegante. Se ha dicho que lo que estimuló el interés de Enrique por la navegación fue la guerra que Portugal libró contra Marruecos en 1412, cuando tras la victoria portuguesa Enrique quedó fascinado por el mercado de Ceuta. «Allí encontró artículos que habían atravesado las rutas del desierto que llegaban por el sur hasta Tombuctú, en el corazón de África, y en dirección este hasta el mar Rojo. Enrique regresó a Portugal preguntándose si el océano no sería una mejor ruta que el desierto para viajar al sur y al este». Enrique se estableció en la pequeña ciudad de Reposeira para estudiar geografía, astronomía y navegación y entrevistarse con los marineros de las naves que anclaban al abrigo del cabo de San Vicente, en la esquina suroeste de Europa.[1899] Difícilmente había un lugar mejor para hacerlo, ya que allí pudo conocer las tradiciones marítimas del Atlántico y el Mediterráneo.[1900]

El conocimiento de la brújula provino de los marineros del Mediterráneo. Este instrumento había sido inventado en China a partir de la preocupación de los chinos por ser enterrados en la dirección más propicia. (En China, las tumbas eran consideradas mucho más importantes que las casas ya que se pensaba que mientras apenas vivimos durante un corto período de tiempo, pasamos siglos enterrados bajo tierra). Uno de los modos de

conseguir un entierro correcto implicaba el uso de un tablero sobre el que se hacía girar una cuchara. (Es posible que el uso de la cuchara se debiera a que su forma era similar a la de la Osa Mayor, la constelación que fija el Polo). A medida que la costumbre fue evolucionando, se empezó a utilizar materiales cada vez más preciosos para la fabricación de las cucharas sagradas: jade, cristal de roca, piedra imán. Pronto se advirtió que mientras las cucharas de todos los demás materiales producían resultados variables, las de imán siempre terminaban apuntando hacia el sur. Este descubrimiento sirvió de base a la brújula, que fue inventada hacia el siglo VI d. C. y se difundió de forma gradual hasta llegar a Occidente. La brújula reemplazó el antiguo método para orientarse al navegar en mar abierto: llevar aves a bordo y liberarlas cada cierto tiempo. Las aves sabían de forma instintiva dónde estaba la tierra firme y los marineros las seguían. Entre otras cosas éste fue el método empleado para descubrir Islandia.[1901] Sin la brújula, la gran era de los descubrimientos hubiera sido imposible.

Las naves que transitaban por el Mediterráneo también llevaban cartas de navegación en las cuales se trazaba diariamente el curso de la embarcación a ojo de buen cubero. Estas cartas incluían gran cantidad de información precisa, basada en las rutas comerciales regulares. Sin embargo, los viajes oceánicos planteaban otro tipo de problemas y este tipo de navegación sólo se desarrolló de forma gradual. El tamaño de los océanos fue un factor crucial: eran tan grandes que para navegar en ellos resultaba importante tener en cuenta la curvatura de la tierra. Los hombres tardaron algún tiempo en darse cuenta de ello y algo más en hallar una solución apropiada.

El término *portolano* significaba originalmente instrucciones de navegación escritas, pero luego se aplicó a las cartas de navegación mediterráneas. Los portulanos eran cartas de navegación, dibujadas a mano de acuerdo con la experiencia, que recogían los principales puertos, ciudades y puntos de referencia de una zona determinada. Su apariencia apenas sufrió cambios durante el tiempo en que se usaron. Consistían básicamente en tiras de pergamino de entre noventa y ciento cincuenta centímetros de largo y setenta y cinco de ancho, sobre las que, en negro, se trazaban las costas y anotaban los nombres de las ciudades y, en rojo, otras características

destacadas. Salvo por los ríos y las cadenas montañosas, los portulanos recogían pocos detalles de la tierra firme.[1902] Los obstáculos a la navegación costera se señalaban con puntos o cruces, pero no se proporcionaba información alguna sobre corrientes, profundidades o mareas. Aunque el principal objetivo de los cartógrafos que los elaboraron era establecer con exactitud las distancias entre distintos puntos, en su trazado no se tenía en cuenta la esfericidad de la tierra. En el Mediterráneo esta omisión no provocaba muchos errores, ya que éste era un mar relativamente pequeño y al extenderse en dirección este-oeste no había una gran diferencia de latitudes entre sus distintos puertos.

Sin embargo, desde mediados del siglo XV, cuando los exploradores portugueses ampliaban su conocimiento de la costa occidental de África y de las islas del Atlántico, se empezaron a necesitar cartas de navegación que recogieran estas partes del globo. (Las primeras cartas del Atlántico se elaboraron entre 1448 y 1468). La primera innovación técnica de estas nuevas cartas fue que introdujeron un único meridiano, por lo general el del cabo de San Vicente, que se extendía de arriba a abajo del mapa y señalaba los distintos grados de latitud. Aunque esto fue un avance, el problema era que los portulanos tradicionalmente empleaban el norte magnético y no tanto el verdadero norte geográfico y, a medida que la exploración fue progresando, esta variación empezó a ser cada vez más relevante. Por esta razón, algunas cartas de navegación empezaron a incluir un segundo meridiano, que se trazaba como una línea oblicua respecto del meridiano central teniendo en cuenta la variación.[1903] Los mapas de finales del siglo XV y comienzos del siglo XVI evidencian la progresión de los descubrimientos realizados y así, por ejemplo, las islas de Indonesia y, en particular, las Molucas (las durante tanto tiempo buscadas Islas de las Especias) aparecen representadas con mayor exactitud.

La carta de navegación más antigua que incluye tanto el Viejo como el Nuevo Mundo es española y fue elaborada en el año 1500 por el cartógrafo y piloto vizcaíno Juan de la Cosa, que acompañó a Colón en su segundo viaje. La carta no contiene marcas de latitud y sus dos mitades están dibujadas a diferente escala. Una carta realizada poco después, a la que los historiadores denominan Cantino por haber sido sacada en secreto de Portugal por un

hombre llamado así, recoge ya toda África e incluso la costa oeste de la India, según los descubrimientos de Vasco da Gama; esta carta también incluye parte del litoral del Nuevo Mundo hasta el noroeste de las Antillas, si bien se lo identifica con claridad como «parte de Asia». La leyenda de la carta dice: «Carta de navegación de las islas recién descubiertas en partes de la India».

Con todo, los mapas más importantes de este período son los del *Padrón real* español, el registro oficial de los descubrimientos guardado en la Casa de Contratación de Sevilla, que había sido elaborado en 1508 por orden del rey y que constantemente estaba actualizándose para dar cuenta de los nuevos descubrimientos.[1904] Aunque ninguno de estos mapas ha sobrevivido, en el Vaticano se conserva un mapa basado en ellos realizado por Diogo Ribeiro que demuestra que cada vez se entendían mejor las proporciones del mundo. No obstante, aunque las dimensiones del Mediterráneo se reducen para dar cuenta de su verdadero tamaño y África e India se representan de forma más fiel, el mapa sigue conteniendo un importante error: las enormes dimensiones atribuidas a Asia, continente que se alarga hacia el oeste para aparecer tan cerca de España como entonces se creía que estaba.[1905]

Para mediados del siglo XV, los *mappae mundi* medievales inspirados en la Biblia, con Jerusalén en el centro y el Paraíso terrenal al oriente, empezaban a resultar irreconocibles. El famoso mapamundi realizado por fray Mauro en Venecia en 1459 puede considerarse una representación a medio camino entre los mapas de la Edad Media y los de la era moderna. Su estilo es el de los portulanos y en él Jerusalén continúa teniendo una posición central latitudinalmente, aunque longitudinalmente se desplaza hacia el oeste, con lo que las proporciones de Europa y Asia resultan aproximadamente correctas. Algunas partes de África (*Ifriqiya*) tienen nombres árabes, y Asia incluye algunas de las características que Marco Polo había descrito por primera vez. Las razas monstruosas y el Paraíso terrenal habían desaparecido.

A medida que el conocimiento del globo iba aumentando, la tradición de los portulanos empezó a resultar insuficiente para los navegadores en aspectos más importantes. Esto se mezcló con el descubrimiento de la *Geografía* de Ptolomeo, que había tratado de tener en cuenta la curvatura de la tierra pero a la vez proponía la

existencia de una vasta *terra incognita* al sur, más allá de la zona tórrida. Los navegantes empezaban ahora a comprender que no había una zona tórrida, no al menos en el sentido que creían los antiguos, y tampoco ninguna *terra incognita* conectada con África o Asia.

El primer mapa impreso que incluyó América fue elaborado por Giovanni Matteo Contarini en 1506 y muestra la curvatura de la tierra. En él, el Nuevo Mundo aparece dividido en tres partes: una parte, al norte, se muestra unida a Catai; otra la constituyen las Indias Occidentales, representadas como un grupo de islas no muy lejos de Japón; y por último Terra Crucis, la actual Suramérica, que aparece como un continente aparte (y gigantesco). Un año después, Martin Waldseemüller realizó su famoso mapamundi compuesto por doce cuerpos y dibujado con una única proyección cordiforme, y cuyo título lo describe como «según la tradición de Ptolomeo y los viajes de Américo Vespucio y otros» (fue el primer mapa que empleó la palabra América para designar el Nuevo Mundo). En este mapa el Viejo Mundo abarca 230º de longitud, pero posteriormente Waldseemüller dejaría de seguir a Ptolomeo y dibujaría mapas en los que Asia aparece representada con proporciones más o menos adecuadas.[1906]

Sin embargo, la influencia de Ptolomeo persistió en la inspiración que proporcionó a aquellos que buscaron mejorar las técnicas de navegación a partir de una mejor comprensión de la curvatura de la tierra. La primera persona que exploró este problema fue Pedro Nunes, un matemático y cartógrafo portugués. Aunque Nunes nunca llegó a trazar una carta de navegación, otros sí lo hicieron, en particular el flamenco Gerhard Kremer, más conocido como Mercator. Además de cartógrafo, Mercator era agrimensor, grabador y fabricante de instrumentos matemáticos y astronómicos. Si bien era el geógrafo más preparado de su época y, entre otras obras, publicó una edición de Ptolomeo, Mercator debe su fama principalmente al mapamundi que creó utilizando su nueva proyección (técnica que pese a haber sido modificada muchas veces desde entonces todavía lleva su nombre).[1907] El mapa propone básicamente una cuadrícula de latitudes y longitudes, representadas como líneas rectas y paralelas, pero para superar el problema que planteaba la curvatura de la tierra, Mercator incrementó

progresivamente la longitud de los grados de latitud en dirección a los polos en la misma proporción en que, en una superficie curva, los meridianos convergen. Según la expresión de la época, el mapa tenía «latitudes crecientes». De esta forma se preservaba la relación correcta entre dos puntos diferentes, y los marinos podían proyectar el curso de sus embarcaciones como líneas rectas sobre sus cartas de navegación. La proyección de Mercator fue, en cierto sentido, un gran avance teórico, ya que aportó estabilidad a la navegación sin verse afectada por el correspondiente aumento de la calidad de los mapas en los que se utilizaba. Establecer las longitudes en el océano siguió siendo imposible, y durante todo el siglo XVI buena parte del mundo fue descubierto por marineros y exploradores que no sabían cómo proyectar sus descubrimientos en las cartas de navegación. Ahora bien, como señala John Noble Wilford, Mercator cometió un error increíble en su mapa, al introducir la idea griega de un gran continente sur, *Terra Australis*, que para Mercator cubría el polo y llegaba hasta Suramérica y el sur de África.[1908]

El que una vez en el océano el cálculo del tiempo resultara difícil y complicado no hacía más fácil la exploración. Los barcos por lo general funcionaban siguiendo un sistema de dos guardias, cada una de cuatro horas. El paso del tiempo se medía mediante relojes de arena, a los que se daba vuelta cada media hora, lo que se encargaba de anunciar un grumete. (Fabricados principalmente en Venecia, estos relojes de arena eran muy frágiles y, por tanto, era importante llevar varios para sustituir a los que se dañaban: sólo por precaución, Magallanes llevaba dieciocho de ellos). El mediodía se establecía mediante una rosa de los vientos que creaba una sombra que se acortaba y luego se alargaba.[1909]

Al menos hasta el siglo XVIII, la dirección de las embarcaciones planteaba un problema importante. En la cabeza del timón se encajaba una caña que permitía manejarlo, pero por lo general el timonel no podía ver a dónde iba la nave y dependía de las instrucciones del oficial encargado de vigilar el curso. Los timones eran de poca utilidad cuando había mar de popa, e incluso de costado, y durante las tormentas podían llegar a necesitarse hasta catorce hombres para mantenerlo firme. En el siglo XVII se introdujo el gobernalle de pescante, que era una larga palanca que funcionaba en conjunción con un punto de apoyo situado en el alcázar y que

estaba unida a la caña del timón por una polea. Esto permitía al timonel vigilar las velas y le proporcionaba algún apoyo adicional, pero, una vez más, estaba lejos de ser una solución perfecta para guiar la nave durante un temporal. Finalmente se fijó un yugo a la cabeza del timón y se pasaron cuerdas a través de una serie de bloques hasta un tambor horizontal, situado en el alcázar, que podía ser girado mediante una rueda. Pero la rueda del timón no aparecería hasta el siglo XVIII.[1910]

Además de la brújula (que, según la tradición, se usó por primera vez en Amalfi), los marinos utilizaban la plomada, mediante la cual podían tener una temprana indicación de que se acercaban a tierra firme. Se sabía que en las costas europeas el mar alcanzaba una profundidad de cerca de cien brazas (unos mil setecientos metros) y luego se precipitaba a profundidades muchísimo mayores. Asimismo, los hombres de mar sabían que, por ejemplo, en Portugal la plataforma continental se extiende unos treinta y dos kilómetros, mientras que más al norte, en Gran Bretaña, se prolongaba unos ciento sesenta kilómetros. La plomada pesaba unos seis kilos y medio y estaba amarrada a una cuerda de doscientas brazas, la cual tenía una marca a las veinte brazas y, después, un nudo cada diez más. Cuando se encontraban cerca de una costa conocida, el sondear la profundidad también ayudaba a determinar la posición, ya que los marineros habían aprendido a recordar los patrones del fondo del mar. En ocasiones, la plomada tenía una concavidad y los detritos que recogían servían a los capitanes con experiencia para determinar dónde se encontraban.[1911] Otra ayuda adicional era la que proporcionaba el *Compasso da Navigare*, un completo libro sobre el Mediterráneo y el mar Negro compilado en el siglo XIII. Este tipo de libros no empezó a ser usado en el norte de Europa hasta mucho más tarde, cuando se los conocía con el nombres de *routiers*. Para el siglo XVI estos volúmenes incluían información detallada sobre los sondeos.[1912]

Cuando las naves se aventuraban en el océano abierto, el pilotaje cedía el paso a la navegación propiamente dicha y uno de los primeros problemas con los que se enfrentaron los navegantes era el de cómo medir la velocidad de sus embarcaciones. El método más antiguo consistía en atar un trozo de madera a una cuerda que tenía nudos a intervalos regulares. Cuando se soltaba el «tronco», se

medía con un reloj de arena el tiempo que tardaban los nudos en saltar por la popa de la nave. Éste no era un método muy exacto y muchos marinos, entre ellos Colón, tendían a sobrestimar la velocidad a la que se desplazaban. Aunque el desconocimiento de las corrientes oceánicas no contribuía a hacer los cálculos más fáciles, desde finales del siglo XIII existían tablas que ayudaban a los navegantes a establecer en qué medida su posición se veía afectada por navegar en contra del viento. Un conocimiento rudimentario de la velocidad ayudaba cuando se navegaba de bolina, pero sin conocer las corrientes y las mareas cuanto más largo era un viaje oceánico, mayor era el efecto de las inexactitudes. La única alternativa era navegar orientándose por los cielos. La principal característica del cielo nocturno era la Estrella Polar, cuya altura disminuía a medida que se navegaba hacia el sur. Y era en este punto donde intervenía el cuadrante, que permitía determinar la latitud. En vida de Colón, se calculaba que un grado de latitud equivalía a 16⅔ leguas (aproximadamente unos 80 kilómetros), un error considerable que se remonta a Ptolomeo. Después de los 9º de latitud norte la Estrella Polar empieza a perderse de vista, pero entonces era posible emplear como punto de referencia otras estrellas cuya situación respecto de la Estrella Polar fuera conocida. La desaparición de la Estrella Polar confirmaba (a aquellos que no aceptaban otro tipo de pruebas) que la tierra era redonda.

Un factor que debemos tener en cuenta es que, con la navegación mediante el estudio de los cielos y los cambios de latitud, la diferencia entre el norte geográfico y el norte magnético empezaba a ser más importante y los marinos tenían que determinar su curso de acuerdo con el primero, no con el segundo. Al principio se dio por hecho que la variación era coherente y sistemática (y que un meridiano sin variación atravesaba las Azores). Sin embargo, con el paso del tiempo, la experiencia en los grandes océanos del mundo, el Índico y el Atlántico, mostró que la cuestión era mucho más compleja. Sólo gracias a la experiencia combinada de los marineros del siglo XVI, y a los conocimientos locales registrados en los almanaques, se logró llegar a una imagen más fiel de la realidad. La longitud continuó siendo un problema todavía más difícil de abordar, pues estaba vinculado a los que planteaban la velocidad y el tiempo. El problema era que, debido a

la curvatura de la tierra, las longitudes cambian: mientras en los polos la longitud es cero, en el ecuador ésta es casi igual a los grados de latitud. Por tanto, en teoría, los navegantes podían determinar su longitud siempre que conocieran su latitud, pero, nuevamente, esto sólo podía hacerse si conocían con exactitud su velocidad, lo que requería una medición precisa del tiempo. Como anota J.
H. Parry,
a lo largo del siglo XV y buena parte del XVI, la navegación en océano abierto era una cuestión de conjeturas, «cotejadas y complementadas con observaciones sobre la latitud».[1913]

A mediados del siglo XV, en un breve lapso de veinte años, tuvo lugar un gran revolución en la navegación, a saber, la unión entre las naves mediterráneas de velas triangulares y las naves de velas cuadrangulares de Europa septentrional y el Atlántico.[1914] «Este matrimonio dio origen a la nave de tres palos, el ancestro directo de todas las embarcaciones de velas cuadradas de la [era] del reconocimiento y de la gran era de la navegación posterior».[1915]

El principal navío de guerra del Mediterráneo era la galera de remos, que continuó estando presente en las marinas mediterráneas hasta el siglo XVII.[1916] Su mayor inconveniente era que requería de grandes tripulaciones lo que desaconsejaba su uso para largos viajes lejos de tierra firme. El otro aporte importante de los navegantes mediterráneos, la vela latina, había sido adoptada de los árabes. La vela latina, esto es triangular, era el único tipo de vela empleado por los barcos árabes, en los que se utilizaba atada a un mástil inclinado hacia delante y una larga verga. Hubiera sido o no inventada por los árabes, la latina se difundió a través suyo, tanto en el océano Índico como en el Mediterráneo. Su forma permitía sacar el mayor provecho de cualquier viento y como aparejo era muy versátil y hacía que las embarcaciones fueran más fáciles de maniobrar.[1917]

La otra tradición, la de las naciones europeas del litoral atlántico, se caracterizaba por naves más robustas, rechonchas y boyantes, provistas de una única y enorme vela cuadrada. Conocidos con el nombre de *cogs*, estas embarcaciones eran, al

menos en un principio, torpes y lentas, pero tenían bodegas de gran capacidad y requerían muchos menos hombres para su manejo que las mediterráneas. Se calcula que una nave con vela latina necesitaba de unos cincuenta hombres para realizar el trabajo que hacían veinte en un *cog* del norte de Europa.

Las naves del siglo XV utilizaban ambas clases de aparejos: velas cuadradas adelante y latinas en la popa. Hubo también otros cambios que afectaron las quillas y las superestructuras, pero los aparejos y el número de tripulantes necesarios resultarían ser los factores más importantes para los grandes descubrimientos de los siguientes siglos. Las dos formas más destacadas de este «matrimonio» fueron la carraca y la carabela. Las carracas eran gigantescas según los estándares de la época (alcanzaban las quinientas cincuenta toneladas, e incluso las novecientas). La carabelas eran mucho más pequeñas (entre cincuenta y sesenta toneladas) y más rápidas. Tenían también velas latinas, eran más convenientes para explorar estuarios e islas y, pese a su reducido tamaño, resultaron ser bastante seguras. En su primer viaje, Colón utilizó dos carabelas, una de la cuales, la *Niña*, era de velas latinas. Nunca le dio problemas y volvió a emplearla en su segundo viaje.

Además de contribuir a que se conjugara el trabajo de astrónomos, navegantes y geógrafos, Enrique el Navegante y su hermano, el príncipe Pedro, encomendaron el manejo de sus naves a hombres de su confianza y les dieron instrucciones para que se propusieran metas más ambiciosas, realizaran viajes más largos, elaboraran informes más detallados y dedicaran todos sus esfuerzos para llevar a sus expediciones tan lejos y tan rápido como fueran capaces. Bajo el patrocinio de Enrique, las naves portuguesas superaron el cabo Bojador en 1434 y el cabo Blanco en 1442, y en 1444 llegaron a la desembocadura del río Senegal. Ese mismo año se llegó al cabo Verde y dos años más tarde a la desembocadura del río Gambia. Sierra Leona fue descubierta en 1460. En estas costas, los portugueses se encontraron con musulmanes y paganos desnudos, así como mercados en los que se vendían huevos de avestruz y pieles de babuino. Los exploradores vieron elefantes, hipopótamos y simios. Benin producía esclavos y una pimienta muy fuerte.

La muerte de Enrique el Navegante en 1460 detuvo por un tiempo las exploraciones, si bien este receso se explica también por otra razón: para esa época ya se había llegado a Sierra Leona, y allí la Estrella Polar había descendido tanto que los marineros empezaban a temer cómo navegarían cuando desapareciera por completo. En 1469, sin embargo, la corona portuguesa arrendó Guinea a Fernão Magalhães, quien se comprometió a explorar un centenar de leguas de la costa anualmente durante el lustro que duraba su contrato. En esos cinco años, el portugués llegó hasta el cabo Santa Catalina (en el actual Gabón), situado a 2º de latitud sur. En cierto sentido, estos descubrimientos fueron decepcionantes, ya que demostraron que África se extendía bastante más al sur de lo que muchos esperaban, lo que reducía cada vez más las posibilidades de una ruta fácil hacia la India. No obstante, esto no desalentó al rey Juan II, que patrocinó una nueva serie de expediciones a lo largo de la costa africana. Bartolomeu Dias partió de Lisboa en 1487 y alcanzó los 40º de latitud sur (el cabo de Buena Esperanza) antes de girar al este y luego al norte para desembarcar en la bahía de Mossel, entre lo que actualmente es Ciudad del Cabo y Puerto Elizabeth. Dias y sus hombres habían llegado al cabo sin avistarlo, pero éstos, cansados y preocupados por la falta de provisiones, le convencieron de que debían retornar. De regreso a casa vieron el gran cabo y comprendieron que, sin darse cuenta, habían descubierto la ruta hacia la India. La expedición regresó a Lisboa en diciembre de 1488. Dias llamó al cabo, Cabo de las Tormentas, pero, según la tradición, fue el rey quien le cambió el nombre por cabo de Buena Esperanza.[1918]

Vasco da Gama no partiría a su épico viaje hasta julio de 1497, más de ocho años después del regreso de Dias. J. H. Parry sostiene que durante ese tiempo se debieron de realizar muchos viajes al Atlántico sur y que la expedición de Vasco da Gama aprovechó los conocimientos reunidos por ellos. Aunque, de haber existido, los registros de esos viajes se han perdido, Parry defiende esta hipótesis señalando que la expedición de Da Gama navegó en el Atlántico sin ver tierra durante trece semanas, «hasta entonces el trayecto más largo realizado por marineros europeos en tales condiciones».[1919] Da Gama dio la vuelta al cabo, recogió

provisiones para la nave almacén que llevaba consigo en la bahía de Mossel y luego avanzó en dirección norte. Puso el nombre de Natal a una costa que avistaron el día de Navidad y, finalmente, llegó a Mozambique y a la zona de influencia musulmana. Aunque en Mombasa se vio obligado a disparar para repeler un intento de abordaje, encontró un mejor recibimiento en Malindi, en la costa de lo que hoy es Kenia, a uno 3º de latitud sur. Por fortuna, Da Gama consiguió hacerse con los servicios de Ahmad ibn Majid, el navegante árabe más famoso de la época, autor de una colección de rutas e instrucciones naúticas conocido como *Al Mahet*, quien condujo a los portugueses a través del océano Índico hasta Calicut, adonde llegaron en mayo de 1498. En Oriente, Vasco da Gama sintió una gran desilusión al comprobar que, adonde quiera que fuera, los musulmanes habían llegado antes. Además, descubrió que los artículos con los que había viajado (telas y objetos metálicos muy populares en la costa *occidental* de África) no eran precisamente los más apropiados para comerciar en Oriente, y sólo tras muchas dificultades pudo conseguir un cargamento de pimienta y canela para llevar de regreso. Durante su viaje de vuelta a través del océano Índico, la expedición tuvo que hacer frente a feroces tormentas, pero una vez en el Atlántico el buen tiempo les permitió regresar a Lisboa en septiembre de 1499. Había estado en el mar durante trescientos días y había perdido a más de la mitad de sus hombres. En su honor se construyeron la iglesia y el monasterio de los jerónimos en Belén.[1920]

Colón, el hijo de un tejedor genovés, había navegado en embarcaciones portuguesas hasta Guinea, pero no era tanto un marino profesional como «un geógrafo teórico con una enorme capacidad de persuasión».[1921] El acuerdo que sancionó su viaje de 1492 estipulaba que iba a «descubrir y adquirir islas y tierras en la mar océana». Para esta fecha aún no se había llegado a la India a través del cabo de Buena Esperanza y las islas a las que el contrato aludía eran Cipango y Catai. Semejante expectativa no era en absoluto extraordinaria: se sabía que la tierra era redonda y no se sospechaba que entre Europa y Asia hubiera un nuevo continente. En un primer momento, Colón había propuesto la expedición a la

corona portuguesa en 1484. Pero fue rechazado, y lo mismo le ocurrió con los franceses y los ingleses. Colón volvió a intentarlo con los portugueses en 1488, cuando es posible que su solicitud hubiera tenido éxito de no coincidir con el regreso triunfal de Bartolomeu Dias, que acaparó toda la atención. Después de ello, Colón se dirigió a Castilla, donde por fin consiguió el apoyo que buscaba por parte de la corona e individuos adinerados. Se hizo a la mar en el puerto de Palos en agosto de 1492.[1922]

Los estudiosos modernos consideran que, como navegante, Colón no estaba muy al corriente de los conocimientos de su época, pero sí era cuidadoso y meticuloso. En su primer viaje, Colón navegó recto en dirección oeste desde Canarias (27º de latitud norte; en posteriores viajes, Colón iría más al sur, donde los vientos eran más seguros) y, tras treinta y tres días en los que no vio otra cosa que aves y algas, tuvo la suerte de avistar los cayos exteriores de las Bahamas (San Salvador se encuentra a 24º de latitud norte). No hay duda de que Colón pensaba que estos cayos se encontraban en la periferia de un archipiélago del que formaba parte Japón. (Esto es exactamente lo que aparece en la esfera terrestre diseñada por Martín de Bohemia en 1492). Esta concepción combinaba los errores de Marco Polo (la extensión de Asia, la idea de que Japón se encontraba a unos dos mil quinientos kilómetros de China) y de Ptolomeo (que había calculado que la tierra era un 25 por 100 más pequeña de lo que es en realidad), cuyas ideas habían inducido a Colón a creer que la distancia entre Europa y Japón era de unos cuatro mil ochocientos kilómetros, cuando en realidad es de casi veinte mil.

El siguiente paso, por tanto, era encontrar Japón. Colón siguió adelante, descubrió Cuba y La Española (la isla que actualmente ocupan Haití y República Dominicana). Ésta última producía algo de oro de aluvión, y mediante trueque la expedición consiguió narigueras y brazaletes de los «nativos». Tras perder su buque insignia, que naufragó tras encallar, Colón decidió regresar a Europa, dejando a algunos hombres para que construyeran un campamento base y buscaran minas de oro. De regreso al Viejo Mundo, Colón tuvo que viajar más al norte hasta casi la latitud de las islas Bermudas (32º) para encontrar vientos favorables, y al acercarse al continente, una fuerte tormenta lo obligó a buscar

refugio en el puerto de Lisboa. Los portugueses interrogaron al almirante, pero aunque descreyeron de su relato (ya antes se habían topado con italianos exagerados), no dejaron de reivindicar su derecho a sus descubrimientos, en caso de ser ciertos.[1923]

Los españoles no fueron menos precavidos. Ordenaron a Colón que realizara un segundo viaje tan pronto le fuera posible, y para adelantarse a las reclamaciones de los portugueses buscaron el reconocimiento papal de un monopolio para la colonización y navegación en los nuevos territorios. Dado que entonces el papa era español, no fue difícil obtener su apoyo. En su segundo viaje, que empezó en septiembre de 1493, Colón descubrió Dominica, las islas Vírgenes, Puerto Rico y Jamaica. El tercero, que tuvo lugar en 1498, no contó con la participación de voluntarios, que fueron sustituidos por delincuentes liberados de prisión. En esta ocasión, Colón fue más al sur y descubrió Trinidad y la desembocadura del río Orinoco. El río era más grande de lo que hasta entonces habían visto los europeos y la cantidad de agua fresca que transportaba era un indicio de que pertenecía a un continente gigantesco. Y Colón llegó a jugar con la idea de que éste se encontraba demasiado al sur para formar parte de Asia. Después, al regresar al norte, Colón descubrió que los hombres que había dejado en La Española se habían rebelado. Lamentablemente no era tan buen gobernador como explorador y regresó a España encadenado. Se le autorizó un nuevo viaje en 1502, cuando llegó a Honduras y Costa Rica. Murió en 1506.[1924]

Para entonces algunos empezaron a comprender que muchas de las islas descubiertas no formaban parte de un archipiélago frente a las costas de Catai, que aún quedaba muy lejos. El descubrimiento del Orinoco fue el primer indicio de que debía de haber todo un continente entre Europa y Asia. Ya en 1494 Pedro Mártir de Anglería escribió: «al referirnos a este nuevo país debemos hablar de un nuevo mundo, tan distante se encuentra y tan carente de civilización y religión».[1925]

En los siguientes años, los ingleses y los portugueses descubrieron Norteamérica (no seda, no especias) y, poco a poco, fue conociéndose la enorme extensión de Suramérica. El interés por Oriente empezó a menguar cuando se encontraron perlas en la costa venezolana, un valioso tinte rojo en la selva brasileña y bacalao en

Terranova. Finalmente, en 1519, Fernão de Magalhães (o Fernando de Magallanes) partió de Sevilla con una flota de cinco naves cargadas de artículos que, de acuerdo con la experiencia de los portugueses, resultaban útiles para comerciar con Oriente. Al igual que Colón le tocó en suerte ser un extranjero al mando de españoles despistados.[1926] Tras superar un motín en la Patagonia (lo que obligó a Magallanes a colgar a los cabecillas) y perder dos naves en el estrecho que lleva su nombre, Magallanes llegó al Pacífico. La travesía de este vasto océano pareció en determinado momento una empresa de nunca acabar, y los marineros tuvieron que subsistir comiendo ratas y cuero. Los miembros de la expedición desembarcaron en Cebú, en las Filipinas, donde se vieron envueltos en una guerra local. Cuarenta hombres, incluido el mismo Magallanes, murieron en la contienda.

Aunque Magallanes comparte con Colón y Vasco da Gama el ser uno de los más grandes exploradores de la historia, no debemos olvidar que al morir sólo había recorrido medio mundo. Su viaje de circunnavegación fue completado por Sebastián Elcano, quien eludió a los buques de guerra portugueses que había en la zona, cruzó el océano Índico, dobló el cabo de Buena Esperanza y regresó a España con una sola nave, la *Victoria*, y quince hombres. Éste quizá haya sido el viaje más fascinante de todos los tiempos. Y sin duda cambió la forma en que los hombres pensaban su mundo.

Capítulo 21

LA MENTE «INDIA»: LAS IDEAS EN EL NUEVO MUNDO

En cierto sentido, los acontecimientos de 1492 fueron en la misma medida un final y un comienzo. Si se acepta que, como sugieren las pruebas, en algún momento entre 18 000 y 12 000 años atrás, el hombre primitivo cruzó de Siberia a América a través del estrecho de Bering, entonces el tiempo transcurrido desde ese momento hasta finales del siglo XV representa un experimento natural único en el que dos poblaciones grandísimas tuvieron ocasión de desarrollarse de forma independiente sobre dos grandes masas de tierra, lo que hoy llamamos Viejo y Nuevo Mundo, cada una completamente ajenas a la existencia de la otra. Aunque lejos de ser un experimento de diseño perfecto, semejante situación nos dice mucho sobre aquello que es intrínseco a la naturaleza humana y aquello que en el desarrollo social depende del medioambiente. Lo que también nos dice mucho sobre las ideas: ¿qué ideas compartieron el Viejo y el Nuevo Mundo? ¿Qué ideas fueron específicas de cada uno? ¿Por qué lo fueron?

Y otra pregunta igualmente importante: ¿por qué fueron los europeos los que descubrieron América y no al revés? ¿Por qué, por decir algo, no fueron los incas los que cruzaron el Atlántico de oeste a este para someter a los marroquíes o los portugueses? Jared Diamond, profesor de psicología en la facultad de Medicina de la Universidad de California, se ha ocupado recientemente de esta cuestión en *Armas, gérmenes y acero*, por el que ganó el premio Rhône-Poulenc al mejor libro científico de 1998. En esta obra, Diamond propone que la respuesta está en la configuración del

planeta, en particular, en la forma en que los continentes están situados sobre la superficie del globo. En términos muy simples, mientras América y África se extienden de norte a sur, Eurasia se extiende de este a oeste. Esto es de gran importancia porque las plantas y los animales domesticados se difunden con mayor facilidad de este a oeste, o de oeste a este, que de norte a sur o viceversa, ya que latitudes similares implican unas condiciones geográficas y climáticas similares (temperaturas, lluvias, horas de luz). Por su parte, la difusión de norte a sur, o de sur a norte, es mucho más difícil de conseguir y este simple hecho geográfico, sostiene Diamond, inhibió la propagación de especies animales y vegetales domesticadas en África y América. La distribución de las ovejas, las cabras y el ganado vacuno fue mucho más rápida y completa en Eurasia que en África o América. De esta forma, la rápida difusión de la agricultura permitió la aparición de poblaciones muy densas en Eurasia, lo que tuvo dos efectos adicionales. En primer lugar, la competencia entre diferentes sociedades fomentó la evolución de nuevas prácticas culturales, en especial el desarrollo del armamento, tan importante para la conquista de América. En segundo lugar, la aparición y desarrollo de enfermedades epidémicas (buena parte de las cuales habían evolucionado a partir de patógenos propios de animales domesticados). Estas enfermedades sólo podían sobrevivir en poblaciones humanas relativamente grandes, y cuando fueron introducidas a pueblos que no habían desarrollado inmunidad contra ellas, como los incas o los aztecas, las consecuencias fueron devastadoras. Fue así como, según Diamond, se estableció el patrón global que conocemos. Y ello explica en particular por qué África no consiguió desarrollarse pese a contar, en términos evolutivos, con una ventaja de «seis millones de años» en relación con el resto del mundo: durante buena parte de su historia, África estuvo aislada por el desierto al norte y por grandes océanos, contaba con pocas especies animales y vegetales domesticables, y al extenderse en sentido norte-sur la difusión de las que sí lo eran se dificultaba. [1927]

Lo mismo puede decirse de América. Aparte del estrecho de Bering, el continente estaba rodeado por vastos océanos y tenía pocos animales y plantas que pudieran domesticarse. El área de clima mediterráneo de América es relativamente pequeña, lo que

reduce la variedad de plantas anuales, y su orientación norte-sur hizo que las prácticas agrícolas se difundieran con lentitud. Así, por ejemplo, en comparación con Eurasia, que tenía treinta y tres especies de hierbas productoras de semillas grandes, en América sólo había once. Con los animales ocurre algo similar, de las catorce especies de grandes mamíferos que han llegado a domesticarse trece son originarias de Eurasia (de un total de setenta y dos candidatos disponibles) y sólo una de América (de un total de veinticuatro candidatos disponibles). La principal consecuencia de esto es que el avance del Nuevo Mundo se vio frenado. Mientras la escritura se inventó en Mesopotamia antes del año 3000 a. C., en Mesoamérica ello no ocurriría hasta el 600 a. C. La cerámica aparece en la media luna fértil y China hacia el 8000 a. C., pero en América no lo hace hasta el 1250 a. C. Los clanes con un jefe al frente surgen en la media luna fértil hacia el 5000 a. C. y en Mesoamérica hacia el 1000 a. C.[1928]

Aunque la propuesta de Diamond ha sido objeto de críticas debido a su carácter especulativo, lo que resulta indudable es que es muy sugerente y que, de ser cierta, contribuiría a cerrar unos de los grandes debates de la historia, el de por qué razón hacia el año 1500 d. C. distintos pueblos habían alcanzado distintos grados de desarrollo.

Desde el punto de vista de la historia de las ideas, el descubrimiento de América fue un acontecimiento trascendental porque los nuevos territorios supusieron un desafío para las ideas que los europeos albergaban sobre la geografía, la historia, la teología y la naturaleza humana.[1929] Además, en la medida en que América se convirtió en una fuente de artículos para los que existía una demanda en Europa, el descubrimiento del Nuevo Mundo tuvo un importante significado económico y, por tanto, político. A principios de la década de 1560, el abogado parisino Étienne Pasquier escribía: «Es asombroso que nuestros autores clásicos desconocieran por completo esta América a la que llamamos Nuevo Mundo».[1930] «Esta América» no sólo estaba fuera de la experiencia de los europeos, sino que estaba mucho más allá de sus *expectativas*. Aunque resultaran lejanas y desconocidas para muchos, África y

Asia no dejaban de ser continentes sobre los que Europa siempre había sabido. América, en cambio, era algo absolutamente inesperado y ello nos ayuda a entender por qué los europeos tardaron tanto en adaptarse a las nuevas noticias.

Adaptación es la palabra clave. En un principio, como nos recuerda John Elliott, la noticia de que Colón había avistado tierra provocó enorme excitación en el viejo continente. «¡Levantad el espíritu…, escuchad el nuevo descubrimiento!», escribió el humanista italiano Pedro Mártir de Anglería en una carta al arzobispo de Granada el 13 de septiembre de 1493. Cristóbal Colón, informaba, «ha regresado sano y salvo. Dice que ha encontrado cosas admirables: ostenta el oro como prueba de las minas de aquellas regiones».[1931] De Anglería continúa explicando que Colón ha encontrado «salvajes pacíficos», hombres «que iban desnudos y vivían de lo que les proporcionaba la naturaleza. Tenían reyes; peleaban entre sí con palos y con arcos y flechas; y aunque estaban desnudos, rivalizaban por el poder y se casaban. Adoraban a los cuerpos celestes, pero la exacta naturaleza de sus creencias religiosas era todavía desconocida».[1932]

Una indicación del impacto inicial producido por los descubrimientos de Colón nos la proporciona el hecho de que su primera carta se imprimió nueve veces en 1493 (para finales de siglo el texto alcanzaba ya las veinte ediciones).[1933] El francés Louis Le Roy escribió: «No creáis que existe algo más honorable… que la invención de la imprenta y el descubrimiento del nuevo mundo; dos acontecimiento que siempre he pensado es posible comparar no sólo con la antigüedad sino con la inmortalidad».[1934] En 1552, en su *Historia general de las Indias*, Francisco López de Gómara (no siempre un cronista fiable) nos ofrece el veredicto más famoso sobre 1492: «La mayor cosa después de la creación del mundo, sacando la encarnación y muerte del que lo creó, es el descubrimiento de Indias».[1935]

Sin embargo, John Elliott nos advierte de que la historia tiene también otro lado y de que muchos de los escritores del siglo XVI fueron incapaces de apreciar la importancia histórica de lo que Colón había conseguido. Por ejemplo, Colón murió en Valladolid, pero el hecho ni siquiera se menciona en la crónica de la ciudad.[1936] Colón sólo consiguió el estatus de héroe de forma muy lenta.

Un centenar de años después de su muerte se escribieron en Italia algunos poemas sobre él, pero sólo hasta 1614 aparece como héroe en un drama español, *El Nuevo Mundo descubierto por Cristóbal Colón* de Lope de Vega.[1937]

En un primer momento, el interés por el Nuevo Mundo se centraba en el oro que podía encontrarse en él y la enorme cantidad de almas que aguardaban a ser convertidas a la fe cristiana. En términos generales, los lectores de libros estaban más interesados en los turcos y en Asia que en América.[1938] Incluso en una fecha tan tardía como las últimas dos o tres décadas del siglo XVI, todavía se seguía pensando que el mundo tenía la misma configuración con que se lo describía en las cosmografías clásicas de Estrabón y Ptolomeo. (Colón parece haber empleado una versión publicada por Piccolomini en la década de 1480).[1939] En cierto sentido el Renacimiento tiene en parte la culpa: gracias a los humanistas, lo antiguo se consideraba más valioso que lo nuevo.[1940]

Los primeros hombres que viajaron al Nuevo Mundo eran soldados, clérigos, mercaderes y funcionarios con conocimientos jurídicos y sobre ellos recayó inicialmente la tarea de comentar lo que veían. Un efecto de esto fue que se atendió más a la apariencia física de los nativos que al paisaje del nuevo continente.[1941] El mismo Colón se sintió algo decepcionado cuando contempló por primera vez a los habitantes de las Indias y comprobó que no eran en ningún sentido «monstruosos o físicamente anormales».[1942] Colón también señaló lo «pobres» que eran.[1943] Por otro lado, los nativos no eran ni moros ni negros, las dos razas con las que más familiarizada estaba la cristiandad medieval. ¿Cómo encajaban estos hombres en el relato bíblico?[1944] ¿Era posible acaso que el Nuevo Mundo fuera el Edén o el Paraíso? Todos los testimonios subrayan la inocencia, simplicidad, fertilidad y abundancia de los nativos, que iban desnudos sin sentir vergüenza alguna.[1945] Esta idea sedujo especialmente a ciertas figuras religiosas y a los humanistas. Aquellos miembros de las órdenes religiosas que se sentían desesperados o insatisfechos por el estado de la Iglesia europea vieron en el Nuevo Mundo una oportunidad de fundar de nuevo la primitiva iglesia de los apóstoles en un continente aún no corrompido por los vicios de la civilización europea.

En 1607, el dominico español Gregorio García publicó una exposición muy completa de las distintas teorías que se habían propuesto para explicar el origen de los «indios» de América. Los europeos del siglo XVI creían en «un mundo planeado» al que había que incorporar América. Sin embargo, esto todavía dejaba muchas cosas por explicar. García defendía la idea de que el conocimiento que el hombre tenía «sobre un hecho dado» provenía de una de cuatro fuentes. Dos de éstas —la fe divina, tal y como se revelaba a través de las Escrituras, y la ciencia, que explicaba los fenómenos de acuerdo con sus causas— eran infalibles. El origen de los indios americanos planteaba un problema porque se trataba de algo que no aparecía en las Escrituras, «y el problema era demasiado reciente como para que existiese un caudal convincente de opiniones autorizadas».[1946]

Si decidir cómo encajaba el Nuevo Mundo en el esquema de la historia esbozado en las Escrituras era una cuestión difícil de abordar, tanto exploradores como misioneros descubrieron que para evangelizar a los nativos era necesario tener algún conocimiento de sus costumbres y tradiciones y, por tanto, empezaron a indagar, con frecuencia con gran detalle, la historia de estos indígenas así como sus leyes hereditarias y de tenencia de la tierra, con lo que en cierto sentido dieron comienzo a la antropología aplicada.[1947] Los primeros misioneros, fortalecidos por una creencia ingenua en la bondad natural del hombre, daban por hecho que los nativos eran «simples, dóciles, vulnerables y virtuosos» o, en palabras de Bartolomé de Las Casas, *tablas rasas* «en donde la verdadera fe podía grabarse fácilmente».[1948] A los misioneros les aguardaban grandes desilusiones. En su *Historia de las Indias de Nueva España* (1581) el fraile dominico Diego Durán sostuvo que la mentalidad de los indígenas no podía cambiarse ni corregirse «si no tenemos noticia de todos los modos de religión en que vivían… Y así erraron mucho los que, con buen celo, pero no con mucha prudencia, quemaron y destruyeron al principio todas las pinturas de antiguallas que tenían; pues nos dejaron tan sin luz, que delante de nuestros ojos idolatran y no los entendemos». Este punto de vista se convirtió en la justificación de las detalladas investigaciones sobre la historia, religión y sociedad prehispánicas que distintos clérigos emprendieron a finales del siglo XVI.[1949] La corona española,

especialmente interesada en que se recabara información, introdujo el cuestionario y bombardeó a sus funcionarios con esta nueva herramienta de gobierno.[1950] Los más famosos fueron los que se redactaron a instancias del presidente del Consejo de Indias, Juan de Ovando, en la década de 1570. En esta época en la que en todos los campos del conocimiento empezaba a sentirse una creciente necesidad de clasificar, el conocimiento sobre América no fue la excepción.[1951] En 1565, Nicolás Monardes, un médico sevillano, publicó la primera parte de su famoso estudio sobre las plantas medicinales de América, *Historia medicinal de las cosas que se traen de nuestras Indias Occidentales*, obra que se tradujo al inglés en 1577.[1952] En 1571, Felipe II envió a América una expedición dirigida por el naturalista y médico español Francisco Hernández para recolectar especímenes botánicos de forma sistemática (pero también para valorar la disposición de los indígenas a ser convertidos).[1953] En el mismo año, la corona española creó un nuevo cargo, el de «cosmógrafo y cronista oficial de las Indias», si bien las razones para esta iniciativa eran a la vez científicas y políticas: en términos políticos, se esperaba que un recuento detallado de los logros realizados por los españoles en el Nuevo Mundo sirviera para contrarrestar las críticas de las potencias extranjeras; pero al mismo tiempo, se consideraba que la ciencia era necesaria para reducir la ignorancia de los consejeros de Indias acerca de los territorios que estaban bajo su responsabilidad.[1954]

Sin embargo, hasta 1590, prácticamente un siglo después del primer viaje de Colón, el Nuevo Mundo no se integró con solidez en el marco del pensamiento europeo con la publicación de la grandiosa *Historia natural y moral de las Indias* de José de Acosta.[1955] Esta síntesis representa la coronación de un siglo de transformaciones intelectuales en el que tres aspectos del Nuevo Mundo se incorporaron a la mentalidad europea. En primer lugar, tenemos el continente americano en sí, una inesperada adición al mundo natural.[1956] En segundo lugar, el indígena americano, al que había que integrar en la concepción cristiana-europea de la humanidad. Y por último, América como entidad temporal, cuya misma existencia transformaba la forma en que Europa concebía el proceso histórico.[1957] Fundamentalmente todo ello constituía un desafío al conocimiento clásico.[1958] Según la Biblia (y la

experiencia de siglos), había tres continentes en el mundo, Europa, Asia y África, y cambiar esta idea supuso una ruptura tan crucial con la tradición como la de que no existía una zona tórrida en el hemisferio sur. Además, el estrecho de Bering no se descubrió hasta 1728, y hasta entonces no era claro si América formaba parte de Asia o no. En 1535, cuando Jacques Cartier encontró rápidos en el río San Lorenzo sobre el lugar en el que luego se alzaría Montreal, los llamó *Sault la Chine*, los Rápidos Chinos. Un siglo después, en 1634, se envió a Jean Nicolet, un aventurero francés, a investigar los rumores sobre la existencia de un gran mar interior que conducía a Asia. Cuando llegó al lago Michigan y vio delante suyo los acantilados de la bahía Verde pensó que había llegado a China (se engalanó con un vestido de seda del país al llegar allí).[1959] Si lo que se quería era interpretar los descubrimientos del Nuevo Mundo, el saber clásico era inútil. ¿Cómo hubiera podido no serlo si los grandes autores de la antigüedad ignoraban por completo la existencia de este continente? Una y otra vez la exploración del Nuevo Mundo demostró la superioridad de la observación personal sobre la autoridad tradicional. Éste también fue un cambio mental de gran trascendencia.[1960]

Una idea implícita muy poderosa en la época del descubrimiento de América era la que proponía una doble clasificación de la humanidad, según se juzgara a la gente por su filiación religiosa (judeocristianos o paganos) o por su grado de civilización o barbarie.[1961] En el siglo XVI esto tenía que modificarse. Y en lo que respecta a la civilización de los indios, las opiniones dependían en gran medida de si quienes las expresaban habían visto en verdad a uno. Cualquiera que hubiera tenido un contacto prolongado con los indígenas americanos tenía menos probabilidades de suscribir la idea del primitivo inocente.[1962] Diego Álvarez Chanca, un médico que acompañó a Colón en su segundo viaje, observó a los indios de La Española comer raíces, serpientes y arañas y concluyó que «es mayor su bestialidad que la de ninguna bestia del mundo». El problema de si los indios eran bestias o inocentes se convirtió en una de las principales cuestiones de la literatura del descubrimiento y principios de la colonización. Si el indio no era un ser humano, entonces carecía de capacidad para la fe. El papa Pablo III tenía esto presente cuando en 1537 declaró en su bula *Sublimis Deus* que «los

indios eran hombres verdaderos». Mientras la definición clásica del hombre apelaba a su condición de ser racional, los cristianos lo definían por su capacidad para recibir la gracia divina. Tras *Sublimis Deus*, la mayoría de los cristianos aceptaron que los indígenas americanos podían considerarse humanos desde ambos puntos de vista.[1963]

Ahora bien, había ciertas dudas sobre el grado de racionalidad de los indios. Fernández de Oviedo (que tenía un vivo interés por las épicas caballerescas de la Edad Media) estaba convencido de que los indios eran una forma inferior de ser humano, «naturalmente holgazanes e inclinados al vicio».[1964] Y descubrió pruebas de lo que, pensaba, era su evidente inferioridad en el tamaño y grosor de sus cráneo, lo que, según él, implicaba una deformación en una parte del cuerpo vinculada con las facultades racionales del ser humano.[1965] En la década de 1560 fray Tomás de Mercado clasificó a negros e indígenas entre los «bárbaros» porque «no se mueven jamás por razón, sino por pasión». Este punto de vista no estaba muy lejos de la teoría, tristemente célebre, de la «esclavitud natural», también ésta una de las cuestiones centrales de la época. En el siglo XVI a los paganos se los dividía en dos clases, aquellos que habrían podido vencer su ignorancia (los judíos y los musulmanes, a quienes se había comunicado la palabra verdadera, pero la habían rechazado) y aquellos que no habrían podido hacerlo, esto es, aquellos que como los indios nunca habían tenido ocasión de escuchar la palabra de Dios y, por tanto, no podían ser culpados por ello. Sin embargo, esta distinción pronto se corrompió cuando personas como el teólogo escocés John Mair empezaron a sostener que algunas gentes eran por naturaleza esclavos y otras eran por naturaleza libres.[1966] En 1512, Fernando el Católico convocó una junta para discutir la legitimidad de utilizar a los nativos como fuerza de trabajo. Los documentos de la época que se conservan demuestran que eran muchos los que por entonces afirmaban que, al ser bárbaros, los indios eran esclavos naturales. Pero que ésta era, según las palabras de Anthony Pagden, una «esclavitud con reservas». Los españoles tenían una institución, la *encomienda*, en la que a cambio del trabajo que se obligaba a realizar a los indios, se los instruía para que aprendieran a vivir «como hombres» según el ejemplo español.[1967] Esto se refinó

todavía más hacia 1530 con la intervención de la que se conocería como «escuela de Salamanca», un grupo de teólogos entre los que se encontraban Francisco de Vitoria y Luis de Molina. Ellos plantearon la idea de que los indios no eran esclavos naturales sino «hijos de la naturaleza», una forma menos desarrollada de humanidad. En su tratado *De indis*, Vitoria argumentó que los indígenas americanos eran una tercera especie animal entre el hombre y el mono, «creada por Dios para ayudar mejor al hombre».[1968]

Sin embargo, no todos los pensadores de esta época compartían estas opiniones, y aquellos que sentían más simpatía por los indígenas buscaron pruebas de su talento. El testimonio más fiel de este choque de civilizaciones es, según Ronald Wright, el que escribieron algunos aztecas por encargo de fray Bernardino de Sahagún en la década de 1550 y al que actualmente se conoce como Libro XII del Códice Florentino. Los autores se mantuvieron anónimos, acaso para protegerse de la Inquisición. Sin embargo, de acuerdo con John Elliott, la búsqueda misma de estas pruebas del talento y la virtud de los indígenas contribuyó a dar forma a la idea de hombre civilizado del siglo XVI. Bartolomé de Las Casas, por ejemplo, señaló que Dios obra a través de la naturaleza, y que este simple hecho implicaba que los indios eran criaturas de Dios y que, por tanto, podían recibir la fe. Las Casas llamó la atención sobre la arquitectura mexicana —«antiquísimos edificios de bóvedas y cuasipirámides»— a la que consideraba «no chico indicio de su prudencia y buena policía». Argumento que Ginés de Sepúlveda rechazaba al señalar que las abejas y las arañas son capaces asimismo de crear estructuras que el hombre no puede emular.[1969] No obstante, también había otros aspectos de la vida política y social de los indígenas americanos que impresionaban a los europeos. «Es evidente», escribe Vitoria en la década de 1530, «que tienen cierto orden en sus cosas: que tienen ciudades debidamente regidas, matrimonios bien definidos, magistrados, señores, leyes, profesores, industrias, comercio; todo lo cual requiere uso de la razón. Además, tienen también una forma de religión».[1970]

Esto era más importante de lo que podría parecer. La racionalidad y, en especial, la capacidad para vivir en sociedad se consideraban criterios de civilización. Pero si esto podía ocurrir fuera de la cristiandad, ¿qué pasaba con la antigua distinción entre

cristianos y bárbaros? «Inevitablemente esta distinción comenzó a borrarse, y su significación como una fuerza divisoria comenzó también a declinar».[1971] Las Casas adoptó un punto de vista sorprendentemente moderno según el cual todos los hombres ocupaban un lugar en una escala histórica que era igual para todos y cada uno, y que aquellos quienes ocupaban los niveles inferiores simplemente eran «más jóvenes» que los que estaban arriba. En otras palabras, estaba tanteando la posibilidad de una visión del hombre y la sociedad en términos de evolución cultural.

Incluso a pesar de que el descubrimiento de América no produjo ideas asombrosamente nuevas, sí obligó a los europeos a volver sobre sí mismos y confrontar ciertas nociones problemáticas de sus propias tradiciones culturales. Por ejemplo, la veneración de la antigüedad clásica los hacía conscientes de que antes habían existido otras civilizaciones con valores y actitudes diferentes de los suyos y, no obstante, en muchos sentidos superiores. De hecho, la existencia y triunfo de la antigüedad pagana sirvió de fundamento a dos valiosísimos tratados del siglo XVI que intentaron incorporar a América dentro de una visión unificada de la historia.

El primero de estos es la monumental *Apologética historia* de Bartolomé de Las Casas, escrita en la década de 1550, pero nunca publicada en vida de su autor, por lo que no fue redescubierta hasta el siglo XX. Se trata de una obra escrita con furia en respuesta al feroz panfleto contra los indios de Sepúlveda, *Democrates Secundus*, en la que comparaba a los indios con los monos.[1972] De hecho, los dos hombres protagonizaron un famoso debate en Valladolid, en agosto o septiembre de 1550, en el que Las Casas sostuvo que el indio era un individuo completamente racional, dotado de todos los atributos necesarios para gobernarse a sí mismo y, por tanto, capaz de recibir el evangelio.[1973] Utilizando a Aristóteles como guía, Las Casas examinó al indio desde un punto de vista físico y cultural, lo que acaso convierte su ensayo en la primera obra de antropología cultural comparativa. En ella, las organizaciones políticas, sociales y religiosas de los griegos, los romanos, los egipcios y los antiguos galos y bretones se examinaban junto a las de los incas y los aztecas.[1974] Las Casas pensaba que los pueblos del Nuevo Mundo

no desmerecían en esta comparación; prestó la debida atención a la calidad del arte azteca, maya e inca y señaló la capacidad de los indígenas para asimilar las ideas y las costumbres europeas que les parecían útiles.

La obra *De procuranda indorum salute* de José de Acosta fue escrita algunos años después del tratado de Las Casas, en 1576. Su contribución más original, que se adelantó a las propuestas de la antropología, fue, primero, dividir a los bárbaros en tres categorías de bárbaros y, después, distinguir tres tipos de nativos. En la cima, sostuvo, estaban aquellos que como los chinos y los japoneses tenían repúblicas estables, contaban con leyes y tribunales y ciudades y libros. A continuación, venían aquellos que como los aztecas y los incas desconocían el arte de la escritura y carecían de «conocimientos filosóficos y civiles», pero poseían formas de gobierno. El escalafón más bajo lo ocupaban aquellos que vivían «sin ley, sin rey, sin pacto, sin magistrados ni república, que mudan la habitación, o si la tienen fija, más se asemeja a cuevas de fieras o cercas de animales».[1975] Acosta basó su obra en una sólida investigación, como diríamos hoy, y ello le permitió distinguir entre los mexicas y los incas, que formaban imperios, vivían en poblados y no tenían que «vagar como las bestias», y los chunchos, chiriguanos, yscayingos y todos los pueblos del Brasil que eran nómadas y carecían de toda forma conocida de organización civil.[1976] Acosta pensaba además que los indígenas vivían temerosos de sus dioses, una diferencia importante, decía, entre el cristianismo y el paganismo. El hecho de que los indios tuvieran algunas leyes y costumbres que eran deficientes o entraban en conflicto con las prácticas cristianas evidenciaba, decía Acosta, que Satán había descubierto el Nuevo Mundo antes que Colón.[1977]

De nuevo, estos argumentos son más importantes de lo que parecen a primera vista. Aquí se estaba reemplazando las antiguas teorías según las cuales la geografía y el clima eran los principales responsables de la diversidad cultural. Las migraciones empezaban a ser una cuestión a tener en cuenta. «Si los habitantes de América eran descendientes de Noé, como insistía el pensamiento ortodoxo que debían ser, estaba claro que debían de haber olvidado las virtudes sociales en el curso de su camino errante. Acosta, quien sostenía que llegaron al Nuevo Mundo a través de Asia, creía que se

habían vuelto cazadores durante su emigración. Después, poco a poco, algunos de ellos se reunieron en algunas regiones de América, recobraron el hábito de la vida social y comenzaron a constituir estados».[1978] La importancia (y la modernidad) de este argumento reside en que proponía que había una secuencia de desarrollo de la barbarie a la civilización. Lo que implicaba que los ancestros de los europeos modernos habían sido en algún momento de su historia como los hombres que habitaban América en los siglos XV y XVI. Según Las Casas, los nativos de Florida, todavía se encontraban «en aquel estado rudo en que estuvieron todas las otras naciones que tuvieron quien las pudiese enseñar… Debemos considerar lo que nosotros éramos, y todas las otras naciones del mundo, antes que nos visitase Jesucristo».[1979] De igual modo, la existencia de hombres primitivos en el Nuevo Mundo parecía confirmar la idea judeocristiana de la historia como algo lineal y no como algo cíclico.[1980]

Un último elemento a tener en cuenta en el descubrimiento de América es la noción de que los modernos habían logrado hacer algo que los antiguos no habían conseguido. Esto socavó la idea de una edad dorada distante, al mismo tiempo que los descubrimientos demostraron de forma incontrovertible el valor de la experiencia sobre la tradición. «Comparada con la nuestra», escribió Jean Bodin, el filósofo francés del siglo XVI, «la edad que ellos llamaban dorada, parecerá más bien de hierro…».[1981]

Hasta aquí la perspectiva europea y los efectos inmediatos del descubrimiento de América (más adelante, en el capítulo 28, examinaremos algunos de sus efectos a largo plazo). Ahora bien, si nos situamos específicamente en el ámbito de las ideas, ¿qué fue exactamente lo que descubrieron los europeos? Se necesitaron muchos años, de hecho, se necesitaron siglos, para responder esa pregunta, pero en 1986 el D'Arcy McNickle Center for the History of the American Indian, una institución creada en 1972 con el objetivo de mejorar la calidad de la investigación y la enseñanza de la historia india, encargó un estudio precisamente sobre este tema, *América en 1492*, para la

conmemoración en 1992 del quinto centenario del descubrimiento del Nuevo Mundo. Buena parte de lo que sigue a continuación se basa en los hallazgos de ese proyecto.[1982]

En 1492, vivían en América cerca de setenta y cinco millones de indígenas. Las cifras para lo que actualmente son los Estados Unidos continentales varían. El D'Arcy McNickle calcula que había unos seis millones de indios; no obstante, en el *Handbook of North American Indians*, Douglas Ubelaker, de la Smithsonian Institution, sostiene que la mejor aproximación indica alrededor de 1 890 000 habitantes, una densidad media de once personas por cada cien kilómetros cuadrados.[1983] En cualquier caso, sea cual sea la cifra correcta, la cuestión es que los indios estaban difundidos por el continente de una forma muy distinta a la que tendrían siglos después. Los indios de las planicies americanas, por ejemplo, no tenían aún caballos, que serían introducidos por los europeos. «Lejos de parecerse al estereotipo del guerrero ataviado con plumas, los indios americanos eran básicamente granjeros que tenían sembrados a lo largo de los ríos de las planicies y cazaban a pie».[1984]

Muchas de las costumbres de los indios eran muy diferentes de lo que los europeos habían esperado encontrar. Las gentes de las regiones árticas, los esquimales o inuit, compartían siempre la carne con los demás miembros de la tribu porque creían que los animales serían más cooperativos con aquellos cazadores que fueran generosos.[1985] Las tribus de la costa del Pacífico se caracterizaban por sus enormes postes totémicos. Utilizaban más de un centenar de hierbas y plantas y conocían sus propiedades medicinales y nutricionales.[1986] Tenían refugios o casas especiales para realizar las ceremonias de purificación o curar enfermedades.[1987] Muchas tribus celebraban espantosas ceremonias de iniciación, ritos de paso a través de los cuales los adolescentes se convertían en adultos. El uso del tabaco con propósitos rituales estaba muy difundido, una costumbre que tendría consecuencias devastadoras para la humanidad. Existía la práctica de crear *kivas*, grandes salones subterráneos que se utilizaban en los rituales o servían como recintos sociales para los hombres. En ocasiones, las paredes de las

kivas estaban adornadas con pinturas rituales, aunque se acostumbraba a cubrirlas una vez la ceremonia había terminado. En América, el arte tenía un significado muy diferente al que tenía en la Europa renacentista.

Con todo, también había muchas semejanzas significativas entre el Nuevo y el Viejo Mundo. Los indios, por ejemplo, habían desarrollado el concepto de «alma», si bien los miembros de algunas tribus tenían múltiples almas. De igual forma, celebraban matrimonios y practicaban la agricultura (cultivos en franjas a cargo de familias, tala y quema, cultivos de aluvión y cultivos en terrazas en las regiones montañosas). Al igual que en otras partes del mundo, las mujeres se encargaban de cuidar las plantas locales y los hombres de la caza. La muerte estaba rodeada de rituales complejos y muchas tribus habían descubierto cómo momificar los cuerpos. En ciertos lugares, las viudas debían morir junto con sus maridos, lo que recuerda la costumbre de la *suttee* en la India. La cocina era avanzada («barbacoa» es una palabra de origen taíno) y, al igual que en el Viejo Mundo, el ayuno estaba vinculado a la observancia religiosa. Existía un tipo de cerveza, elaborada con mandioca. La obsidiana se valoraba tanto como en el Viejo Mundo. Existían sistemas para contar, impuestos y algunas tribus incluso tenían una clase compuesta por lo que «sólo puede describirse como servidores públicos».[1988]

La diferencia más obvia, en términos de vida cotidiana, era la costumbre, muy difundida en América, de vivir en «casas largas». Entre los iroqueses estas viviendas podían llegar a tener hasta noventa metros de largo y albergaban a varias familias al mismo tiempo, todas pertenecientes al mismo clan. Los indígenas se casaban en estas casas comunales, que simplemente se alargaban aún más en caso de que todos los compartimentos estuvieran ocupados. «Por lo general, un pasillo central dividía el edificio a lo largo, de manera que los distintos alojamientos familiares se separaban en pares, uno al frente del otro, como las literas de un vagón dormitorio, y compartían un hogar para cocinar en el centro del pasillo».[1989] En el caso de los tupinamba de Brasil, que utilizaban casas aún más grandes, «hasta treinta familias nucleares, o entre cien y doscientas personas, vinculadas por lazos de sangre o matrimoniales, ocupaban la vivienda. Sólo dos postes separaban a

las distintas familias, cada una de las cuales tenía su propio fuego siempre encendido. Las hamacas familiares [“hamaca” es otra palabra originaria del Nuevo Mundo] se colgaban de tal forma que sirvieran también como una división simbólica del espacio».[1990]

Los tupinambas, en Brasil, eran caníbales. Ellos, al igual que los caribes y los cubeos, creían en la consubstanciación, y comían carne humana como parte de un ritual que consideraban importante para la supervivencia de la raza y que garantizaba la buena disposición de los espíritus ancestrales.[1991] No menos bárbaros resultaban, a ojos de los exploradores, los mundurucú, una tribu de cazadores de cabezas de la selva amazónica. Su agresividad los hacía especialmente temibles, más aún cuando acostumbraban imponer su voluntad cortando las cabezas de sus enemigos. Ahora bien, los guerreros mundurucú que realizaban este acto asumían en realidad una pesada carga, pues la obtención del trofeo daba inicio a un complejo ritual que duraba años. «Cuando se conseguía una cabeza su preparación empezaba de inmediato. Mucho antes de que los hombres regresaran a la aldea, a las cabezas capturadas se les extraía el cerebro y se les arrancaban los dientes, que no obstante se conservaban. Luego, se hervían las cabezas y se secaban, lo que hacía que la piel adquiriera el aspecto del pergamino. Entonces se pasaba una cuerda por la boca y se la sacaba por uno de los orificios de la nariz, y se cerraban los agujeros dejados en los ojos con cera de abejas… El cazador de cabezas que había tenido éxito era considerado entonces como un auténtico héroe y adquiría un estatus sagrado. Debía abstenerse de todas las actividades de la vida cotidiana, incluidas las relaciones sexuales con su esposa o cualquier otra mujer… Tomaba un baño ritual muy temprano en la mañana para evitar ver a las mujeres, pasaba la mayor parte del tiempo en una hamaca en la casa de los hombres y hablaba en muy contadas ocasiones y sólo sobre cuestiones de importancia. Aunque no comía con los hombres, sino en casa de su esposa, lo hacía dándole la espalda».[1992] En el aniversario de la «captura» se arrancaba la piel a los cráneos en otra compleja ceremonia, y un año después se ensartaban los dientes con una cuerda y se colgaban en una cesta en la casa del héroe en una última celebración. Después de ello, tras más de dos años de ritual, el héroe podía retomar su vida normal.

En los primeros años del descubrimiento, la recolección de información fue caótica. No obstante, con el paso del tiempo y a medida que los estudiosos empezaron a acompañar a mercaderes y exploradores, empezó a surgir una imagen más sistemática del nuevo continente. Podemos empezar nuestra exposición por el lenguaje. «En 1492 se hablaban unos dos mil idiomas mutuamente ininteligibles en el hemisferio occidental. De éstos, aproximadamente, se hablaban unos doscientos cincuenta en Norteamérica, trescientos cincuenta en México y Centroamérica y no menos de mil cuatrocientos cincuenta en Suramérica».[1993] Las lenguas de los indígenas americanos no eran menos complejas que las del Viejo Mundo; y aunque carecían de algunas características tenían otras menos comunes en Eurasia. «Entre las lenguas indias, por ejemplo, era raro el uso de sufijos para designar casos como el nominativo, el acusativo y el dativo (como ocurre en el latín, por ejemplo) o de marcas nominales y pronominales de género (como los *he* y *she* del inglés o los *el* y *la* del español)».[1994] Por otro lado, muchas lenguas indígenas distinguían entre aquellas palabras que designan entidades animadas y aquellas que designan entidades inanimadas, y asimismo diferenciaban entre aquello que se posee por definición (como las relaciones de parentesco y las partes del cuerpo) y lo que sólo se posee ocasionalmente (como los cuchillos o las herramientas en general). Como era quizá inevitable había un gran número de sonidos desconocidos en el Viejo Mundo, en particular, el cierre o golpe glotal (una interrupción de la voz producida por el cierre súbito de las cuerdas vocales).[1995] Algunas palabras carecían de vocales y también existía la práctica bastante inusual para los europeos de repetir o doblar una palabra o parte de una palabra para alterar su significado. Entre los indios washo de Norteamérica, por ejemplo, la palabra *gusu* significaba «búfalo», pero *gususu* significaba «búfalo aquí y allá».[1996] En otros casos, los verbos podían variar según la validez de la información, con lo que indicaban, por ejemplo, si lo que se comunicaba era algo que el hablante sabía por experiencia propia, un mero rumor o algo acaecido en un sueño.[1997]

Otras diferencias parecen más importantes. En las lenguas europeas, por ejemplo, las palabras se dividen principalmente en nombres y verbos. En contraste con ello, los hopi de Arizona

trataban a las entidades de corta duración (los relámpagos, las olas o las llamas, por ejemplo) como verbos, mientras que las entidades que perduraban más tiempo eran tratadas como nombres.[1998] En navajo, la frase «él recoge algo» puede ser traducida de doce maneras diferentes «según si el objeto recogido es redondo y sólido, largo y delgado, animado, terroso, etc»..[1999] El uso de metáforas no era muy diferente del europeo (se describía a la poesía como «canciones floridas», una mujer era «una falda»), pero la *ausencia* de discurso estaba repleta de sentido. Por ejemplo, los apaches se mantenían en silencio cuando se encontraban con extraños, durante las primeras etapas del cortejo o al verse con parientes tras un largo período de separación.[2000] Algunas tribus tenían idiomas para el comercio que nunca se hablaban en casa y estaban reservados a los intercambios mercantiles con extranjeros.

Con excepción de algunos casos especiales, la mayoría de los indígenas americanos carecían de escritura, lo que significa que no poseían historia ni filosofía escritas y tampoco libros sagrados.[2001] No obstante, ello no les impidió tener religiones, nociones sobre el alma y diversos mitos de creación, que con frecuencia aludían al sol, la luna y mundo subterráneos organizados en distintas capas. Dado que la pubertad y la menstruación se marcaban con ritos de paso, es claro que tenían un concepto de niñez. En este sentido, resulta interesante que en algunas tribus los ritos de la pubertad parecieran haber sido concebidos para conmocionar a los adolescentes y sacarlos de su entorno infantil. En el caso de los hopi, por ejemplo, no se permitía nunca que los niños vieran a ciertas figuras religiosas sin sus elaboradas máscaras, y se les animaba a pensar que éstas eran espíritus. No obstante, en la ceremonia de la pubertad se les mostraban las personas que se ocultaban tras las máscaras, como si se quisiera advertir al joven adulto de que debía desprenderse de todas sus creencias infantiles.[2002]

Las religiones del Nuevo Mundo a menudo tenían una casta sacerdotal y en ocasiones «vírgenes del sol», jóvenes seleccionadas cuando sólo tenían diez años para servir en el templo o como víctimas para los sacrificios.[2003] El sacrificio estaba muy difundido y podía llegar a ser especialmente sangriento: las vírgenes pawnee participaban en una ceremonia que duraba cuatro días antes de recibir un disparo en el corazón.[2004] Sin embargo, la diferencia

más fundamental desde el punto de vista religioso era el uso generalizado de alucinógenos. En este aspecto las tribus estaban dirigidas por chamanes que, al igual que en el Viejo Mundo, tenían funciones médicas y religiosas. Las tribus tenían jefes (aunque algunas sólo en tiempos de guerra) que también podían hacer las veces de chamán. Ciertas tribus reconocían seis tipos de género: los hiperhombres (guerreros), los hombres, los *berdaches* (andróginos), las amazonas, las mujeres y las hipermujeres (que destacaban, digamos, en los trabajos y artes femeninos). Los *berdaches* y las amazonas servían en ocasiones como mediadores en las disputas.[2005] Se consideraba que la esencia de una personas era el corazón, no el cerebro o el rostro, y los chamanes cantaban a los enfermos «canciones del corazón» para curarlos.[2006] Muchas tribus hablaban a las plantas y a los animales y daban por hecho que éstos entendían lo que se les decía.

Los indígenas americanos tenían una idea muy diferente del «yo» o la «persona».[2007] Básicamente, hacían hincapié en el altruismo y el desinterés por el propio yo, ya que la identidad de una persona dependía de los distintos subgrupos que había en la sociedad y carecía de estatus independiente. Quienes actuaban de forma egoísta se convertían en brujas, ya fueran hombres o mujeres.

Los bebés nacían gracias a la intervención del padre, la madre y los espíritus. El padre aportaba las sustancias duras, como los huesos, y la madre las blandas, como la carne y la sangre. En el noroeste del Pacífico se creía que los niños que aún no habían nacido vivían en un lugar especial, en el que habitaban como el resto de los humanos hasta que buscaban padres aquí en la tierra. Por lo general, a los niños no se les daba un nombre hasta que el trauma del nacimiento había terminado y podía darse por hecho con tranquilidad que el infante viviría.[2008] A las niñas se les daba nombres de flores, mientras que los niños recibían nombres de animales carnívoros. No obstante, luego se les añadían nombres adicionales para conmemorar, por ejemplo, su primera risa o silbido, su primera palabra o, incluso, su primer corte de pelo.[2009] La celebración más importante de la vida del niño estaba reservada a la primera ocasión en que desempeñaba una función económica, como la de recoger bayas. A veces la llegada a la mayoría de edad de las niñas se marcaba mutilándoles el clítoris, con lo que, se creía,

se eliminaban todos los componentes masculinos de su carácter.[2010] Se pensaba que los hombres no se convertían en «adultos» plenos hasta que tenían nietos, un medio bastante transparente de mantener a las familias unidas.[2011]

Acaso la diferencia más significativa entre los dos hemisferios esté en las ideas a propósito de la economía. En el caso de los incas, por ejemplo, una de las civilizaciones más destacadas en la época de la conquista, la muerte de cualquier gobernante suponía una gran carga para la sociedad. Los cuerpos del emperador y su reina se momificaban y se depositaban en palacios ricamente decorados construidos especialmente para ello. Un enorme número de esclavos y concubinas se sacrificaban para que sirvieran al emperador en el más allá. Sin embargo, eso no era todo, pues al cuidado y servicio de las momias por toda la eternidad se dedicaban luego un gran número de personas. Todo esto implicaba que el final de cada reinado suponía una nueva sangría para los recursos del imperio que se añadía a las ya existentes.[2012] En otras palabras, cada nuevo rey muerto sólo contribuía a empeorar la situación de derroche.[2013] El resultado final era que la fuerza de trabajo que se perdía al estar dedicada al servicio de las momias sólo podía compensarse mediante la conquista de otros pueblos y tierras, lo que no dejaba de tener riesgos. Uno de los principales efectos de todo esto fue que nunca surgió el capital necesario para el avance de iniciativas individuales.[2014]

Aunque el Nuevo Mundo no carecía de lo que podríamos denominar ciencia y contaba también con una tecnología primitiva, los indios americanos tenían menos teorías sobre los fenómenos de la naturaleza que los europeos. Ambos pensaban que el sol giraba alrededor del mundo y que estaba relacionado con la temporada de crecimiento. Los indios tenían el mismo tipo de máquinas simples que usaban los europeos, similares a las cinco máquinas simples de la mecánica griega clásica: la cuña, el plano inclinado, la palanca, la polea y la tuerca. (La ventaja de una máquina es que aumenta la fuerza aplicada sobre ella). Los indígenas americanos conocían todos estos dispositivos y los empleaban en diversas actividades, desde la tala de árboles hasta la construcción de canoas. Sin

embargo, mientras los europeos del siglo XV estaban indagando causas últimas cuyos efectos pudieran ser predichos, los nativos del Nuevo Mundo preferían controlar las fuerzas de la naturaleza mediante una estrecha relación con los espíritus que las gobernaban, algo que, creían, podía lograrse a través de los rituales o los sueños.[2015] «Para los europeos el mundo natural estaba regido por leyes; para los pueblos indígenas, éste tenía voluntad… La principal cuestión en la que la ciencia europea y la de los indígenas divergían era en la idea de experimentación. A los hopis nunca se les hubiera ocurrido interrumpir sus ceremonias para ver si el sol continuaba avanzando hacia el norte en lugar de volver a su trayecto».[2016]

Algunos pueblos, como los navajo, definían a las plantas como machos o hembras dependiendo de su tamaño y de su dureza o suavidad. Esta noción se basaba más en las analogías con el hombre y la mujer que con los órganos sexuales de las plantas en sí. Entre los aztecas, por ejemplo, los nombres de las plantas contenían un sufijo que indicaba si la planta en cuestión servía como alimento, medicina o podía ser empleada para hacer ropa o en la construcción.[2017] De hecho, la clasificación del mundo natural a menudo se fundaba en principios muy diferentes de los europeos. Los navajo ponían los insectos y los murciélagos en la misma categoría basándose en un antiguo mito que afirmaba que ambas clases de animales habían vivido juntas en un mundo anterior.[2018]

Para los europeos las estrellas del cielo nocturno constituían la base de la astrología, pero en América el horizonte era más importante.[2019] Ésta era una idea muy difundida y por todo el continente las tribus construyeron templos orientados a determinados puntos del horizonte que coincidían con importantes acontecimientos celestiales. «En la pared de piedra interior de Casa Rinconada, una gran *kiva* circular en el cañón del Chaco, en el noroeste de Nuevo México, hay veintiocho nichos, separados a igual distancia unos de otros. Bajo éstos, hay otros seis nichos algo más grandes repartidos a distancias irregulares. En la época del solsticio de verano, cuatro o cinco ocasiones alrededor de esa fecha, la luz proveniente de una ventana ubicada en la parte más alta del lado noreste de la *kiva* alumbra uno de esos seis nichos».[2020] Sin embargo, los indios utilizaron las estrellas para idear su calendario,

un proceso que los llevó a concebir un sistema para contar propio. Aunque originalmente ésta fue una idea maya, fueron los aztecas los que la perfeccionaron.[2021] Los cálculos relacionados con el calendario fueron el principal (de hecho, el único) uso de las matemáticas entre los mayas, si bien los conocimientos matemáticos del imperio inca parecen haber quedado registrados en el *quipu*.[2022] Éste era un sistema para almacenar información consistente en una serie de cuerdas con nudos. Las cuerdas, algunas de las cuales tenían hebras dependientes, eran de diferentes colores y tanto los colores como los nudos estaban dispuestos en secuencias. El «lenguaje» o código del *quipu* nunca ha podido descifrarse, pero la hipótesis de que era una especie de registro religioso se apoya en dos fragmentos de tela de la época que se conservan. El tejido de ambos es muy intrincado: uno de ellos tiene diez filas de treinta y seis círculos y la disposición en diagonal de los círculos en grupos llega a 365. En el otro fragmento los rectángulos llegan a veintiocho. Estos fragmentos seguramente tienen algún tipo de relación con el calendario.[2023]

Algunos investigadores piensan hoy que la complejidad de los tejidos en Mesoamérica «podría representar un complejo sistema de conocimientos como la metalurgia en Europa». Tras una guerra, con frecuencia se exigía el pago de telas como tributo, y en las batallas se utilizaban hondas de algodón.[2024] Se domesticaron la llama y la alpaca, que fueron empleadas como bestias de carga y fuentes de lana. Es posible que los tejidos hayan sido incluso más importantes que la cerámica como recipientes para almacenamiento. «Las prendas más finas se hacían con hilos que tenían un diámetro de —$^{1}/_{125}$ de una pulgada, y se han identificado unas ciento veinticinco tonalidades y tintes en los textiles incas. Los incas conocían todas las principales técnicas de tejido que existían en Europa en 1492 —el tapiz, el brocado, la gasa— y además tenían un método adicional, conocido como urdimbre entrelazada».[2025]

Aunque hacia 1492 no eran muchos los animales domesticados en el Nuevo Mundo, el número de plantas que sí lo habían sido era enorme, entre ellas muchas desconocidas para los europeos de la época y que desde entonces se han vuelto muy populares: el maíz, la patata, el boniato, el cacao, la calabaza, el cacahuete, el aguacate, el tomate, la piña, el tabaco y el ají. De hecho, en los

Andes había tres mil variedades diferentes de patata.[2026] Las civilizaciones del Nuevo Mundo conocían las propiedades medicinales de las plantas. Por ejemplo, se sabía que la *aspalia* servía como antibiótico, y se ha descubierto que el litospermo americano, que las mujeres paiute utilizaban como anticonceptivo, inhibe la producción de gonadotropinas en ratones. Y hoy se sabe que el *tlepatli*, que la medicina azteca utilizaba como diurético y en el tratamiento de la gangrena, contiene plumbagina, un agente antimicrobiano efectivo contra el estafilococo.[2027] Con todo, los indígenas americanos no tenían un concepto de química como tal. Para ellos, el poder medicinal de las plantas era una cuestión de carácter espiritual.

En el Nuevo Mundo no había «arte», no en el sentido de «arte por el arte», y ninguna de las lenguas indígenas tiene una palabra para designarlo (de hecho, tampoco tenían una palabra para «religión»).[2028] La razón para ello era que, por ejemplo, cada objeto tallado, cada canción o danza tenía un propósito muy práctico y no podía concebírselos sin esa finalidad. En ocasiones las esculturas aztecas tenían inscripciones en el lado que nunca estaba a la vista, pero ello no importaba porque éstas tenían un significado simbólico que era mucho más importante que su apariencia. En otras palabras, no había estética como tal, sólo función, y era ésta la que otorgaba significado a las cosas.[2029] Por este motivo, apenas había música instrumental en el continente, ya que normalmente la música, el canto y la danza iban juntos en el ritual. Por tanto, la profesionalización de las artes sólo surgió en las civilizaciones más avanzadas de Mesoamérica. Y únicamente en ellas se observa una distinción entre artes elevadas y artes populares similar a la que había en Europa.[2030] Una consecuencia de esto es que sólo en estas civilizaciones los artistas gozaron de gran prestigio, mientras que en todos los demás pueblos se pensaba que todas las personas tenían facultades artísticas en algún grado. En el imperio inca ciertos trabajadores especializados, como los plateros o los tapiceros, eran servidores hereditarios del gobierno y como tales estaban exentos de impuestos.[2031] Y para hacer las cosas aún más complicadas, la astrología (o la magia) desempeñaba aquí un papel. Los aztecas, por ejemplo, creían que quienes nacían bajo el signo de *xochitl*, «la flor», estaban destinados a convertirse en artesanos o

artistas del espectáculo.[2032] Además, la función del artista se solapaba con la creación de mitos. Una interesante diferencia de los mitos del Nuevo Mundo es que, en lugar de imaginar que Dios había creado un mundo perfecto y que la tarea de estudiosos, teólogos y artistas era entenderlo, los indígenas creían que el mundo era imperfecto y que el trabajo del artista era *mejorar* el mundo.[2033] Los incas creían que los primeros hombres habían sido gigantes que Viracocha, el Señor, había hecho a partir de la piedra y a los que luego, insatisfecho con su obra, había vuelto a convertir en piedra, éstas eran las gigantescas estatuas que los incas veneraban. Después de esto, Viracocha había creado una segunda raza de hombres, del mismo tamaño que él («a su propia imagen»).[2034] A los escultores mayas no se les permitía tener relaciones sexuales mientras trabajaban en sus tallas, pero además las rociaban con su propia sangre porque se creía que ello las hacia santas: al igual que el hombre del Renacimiento, estos artistas eran divinos. Los instrumentos musicales también eran sagrados para los mayas; los talladores rezaban mientras los hacían y luego los frotaban con alcohol para que estuvieran «contentos y afinados y produjeran un sonido excelente».[2035] Los artistas no firmaban sus obras, aun en aquellas civilizaciones en que había artistas profesionales, y los artistas nunca se volvieron famosos como en Europa. La única excepción a esto era la poesía, ya que a los poetas que pertenecían a la nobleza se les recordaba mucho después de que hubieran muerto. Ahora bien, aunque a Nezahualcóyolt se lo recordaba como «el rey poeta», debía su fama tanto a su condición de monarca como a su destreza como poeta.[2036]

Los sistemas de escritura que existían en el Nuevo Mundo estaban en decadencia hacia 1492 y es probable que para entonces muchas de las inscripciones del período clásico (100 d. C. -900 d. C.) resultaran imposibles de entender.[2037] La escritura azteca y mixteca era en buena medida pictográfica y los escribas no sólo tenían que dominar el arte de tallar los caracteres, sino también aprender de memoria los comentarios orales que acompañaban a los textos (la transmisión oral fue siempre dominante). Los códices que se conservan relatan el pasado mítico de la tribu y debieron de haber constituido el elemento central de

un ritual en el que los escribas añadían sus comentarios (y éstos, evidentemente, se han perdido). Los aztecas, además, eran uno de los pocos pueblos precolombinos que de forma consciente coleccionaban obras de arte extranjeras y antiguas, en particular objetos olmecas. Esto confirma que los aztecas sentían un particular interés por el pasado y es posible que pensaran que la civilización olmeca era la «cultura madre» de Mesoamérica.[2038]

¿Qué pensaron los propios indígenas de la invasión? Algunas naciones indias tenían libros sagrados. El más conocido de éstos es el *Popol Vuh*, un texto quiché que se ha considerado equivalente al Antiguo Testamento o los Vedas sánscritos. Igualmente interesante, y aunque menos famoso, más pertinente para nuestra pregunta, son los *Anales de los cakchiqueles*. Al igual que los quichés, los cakchiqueles tenían un sistema de doble monarquía compuesto por un rey y un virrey provenientes de los dos linajes reales y conocidos como Ahpo Zotzil y Ahpo Xahil. Tras la conquista española, los supervivientes de la familia Xahil pusieron por escrito la historia de los cakchiqueles y luego la ampliaron, en forma de diario, en el siglo XVII. Sorprendentemente, se trata de un testimonio muy equilibrado y a la vez que describe el holocausto, alaba a los españoles que intentaron ayudar a los indios. Entre los acontecimientos que narra se encuentra la aparición de un brote de peste en 1604 (momento en el que el narrador muere y otro se encarga de continuar la historia), un intercambio de embajadores y distintas genealogías. Los mayas escribieron documentos similares, conocidos como los *Libros del Chilam Balam*, escritos en maya empleando el alfabeto latino. Estos libros eran deliberadamente oscuros, y están repletos de juegos de palabras y acertijos, para evitar que los forasteros los entendieran, y siguieron ampliándose hasta el siglo XIX (cada ciudad maya tenía su propia copia y podía así introducir adiciones locales). Los *Libros del Chilam Balam* interpretan la invasión como una batalla de calendarios o cronologías. Los españoles habían traído consigo su propia versión del tiempo (bastante burda a ojos de los mayas) e intentaron imponerla a los pueblos indígenas. Por tanto, para los mayas la conquista fue una batalla ideológica entre dos sistemas religiosos

rivales, una lucha sobre el tiempo.[2039]

También es importante repasar brevemente aquello de lo que los indígenas precolombinos carecían. La principal ausencia es, sin duda, la de la rueda, que es también la más sorprendente si consideramos el hecho de que en todo el continente se jugaban juegos de pelota con significado religioso. También brillaban por su ausencia los animales de tiro, como mencionamos al comienzo de este capítulo, aunque se domesticó la llama. Los indios americanos tampoco tenían grandes veleros, algo que quizá esté relacionado con los enormes océanos que rodeaban el continente. Pero esto, sumado a la ausencia de ruedas, hizo que los indígenas estuvieran más localizados y viajaran menos que los europeos. Otras ideas e inventos de los que carecían las sociedades precolombinas eran la acuñación de moneda, el monoteísmo ético, el experimento y, en general, la escritura. No había hornos para cerámica (y por tanto, tampoco cerámica vidriada) ni instrumentos de cuerda. Varias de estas carencias —animales de tiro, grandes embarcaciones, escritura, moneda acuñada— debieron de haber incidido en el limitado desarrollo económico del continente, en particular en el comercio y la acumulación de excedentes. Como hemos visto antes, cuando se producían excedentes éstos eran con frecuencia desperdiciados en complicados rituales para los muertos y esta diferencia de desarrollo económico, la falta de monoteísmo ético y la ausencia de experimentación son quizá las principales divergencias entre el Viejo Mundo y el Nuevo.

En el ámbito de las ideas, el descubrimiento de América quizá haya incidido en la Contrarreforma católica, ya que privó a la Iglesia de algunos de sus más fervientes y talentosos evangelistas. Por su parte, la Iglesia romana poco tenía que decir sobre América (el Concilio de Trento ignora en gran medida lo que ocurría en el continente) y, como sostiene John Elliott, un efecto de esto fue que la autoridad de la corona española se vio realzada «tanto entre sus propios súbditos como en sus relaciones con la Iglesia». Más de un historiador, desde los autores de la época hasta los investigadores

de nuestros días, ha especulado sobre la posibilidad de que «la empresa de Indias» haya cautivado la atención de la población más radical, con lo que habría contribuido a que aumentara el autoritarismo y conservadurismo entre quienes se quedaron.

Los descubrimientos realizados *en* América tuvieron sin duda un impacto económico, lo que a su vez condujo a una revolución en la esfera intelectual. Entre 1521 y 1544, por ejemplo, las minas situadas en los territorios de los Austrias produjeron cuatro veces la plata producida por toda América, pero entre 1545 y finales de la década de 1550 las cifras se invirtieron, y ello tuvo como consecuencia un cambio decisivo en el poder económico, cuyo centro se desplazó de Alemania y los Países Bajos a la península Ibérica.[2040] John Elliott afirma que para la segunda mitad del siglo XVI es legítimo hablar de una «economía atlántica».[2041] En términos políticos esto supuso el ascenso de España, pero también el de Europa en general, contra su enemigo tradicional, el islam. (Fue sólo entonces cuando el mundo musulmán empezó a mostrar alguna curiosidad por las razones históricas que habían convertido a España en una potencia).[2042]

El auge de España, y las razones que lo explicaban, despertó la atención de todo el mundo, y es posible afirmar que fue por estas fechas cuando empezó a entenderse la enorme importancia que ser una potencia naval tendría en el futuro, que el poderío español podía ponerse en jaque interrumpiendo el flujo de oro y plata hacia Europa y que, en un mundo dividido por la religión entre católicos y protestantes, el Nuevo Mundo era el siguiente campo de batalla, En cierto sentido, fue entonces cuando nació la política mundial.[2043]

La batalla por América exacerbó el creciente nacionalismo del siglo XVI y surgieron «leyendas negras», en especial relativas a los españoles y las atrocidades que cometieron en América (según un cálculo, habrían masacrado a veinte millones de indígenas).[2044] En cualquier caso, lo cierto es que cada vez más españoles empezaron a dudar del valor de las Indias y surgió en la Península un sentimiento contrario al oro llegado del otro lado del Atlántico que cuestionaba las consecuencias morales de esta repentina riqueza y sostenía que la verdadera riqueza era producto del comercio, la agricultura y la industria y el patrimonio utilizado con provecho.[2045]

Sin embargo, la pelea por América condujo con el tiempo a la aparición de un rudimentario derecho internacional. El continente en sí era demasiado grande como para que un único país pudiera controlarlo todo, y el que España se negara a reconocer la autoridad papal y a abrir el Nuevo Mundo tuvo un tremendo efecto sobre las actitudes ante la autoridad en general. Muchas personas, como hemos visto, pensaban que los indios eran completamente capaces de gobernarse a sí mismos y que debían respetarse su libertad y autonomía. A mediados del siglo XVI, Alfonso de Castro sostuvo que los océanos no podían ser reserva exclusiva de ninguna nación, idea que retomó el jurista y estadista holandés Hugo Grocio al proponer una estructura teórica para la práctica de las relaciones internacionales. El Nuevo Mundo se convirtió así en parte de la estructura de estados que estaban surgiendo entonces en Europa y de las relaciones entre ellos. Es justo decir que la conquista de América aceleró y, acaso, cristalizó la conciencia de los vínculos entre geografía, recursos, población y comercio y de su importancia para dominar a nivel internacional.

En su famoso ensayo «El tesoro americano y el auge del capitalismo», Earl J. Hamilton analizó los distintos aspectos que podrían explicar este fenómeno (el surgimiento de los estados nacionales, la guerra, la difusión del protestantismo) y concluyó que el descubrimiento de América, y en particular de la plata americana, fue la principal fuerza que impulso la formación del capital europeo. «Ningún otro período de la historia ha sido testigo de un incremento tan grande en la producción de metales preciosos como el que tuvo lugar tras la conquista de México y Perú».[2046] De hecho, éste fue un último elemento en el ascenso de Europa, al permitir que se consolidaran los cambios a los que nos hemos referido en el capítulo 15. El argumento fue ampliado y desarrollado por el historiador tejano Walter Prescott Webb, que sostuvo, en *The Great Frontier* (1953), que el descubrimiento de América «alteró de forma decisiva la razón entre tres factores, la población, el capital y la tierra, lo que creó unas condiciones óptimas para el crecimiento económico».[2047] Según este autor, hacia 1500 la densidad de la población en Europa era aproximadamente de unos diez habitantes por kilómetro cuadrado. El descubrimiento de América supuso unos cincuenta millones de

kilómetros cuadrados adicionales que no serían poblados hasta 1900. Por tanto, Webb concluye que el período comprendido entre 1500 y 1900 fue único en la historia del mundo, «el período en el que la gran frontera americana transformó y configuró la civilización occidental». En un momento en el que las ciudades volvían a ser el centro de la vida europea, la apertura de la frontera proporcionó una dinámica opuesta.[2048]

En la Edad Media, se había alcanzado cierto equilibrio entre la acuñación de monedas en la cristiandad y en el mundo musulmán, la primera gracias a la plata y el segundo, al oro. Sin embargo, el descubrimiento de América alteró totalmente este equilibrio: se calcula que entre 1500 y 1650 se enviaron a Europa unas ciento sesenta toneladas de oro y unas catorce mil quinientas de plata. Esto produjo una revolución en los precios que empezó en España y se propagó luego por el continente, lo que impulsó la acumulación de capital entre quienes participaban en la nueva empresa, pero *quintuplicó* los precios en el siglo XVI y provocó malestar y cambios sociales. Aquí también quizá tenga sentido plantear el problema de los «moralmente perniciosos efectos de esa riqueza».[2049] El Inca Garcilaso de la Vega fue sólo uno de aquellos que no estaban convencidos de las bondades del flujo de metales preciosos. A comienzos del siglo XVII escribió que «los que miran con otros ojos que los comunes las riquezas que el Perú ha enviado al mundo viejo y derramándolas por todo él, dicen que antes le han dañado que aprovechado; porque dicen que las riquezas comúnmente antes son causa de vicios que de virtudes, porque sus poseedores los inclinan a la soberbia, a la ambición, a la gula y lujuria… De manera que concluyen con decir que las riquezas del Nuevo Mundo, si bien se miran, no han aumentado las cosas necesarias para la vida humana (que son el comer y el vestir; y por ende provechosas), sino encareciéndolas y amujerando los hombres en las fuerzas del entendimiento, y en las del cuerpo, y en sus trajes y hábito y costumbres; y que con lo que antes tenían vivían más contentos y eran temidos de todo el mundo».[2050] Earl J. Hamilton se muestra en total desacuerdo y sostiene que el capitalismo se consolidó mediante la diferencia entre el aumento de los precios y el aumento de los salarios. Éste es un debate que está lejos de haber terminado, la cuestión es compleja y la mayoría de las teorías tienen vacíos; sin

embargo, muy pocos dudan de que la apertura de América fue una gran oportunidad para la acumulación de grandes fortunas y que las desigualdades sociales se agudizaron tremendamente en este período.

Un último factor fue la población. El terrible descenso de la población india, en parte consecuencia de la crueldad de los españoles, en parte provocado por las enfermedades importadas por éstos, afectó severamente la disponibilidad de mano de obra; y se calcula que unos doscientos mil españoles emigraron a América durante el siglo XVI. Es probable que éstos tuvieran una inteligencia, una energía y unas capacidades superiores a la media, por lo que la emigración pudo haber tenido un efecto nocivo sobre la calidad genética de la población que se quedó en la Península (aunque, una vez más, es probable también que una buena proporción de estos emigrantes haya enviado grandes sumas de dinero a sus hogares).

El impacto del descubrimiento de América sobre Europa y el resto del mundo todavía no ha sido valorado de forma completa y quizá nunca lo sea, ya que fue demasiado profundo, trascendental y, como anotó Montaigne, «desordenado». Con todo, no pasaría mucho tiempo antes de que las sensatas palabras del Inca Garcilaso se hicieran realidad: «No hay más que un mundo, y aunque llamamos Mundo Viejo y Mundo Nuevo, es por haberse descubierto éste nuevamente para nosotros, y no porque sean dos, sino todo uno». [2051]

Capítulo 22

LA HISTORIA AVANZA HACIA EL NORTE: EL IMPACTO INTELECTUAL DEL PROTESTANTISMO

«Mientras Pedro y Pablo habían vivido en la pobreza, los papas de los siglos XV y XVI vivían como emperadores romanos». Según un cálculo realizado por el parlamento, en 1502 la Iglesia católica poseía el 75 por 100 de todo el dinero que había en Francia.[2052] Veinte años después, en Alemania, la dieta de Nuremberg calculó que la Iglesia acumulaba el 50 por 100 de toda la riqueza del país. Semejante fortuna conllevaba ciertos «privilegios». En Inglaterra, los sacerdotes acostumbraban hacer proposiciones a las mujeres que entraban en el confesionario, a las que ofrecían la absolución a cambio de sexo.[2053] William Manchester menciona una estadística según la cual en Norfolk, Ripton y Lambeth, el 23 por 100 de los hombres acusados de delitos sexuales contra mujeres eran clérigos, pese a que éstos constituían menos del 2 por 100 de la población. Al abad de San Albano se le acusó de «simonía, usura y malversación y de vivir públicamente y de manera constante en compañía de prostitutas y amantes dentro del recinto del monasterio». La forma de corrupción más difundida era la venta de indulgencias. Existía entonces una clase especial de funcionarios eclesiásticos, los *quaestiarii* o perdonadores, a los que el papa había autorizado a distribuir indulgencias. Ya en 1450, Thomas Gascoigne, canciller de la Universidad de Oxford, comentaba que «en la actualidad los pecadores dicen: “No me importa cuántas maldades cometo a los ojos de Dios, pues puedo fácilmente obtener una remisión plenaria de todas mis culpas y penas a través de la absolución e indulgencia que me concede el papa, concesión por escrito que puedo comprar por cuatro o seis peniques”». Estaba exagerando: según otros testimonios era posible comprar indulgencias a dos peniques o, en ocasiones, cambiarlas «por un trago de vino o de cerveza… o

incluso por los servicios de una prostituta o por amor carnal». John Colet, deán de la catedral de San Pablo a principios del siglo XVI, no fue el único que se quejó de que la conducta de los *quaestiarii*, y de la jerarquía que los respaldaba, había deformado la Iglesia, que se había convertido en una mera «máquina de hacer dinero».[2054]

El punto de inflexión se alcanzó en 1476, cuando el papa Sixto IV declaró que las indulgencias también podían concederse «a las almas que sufrían en el purgatorio». Este «fraude celestial», como lo califica William Manchester, tuvo éxito de inmediato: con tal de socorrer a sus parientes ya muertos, los campesinos eran capaces de hacer pasar hambre a sus familias.[2055] Entre los que aprovecharon la situación con verdadero cinismo se encontraba Juan Tetzel, un fraile dominico que creó su propio espectáculo ambulante. «Viajaba de aldea en aldea con un cofre con herrajes metálicos, una bolsa de recibos impresos y una cruz enorme envuelta en la bandera papal. Las campanas de las iglesias repicaban para marcar su llegada a la ciudad… Instalado en la nave de la iglesia loca, Tetzel empezaba a anunciarse proclamando: "Tengo aquí los pasaportes… que conducen a las almas de los hombres a la dicha del paraíso celestial". El precio era una ganga, insistía, especialmente teniendo en cuenta las alternativas; y apelaba a la conciencia de quienes le escuchaban para que no dejaran de ayudar a los parientes que se habían ido a la tumba sin confesarse: "Tan pronto la moneda suene en el cofre, el alma por la que fue pagada saldrá volando del purgatorio e irá directa al cielo"».[2056] En su peor momento, Tetzel escribió cartas en las que se prometía a los crédulos compradores que incluso los pecados que *tenían la intención* de cometer les serían perdonados.

Había ido demasiado lejos. La historia tradicional sostiene que las extravagancias y exageraciones de Tetzel provocaron la indignación de un sacerdote que, además, era profesor de filosofía en Wittenberg, al norte de Leipzig, en Alemania: Martín Lutero. Sin embargo, Diarmaid MacCulloch, profesor de historia de la Iglesia en la Universidad de Oxford, ha llamado la atención recientemente sobre varios otros procesos dentro del catolicismo que crearon el marco para las acciones de Lutero. Por ejemplo, a principios del siglo XVI, ya había una diferencia entre los tipos de sermones que se predicaban en las iglesias de Europa septentrional y los que se

impartían en el sur del continente. Mientras en el norte los predicadores se centraban en los fieles congregados en el templo y los penitentes mismos, en el sur los sermones daban más importancia a los sacerdotes y su papel como mediadores en el perdón de los pecados.[2057] La insatisfacción con el papel desempeñado por los clérigos era mucho menor en Italia que en Europa septentrional, y esto al parecer tenía algo que ver con los gremios.[2058] En Suiza y sus alrededores estaban surgiendo *Landeskirchen*, iglesias administradas a nivel local en las que la enseñanza de la doctrina era principalmente función del magistrado de la región y no tanto de los sacerdotes.[2059] Al mismo tiempo, aumentó el número de ediciones de la Biblia a disposición del público, lo que contribuyó a que cada vez más gente interiorizara su fe.[2060] En 1511 se reunió en Pisa un concilio de cardenales convocado por el rey de Francia para discutir la reforma de la Iglesia.[2061] Y en 1512 aparecieron en latín ciertas obras de Orígenes en las que se sugería que no había habido Caída en el sentido en que se la entendía tradicionalmente, y que todos, incluso el demonio, se salvarían y regresarían al Paraíso.[2062] Desde este punto de vista, el cambio estaba en el ambiente.

Con todo, fue Lutero quien inició ese cambio. «Achaparrado y lozano», Lutero era hijo del propietario de una mina y había acudido a la universidad con la esperanza de convertirse en abogado; sin embargo, en 1505, durante una tormenta, tuvo una experiencia mística que le llevó a pensar «que Dios estaba en todo».[2063] Fue una gran transformación. Hasta entonces, Lutero había formado parte de la fraternidad humanista, un discípulo y colega de Erasmo que había traducido varias obras clásicas, pero tras su conversión rechazó la compañía de los humanistas y se obsesionó por la piedad interior. En 1510, el punto culminante del Renacimiento, cuando Leonardo, Miguel Ángel y Rafael estaban todos activos, Lutero acudió a Roma. Lo que encontró allí lo escandalizó profundamente. Cierto es que apreció las obras maestras de la escultura y la pintura y los magníficos monumentos religiosos de la ciudad, pero la conducta de los sacerdotes y cardenales lo «estremeció», en particular por el cinismo que caracterizaba su relación con la liturgia, a la que consideraba el fundamento de sus privilegios.[2064]

En 1512 Lutero regresó a Wittenberg, donde llevó una vida apacible durante algunos años. Indignado por lo que había tenido ocasión de conocer en Roma, se alejó aún más de la sofisticación de los humanistas, así como de lo que veía como cinismo y corrupción de la jerarquía católica, y se dedicó al estudio de las Escrituras mismas y, en particular, de los padres de la Iglesia y, sobre todo, de san Agustín. Durante estos años continuó contemplando consternado el mundo que le rodeaba y acaso, como sostienen Jacob Bronowski y Bruce Mazlish, «incubando sus ideas y su coraje». Hacia 1517, sin embargo, Lutero no podía ya aguantar más y el 31 de octubre, la víspera de Todos los Santos, pasó a la acción. En un acto que tendría repercusiones mundiales, clavó en la puerta de la iglesia de Wittenberg noventa y cinco tesis en las que se manifestaba en contra de la venta de indulgencias e invitaba a cualquiera que se atreviera a discutir con él al respecto.[2065] «Yo, Martín Lutero, doctor, de la orden de monjes de Wittenberg, deseo anunciar públicamente que he propuesto ciertas nociones contra las denominadas indulgencias pontificias…».

El blanco del ataque de Lutero no era simplemente Tetzel o el Vaticano. El objeto de sus críticas era la *teología* que sustentaba las indulgencias. En teoría, las indulgencias existían debido al «exceso de gracia» que había en el mundo. Tanto Jesús como los santos que habían venido tras él habían hecho tanto bien que había un superávit de gracia en el planeta. La compra de una indulgencia permitía al comprador beneficiarse de ese excedente. A Lutero le disgustaba de entrada la idea de que la gracia pudiera ser negociada como si se tratara de patatas, pero también le inquietaba algo no menos importante, a saber, que esta doctrina ocultaba el hecho de que la venta de indulgencias liberaba al comprador de tener que hacer penitencia por sus pecados, *pero no del pecado mismo*. Por tanto, la venta de indulgencias era una práctica sin sustento teológico y profundamente engañosa. Esto no estaba muy lejos de la segunda innovación de Lutero: un regreso a la idea del siglo XII de que para que la remisión de los pecados fuera efectiva era necesario un acto de contrición, que el pecador sintiera un «verdadero arrepentimiento interior». Los papas podían proclamar la remisión plenaria de todas las penitencias que quisieran, pero ello, según Lutero, no hacía innecesaria la contrición. De aquí Lutero pasó a

una idea aún más trascendental al concluir que, dado que las indulgencias no eran válidas sin contrición, la contrición misma era suficiente para la remisión de los pecados y que la parafernalia papal era innecesaria. Al considerar que la salvación dependía únicamente de la fe y la contrición del individuo, Lutero acabó con la necesidad de los sacramentos *y* de una jerarquía que los administrara.[2066] La idea de intercesión, el fundamento básico de la Iglesia católica, había sido defenestrada.

Estas ideas teológicas constituyeron la base de la Reforma, a la que Diarmaid MacCulloch considera «una revolución accidental».[2067] No obstante, lo que ocurrió a continuación tuvo también una dimensión política.[2068] Muchos de los humanistas respaldaron a Lutero en su denuncia de los abusos de la Iglesia. Personalidades como Erasmo compartían su interés por reintroducir la piedad y las virtudes cristianas en el culto en lugar de depender del dogma y los ejercicios sofistas de los escolásticos. Sin embargo, muchos de los que le apoyaban dieron marcha atrás cuando advirtieron que Lutero estaba atacando los cimientos mismos de la Iglesia al quemar sus libros de derecho canónico y los edictos papales.[2069] Y fue entonces cuando vino a sumarse al conflicto un elemento nacionalista, algo que tendría consecuencias profundas: la mayoría de los humanistas que se negaron a seguir a Lutero no eran alemanes.

Lutero no cedió en sus tesis ni en sus demás escritos y dejó en claro que, en su opinión, el papa no era mucho mejor que un ladrón o un asesino. Quería que los clérigos alemanes rompieran sus vínculos con Roma y crearan una Iglesia nacional, encabezada por el arzobispo de Maguncia. Y tras haber reunido el valor que necesitaba para decir lo que pensaba, la imaginación de Lutero se extendió a ámbitos en los que nadie se había atrevido antes a entrar. Por ejemplo, sostuvo que el matrimonio no era un sacramento, que la esposa de un hombre impotente podía tener otros amantes hasta conseguir quedar embarazada y que hacer pasar por hijo de su marido a este bastado no era inapropiado. Y afirmó que, según pensaba, la bigamia era preferible al divorcio.[2070] Clasificó las distintas partes de la Biblia según su importancia y en su edición de 1534 agrupó aparte los libros que consideraba sospechosos, como el Segundo Libro de los Macabeos, en los que

denominó «Apócrifos».[2071]

Podemos imaginar cuál fue la reacción de Erasmo ante semejantes argumentos (y no hablemos del Vaticano). No obstante, Lutero no estaba solo. A fin de cuentas, existía una larga historia de antipatía entre Alemania y el papado que se remontaba a la Querella de las Investiduras, e incluso a los bárbaros. En 1508, antes de que Lutero viajara a Roma, la dieta alemana había votado para impedir que los beneficios producto de la venta de indulgencias salieran de Alemania. En 1518 la dieta de Augsburgo había resuelto que el «verdadero enemigo» de la cristiandad no eran los turcos sino el que denominaban «el perro del infierno» romano.[2072] En teoría, el líder de los alemanes debería de haber sido el emperador del Sacro Imperio Romano Germánico, Carlos V. Pero éste tenía sus propias ambiciones y estaba más interesado en su reino de España, enriquecido tras el descubrimiento de América. El emperador, por tanto, continuó siendo un católico que «tenía a Roma como sostén». Todo esto favoreció a Lutero, quien descubrió que si bien sus críticas a la Iglesia eran válidas en toda la cristiandad, era mucho más fácil llevar a cabo la reforma en su propio país: «Pasó de buscar reformar la Iglesia mundial a intentar construir una Iglesia alemana».[2073] Esto resultó evidente en su *Discurso a la nobleza cristiana de la nación alemana* (1520), en el que adoptó un tono poco menos que revolucionario, negó que el clero formara un «estamento espiritual separado» e instó a los nobles alemanes a apropiarse de las tierras de los eclesiásticos que no se reformaran. No faltaban en el país caballeros y príncipes deseosos de sacar provecho de una situación semejante, y fue así como lo que había empezado siendo una reforma religiosa pronto pasó a formar parte de un enfrentamiento más amplio por la supremacía política y económica en un contexto nacional.[2074]

Sin embargo, en el curso de esta «nacionalización» del protestantismo, empezaron a insinuarse las primeras señales de su propia forma de corrupción. Originalmente el luteranismo afirmaba que, para ser libre, el hombre no debía nunca actuar (o ser obligado a actuar) en contra de su propia conciencia. Este ideal de honestidad total era la columna vertebral del la intelectualidad de la época, algo que el protestantismo compartía con el humanismo y la revolución científica, que entonces empezaba a ponerse en

marcha. Pero Lutero cambió. En un número de años sorprendentemente reducido, el reformista pasó a aceptar e incluso a justificar el uso de la espada («la fuerza civil») para apoyar la fe.[2075] En cierto sentido, esto fue algo que provocó él mismo al verse forzado a adoptar esta nueva posición por tres acontecimientos interrelacionados: la revuelta de los caballeros, la guerra de los campesinos y el surgimiento de los anabaptistas.

El primero de estos acontecimientos, la revuelta de los caballeros, fue consecuencia de la propia exhortación de Lutero a que se confiscaran las tierras que pertenecían a la Iglesia. Ahora bien, aunque este conflicto, que estalló en 1522, fue un fracaso, contribuyó a hacer más tensa la situación política de Alemania. Tres años después, en 1525, los campesinos alemanes, oprimidos más allá de lo que podían soportar por los nobles (que empezaban a sentir el pellizco de la inflación provocada por la llegada de la plata americana) y fortalecidos por su interpretación de la doctrina luterana de que la palabra de Dios había revelado que todos los hombres eran iguales, se sublevaron. Por desgracia, el liderazgo del levantamiento recayó sobre los anabaptistas. Los anabaptistas se oponían a que los niños fueran bautizados (de ahí deriva su nombre) argumentando que éstos eran demasiado jóvenes para tener fe y que sin fe el sacramento carecía de valor. La importancia de este movimiento residía en su absoluto rechazo de la jerarquía papal, que sustituían por su devoción por la palabra de Dios tal y como ésta se revelaba en las Escrituras. De hecho, muchos anabaptistas eran todavía más extremistas en sus creencias al afirmar que estaban en contacto directo con el Espíritu Santo y que, por tanto, no tenían necesidad alguna de las Escrituras. Para ellos, el regreso de Cristo era (una vez más) algo inminente y la «purificación» apocalíptica del mundo estaba muy cerca. Karl Mannheim, sociólogo del siglo XX, sostuvo que esta alianza de milenarismo (en tanto creencia en el inminente regreso de Jesús) y rebelión campesina constituyó un momento crucial de la historia moderna. Su idea es que la guerra de los campesinos inauguró la era de las revoluciones sociales. «Es en este momento cuando empieza la política en el sentido moderno del término, en la medida en que hoy entendemos la política como la participación más o menos consciente de todos los estratos de la sociedad en la

consecución de un propósito mundano, a diferencia de una aceptación fatalista de los acontecimientos tal y como son, o del control desde “arriba”».[2076]

Tuviera o no razón Mannheim, es necesario subrayar que esta reacción no entraba dentro de los planes de Lutero (se trató de otra revolución accidental). De hecho, lo que hizo éste fue apoyar a los príncipes en contra de los campesinos. Su opinión era que la fe y la política no debían mezclarse y que el deber de todo cristiano era obedecer a la autoridad legítima. La Iglesia, para él, estaba al servicio del Estado. «Para Alemania, el resultado del pensamiento de Lutero fue una división entre la vida interior del espíritu, que era libre, y la vida exterior de las personas, que estaban sometidas a una autoridad inatacable. Este dualismo del pensamiento alemán ha persistido hasta nuestros días».[2077]

La verdad es que hay algo en el carácter de Lutero que resulta difícil de comprender. Parte de él era partidario de la autoridad, pero en general, hay que reconocerlo, el luteranismo destruyó la autoridad, al menos en lo que respecta a la religión organizada. Al liberar a los hombres de la autoridad religiosa, el protestantismo también los liberó en otros sentidos. La conquista de América y la revolución científica, fenómenos contemporáneos al protestantismo, se convirtieron en los escenarios perfectos para que hombres que rechazaban la autoridad se beneficiaran y dejaran que su individualidad destacara. Al mismo Lutero no le gustaba demasiado el creciente individualismo económico que veía a su alrededor, y que nunca encajaría con la piedad que buscaba. Sin embargo, en última instancia, hubiera sido poco sensato de su parte esperar que al individualismo religioso no le acompañaran todas las demás formas de individualismo que había contribuido a liberar.[2078]

Juan Calvino era muy distinto de Lutero. Perteneciente a una generación posterior (nació en 1509), provenía de una familia burguesa de Noyon, Picardía, y su nombre era Jean Chauviner o Caulvin. Aunque destinado a la vida eclesiástica, abandonó los estudios de teología para dedicarse a los de derecho. Su padre lo envió a París, donde estudió en el Collège de Montaigu, lugar en el que también Erasmo y Rabelais habían estudiado teología.[2079] De

pelo negro y piel pálida, Calvino experimentó luego una «súbita conversión» al protestantismo, si bien en cierto sentido había sido empujado a él: su padre había muerto «excomulgado» y Calvino había tenido que enfrentar un «mar de problemas» para conseguirle un entierro cristiano, lo que hizo nacer su resentimiento contra la Iglesia católica.

Tras dar la espalda a Roma al convertirse, Calvino también abandonó Francia y, en un primer momento, cuando aún no había cumplido treinta años, redactó el primer esbozo de su *Institución de la religión cristiana*, «el texto más significativo y lúcido de la Reforma». Mientras los escritos de Lutero eran diatribas emocionales, redactadas en un intento de expresar sus sentimientos íntimos, Calvino empezó a poner por escrito un sistema moral y doctrinario sólidamente razonado y formulado con gran lógica. Para finales de la década de 1550 el libro que había empezado con seis capítulos tenía ya ochenta.[2080] «El núcleo fundamental de esta doctrina era que el hombre era un criatura indefensa ante un Dios omnipotente». Calvino llevó los argumentos de Lutero a su conclusión lógica (e incluso fanática). El hombre, afirmó, no podía hacer nada para alterar su sino y desde que nacía estaba predestinado para salvarse o para ser condenado al infierno. Ahora bien, en esta doctrina tan poco optimista, nadie sabía en realidad si iba a salvarse o no. Aunque Calvino afirmaba que, en conjunto, los «elegidos» se revelarían a través de su conducta «ejemplar» aquí en la tierra, nadie en verdad podía saberlo con certeza. En cierto sentido, esta doctrina era un forma de terrorismo religioso.

Ocurrió que Ginebra se había vuelto por entonces en contra de su obispo católico y el caos que siguió a ello favoreció a Calvino y su idea de que el Estado debía subordinarse a la Iglesia: la obediencia a Dios es anterior a la obediencia al Estado (aunque con un ropaje diferente, se trataba del mismo argumento de la Querella de las Investiduras). En un momento en el que los sentimientos anticatólicos habían alcanzado su punto más alto y las imágenes religiosas se rompían en las calles, se invitó a Calvino, el distinguido autor de la *Institución*, para que ayudara a reorganizar la ciudad de acuerdo con el modelo bíblico.[2081] Tras llegar a Ginebra fue nombrado «profesor de las Sagradas Escrituras» y, en términos estrictos, nunca fue más que un pastor. No obstante, esto sería como

decir que Nerón no fue más que un arpista. Calvino aceptó la invitación que se le hizo sólo con la condición de que los ginebrinos acogieran sus propuestas, encarnadas en las normas y reglas que había esbozado en las *Ordonnances ecclésiastiques* y las *Ordonnances sur le régime du peuple*. Desde entonces, la gente de Ginebra vivió de acuerdo con Calvino. Los pastores visitaban cada hogar una vez al año para garantizar que las familias continuaran fieles a la fe. Cualquiera que se opusiera a ella era obligado a marcharse, encarcelado o, en los peores casos, ejecutado.[2082]

La esencia del calvinismo era que imponía y hacía cumplir de manera estricta sus normas morales. Del desarrollo de la doctrina protestante se ocupó la Universidad de Ginebra, fundada por Calvino.[2083] Fue también él quien estableció los dos brazos principales del gobierno, el Ministerio y el Consistorio. El principal objetivo del Ministerio era crear lo que podríamos denominar un «ejército» de predicadores que debían seguir un programa y una forma de vida particulares y ser un ejemplo para la sociedad. El Consistorio, por su parte, se encargaba de guiar la moral y las costumbres. Era un tribunal de dieciocho miembros (seis ministros y doce ancianos) que se reunía todos los jueves y tenía el poder de excomulgar. Fue este tribunal el responsable de la dictadura de terror que gobernó Ginebra, a la que Daniel Boorstin llama el reino de la moralidad bíblica. Fue en Ginebra donde surgió cierto modo de vida que con el paso del tiempo se volvería muy familiar: levantarse temprano, trabajar duro, preocuparse constantemente por dar buen ejemplo (leyendo sólo literatura edificante, por ejemplo). El ahorro y la abstinencia eran virtudes fundamentales. Como anotó un historiador: «Se trataba de un intento de crear un hombre nuevo… la Iglesia no era una simple institución para venerar a Dios, sino el organismo encargado de producir hombres dignos de venerarle».[2084] El régimen dio su nombre al movimiento «puritano».[2085]

Ahora bien, los cambios intelectuales suscitados por el luteranismo y el calvinismo tuvieron muchos más contrastes y matices de lo que sugiere este resumen. Por ejemplo, en tanto fundamentalistas bíblicos, ni luteranos ni calvinistas se sentían a gusto con los nuevos hallazgos de la ciencia que estudiaremos en el próximo capítulo. Sin embargo, en términos filosóficos, estos

hallazgos se fundaban en observaciones realizadas por individuos que seguían su propia conciencia, algo que los protestantes defendían. No menos relevante es el hecho de que los nuevos predicadores no eran ya intercesores que controlaban el contacto de la humanidad con Dios a través de los sacramentos, sino «primeros entre iguales» cuya función era guiar a unos fieles *alfabetizados* que leían la Biblia por sí mismos en lengua vernácula. Las escuelas calvinistas hacían hincapié en la igualdad de oportunidades: y ninguno podría haber determinado a dónde conduciría ello.[2086]

Las opiniones económicas de Calvino también miraban hacia delante y no tanto hacia atrás (de hecho, en cierto sentido, se apartaban de la Biblia). La concepción tradicional de que la gente no necesitaba nada «más allá de lo que era necesario para la subsistencia» le parecía anticuada, una idea (medieval) que había «estigmatizado al intermediario como un parásito y al usurero como ladrón». A Calvino le disgustaba el uso ostentoso de la riqueza, pero concedía que su *acumulación* podía ser útil si se la manejaba de forma adecuada.[2087] Le parecía correcto que los mercaderes pagaran intereses por el capital que pedían prestado, pues ello permitía que todos obtuvieran beneficios.[2088] A comienzos del siglo XX, el sociólogo alemán Max Weber suscitó una animada controversia con su libro *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, en el que sostuvo que aunque las condiciones para la evolución del capitalismo se habían dado en muchas etapas de la historia, sólo tras el surgimiento del protestantismo y sus nociones de «vocación» y «ascetismo mundano» fue cuando emergió una «ética económica racional». Posteriormente, R.
H. Tawney
subrayaría en su obra *La religión en el origen del capitalismo* que el calvinismo era muchísimo más favorable al capitalismo que el luteranismo.[2089]

Con todo, la Reforma creó la política moderna de una forma más directa al contribuir al surgimiento del estado moderno. El éxito de las ideas de Lutero no acabó únicamente con las ambiciones universalistas de la jerarquía católica, sino que consiguió que (con excepción de Ginebra) la Iglesia se subordinara al estado, con lo que

el clero quedó relegado a ser sólo el guardián de la «vida interior» de los individuos. Los conflictos religiosos que siguieron a la Reforma en Alemania, Francia y, después, en todo el continente con la guerra de los Treinta Años, contribuyeron a crear la Europa de estados-nación soberanos e independientes que conocemos.[2090] Los dos elementos más importantes de lo que nosotros denominamos historia moderna son el estado-nación como entidad territorial y la clase media basada en el comercio. Aunque la intención de Lutero nunca fue que esto ocurriera, el protestantismo fue la principal razón por la que, entre los siglos XVI y XVII, en Europa el poder se le escapó a los países mediterráneos y se estableció al norte de los Alpes.

Las autoridades romanas se equivocaron gravemente en su valoración de lo que estaba ocurriendo al norte. Durante siglos Alemania había sido una fuente de problemas para el papado, pero siempre se había mantenido dentro del rebaño, lo que explica en parte por qué no hubo una respuesta rápida y efectiva por parte de Roma y por qué León X, el papa de la época, pensó que la revuelta protestante no era más que una mera «riña de monjes».[2091] En cualquier caso, era prácticamente imposible que una organización tan corrupta cambiara de forma repentina. Una de las principales figuras que dentro de la jerarquía católica advirtió la peligrosidad de la situación fue el cardenal Boeyens, de Utrecht, que en 1522 se convertiría en Adriano VI, el único papa holandés de la historia. En su primer discurso al colegio cardenalicio, confesó con franqueza que la corrupción era tan terrible que «aquellos sumidos en el pecado» no eran ya capaces de «percibir el hedor de sus propias injusticias».[2092] De haber tenido oportunidad de hacerlo, Adriano habría limpiado la Iglesia de arriba abajo, pero estaba rodeado por italianos con intereses creados que se encargaron de anular todos sus movimientos. Y ni siquiera tuvieron que contenerlo durante mucho tiempo, ya que murió sólo un año después de su elección. Le siguió Julio de Médicis, quien se convertiría en el papa Clemente VII
(1523-1534).
Julio era un hombre débil de una casa (hasta entonces) fuerte, y

ello resultó una combinación fatal. Mientras Lutero impulsaba sus reformas en Alemania, Clemente se dedicaba a complicados juegos diplomáticos en el escenario mundial, o en lo que él pensaba que era entonces ese escenario. Buscó engrandecerse enfrentando al rey de Francia con el Sacro Emperador Romano, Carlos V, entonces instalado en su reino de España. Clemente firmó tratados secretos con ambos, pero fue descubierto, con lo que se granjeó la desconfianza de los dos. Más desastroso todavía fue que su error de cálculo convirtió a Italia, débil en comparación con España y Francia, en campo de batalla cuando los predadores dirigieron su atención a Roma.[2093]

En realidad, el primer ataque no vino de España o de Francia sino de uno de los enemigos tradicionales de Roma: los Colonna. En 1526, el cardenal Pompeo Colonna dirigió un ataque contra el Vaticano. Aunque varios de sus colaboradores fueron asesinados, Clemente consiguió huir gracias a un corredor secreto construido en previsión de un acontecimiento semejante. Luego, las dos familias enfrentadas arreglarían sus disputas, pero la escaramuza sólo sirvió para evidenciar la debilidad del papado. El verdadero Saco de Roma tendría lugar doce meses más tarde. Ahora bien, aunque las tropas responsables de este hecho pertenecían nominalmente a Carlos V, éstas eran en realidad lansquenetes prácticamente amotinados, un ejército de mercenarios a los que no se había pagado pese a haber vencido a las tropas del rey de Francia. El núcleo de las fuerzas lo constituían soldados teutones, y por lo tanto protestantes, procedentes de los territorios alemanes de Europa central. Teniendo en mente tanto el botín de guerra como sus creencias religiosas, los hombre marcharon llenos de entusiasmo sobre la capital de la cristiandad occidental.[2094]

El saqueo mismo, iniciado el 6 de mayo de 1527, fue un suceso terrible. Todo aquel que ofreció resistencia a los teutones fue asesinado. Los palacios y las mansiones que no fueron incendiados se convirtieron en objeto del pillaje. El papa, el grueso de los cardenales residentes en la ciudad y la burocracia vaticana tuvieron que refugiarse en la fortaleza de
Sant’
Angelo, e incluso, con las puertas ya cerradas, se salvó a un cardenal izándolo en una cesta. Y en lo que respecta al resto de la

población… «Se violó en las calles a mujeres de todas las edades, la monjas fueron acorraladas y conducidas a los burdeles, se sodomizó a los sacerdotes, se masacró a los civiles. Después de una larga semana de esta orgía de destrucción, más de dos mil cuerpos flotaban en el Tíber y casi diez mil más esperaban sepultura, mientras otros miles yacían sin vísceras en las calles, sus cuerpos medio comidos por las ratas y los perros hambrientos».[2095] Sólo en rescates se pagaron más de cuatro millones de ducados (quienes tuvieron los medios para pagar fueron liberados, el resto asesinados). Se abrieron las tumbas y se arrojó a los perros los huesos de los santos; se despojó a las reliquias de sus joyas y se quemaron archivos y bibliotecas, salvo los papeles que se utilizaron para proporcionar camas a los caballos, que fueron alojados en el Vaticano. El pillaje sólo terminó ocho meses después, cuando se agotó la comida, no quedaba ya nadie por quien se pudiera pedir rescate y la peste había hecho su aparición.[2096]

Aunque la imprudencia financiera de Carlos V puede haber sido la causa inmediata del Saco de Roma, no faltaron las teorías al respecto en la Europa de la época. La principal de ellas sostenía que lo ocurrido era un castigo divino. E incluso un alto oficial del ejército del emperador se mostró de acuerdo. «En verdad», escribió, «todos están convencidos de que todo esto ha sucedido como juicio de Dios por la gran tiranía y desorden de la corte papal».[2097] Por otro lado, por supuesto, la barbarie exhibida por los teutones fue interpretada como «el rostro verdadero de la herejía protestante». Roma despertó por fin y, con el corazón endurecido por el saqueo, empezó a comprender la amenaza que planteaba la Reforma. Respondería con brutalidad a la brutalidad e intolerancia a la intolerancia: «el Dios de los católicos no exigía menos».[2098]

La gran ironía fue que la deformación que había experimentado la Iglesia católica y había llevado a tantos creyentes a distanciarse de la fe de sus ancestros siguió prosperando. Destacados miembros del clero católico continuaron llevando la misma vida de lujo, derroche y disolución. Los obispos siguieron desatendiendo las necesidades de sus diócesis y en el Vaticano no dejó de imperar el nepotismo. Los pontífices de la época se negaron a ver estos problemas y emprendieron una virulenta represión de toda disensión. Se necesitó todo un bosque para proporcionar papel a las

distintas bulas que se dedicaron a condenar los distintos aspectos del protestantismo.[2099] Como anota William Manchester: «Una comisión de seis cardenales se encargaba de suprimir con rigor toda desviación de la fe católica, y se sometió a los intelectuales a un cuidadoso escrutinio… El arzobispo de Toledo fue condenado a pasar diecisiete años en un calabozo por haber manifestado abiertamente su admiración por Erasmo». En Francia, la simple posesión de literatura protestante se consideraba una felonía, y la divulgación de ideas heréticas conducía a la hoguera. Denunciar herejes podía ser una actividad muy lucrativa, ya que los informantes recibían una tercera parte del patrimonio de los condenados. Al tribunal se lo conocía como *la chambre ardente*.[2100]

La censura de libros fue una necesidad impuesta por el deseo de suprimir las desviaciones. Aunque los libros impresos todavía eran una novedad a mediados del siglo XVI, para Roma ya era claro que éstos constituían el mejor vehículo para que los sediciosos y los herejes divulgaran sus ideas. En la década de 1540, la Iglesia creó una lista de aquellos libros que estaba prohibido leer o poseer. En un principio, se confió a las autoridades locales la tarea de buscar los libros ofensivos, destruirlos y castigar a los infractores. Sin embargo, más adelante, en 1559, el papa Pablo IV publicó la primera lista de libros prohibidos para toda la Iglesia, el *Index Expurgatorius*, en el que se recogían aquellos que, según decía el papa, amenazaban el alma de cualquiera que los leyera.[2101] Todas las obras de Erasmo se encontraban en la lista (obras que anteriores papas habían leído con fruición), al igual que el Corán, el *De revolutionibus* de Copérnico (que permanecería en el *Index* hasta 1758) y el *Diálogo* de Galileo (prohibido hasta 1822). A la lista de Pablo le seguiría en 1565 el *Índice Tridentino*, que prohibía casi tres cuartas partes de los libros impresos en Europa. En 1571 se creó una Congregación del Índice para controlar y actualizar la lista. La ley canónica exigía entonces que todo libro autorizado llevara impreso un *imprimatur*, «que se imprima», y en ocasiones se incluían las palabras *nihil obstat*, «nada impide», acompañadas del nombre de los censores.[2102] La lista incluía obras científicas y artísticas de inmenso valor, entre ellas, por ejemplo, *Gargantúa* y *Pantagruel* de

Rabelais.

Con todo, la gente nunca se sometió por completo a las normas del Índice. Los autores cambiaban de ciudad para evitar la censura, como fue el caso de Jean Crespin, que huyó de Francia y se refugió en Ginebra para escribir su influyente obra sobre los mártires hugonotes. Incluso en los países católicos, el Índice no era muy popular. La razón para ello era simple: el comercio de los libros era una nueva tecnología y una nueva oportunidad para hacer negocios. Por ejemplo, en Florencia, el duque Cosimo calculó que si aplicaba las directivas de la Iglesia, el costo de los libros perdidos ascendería a más de cien mil ducados. Su reacción fue típica. Organizó una quema de ejemplares y se deshizo de libros sobre magia, astrología y materias similares, volúmenes cuyo lugar en el Índice era claro pero que no tenían un gran valor en términos comerciales. Además, los representantes locales de la Congregación del Índice con frecuencia se mostraban dispuestos a discutir y llegar a acuerdos y, por ejemplo, se permitió salvar a los libros de medicina judíos, debido a su importancia para el progreso científico. Y así, de un modo u otro, mediante dilaciones o componendas algunos libros fueron eximidos del Índice a nivel local y, al igual que en otros lugares como Francia, en Florencia se consiguió esquivar buena parte de la legislación de manera que los libros prohibidos siguieron circulando en la ciudad más o menos con libertad. En cualquier caso, los impresores protestantes se especializaron en títulos incluidos e el Índice (lo que sólo servía para despertar la curiosidad de la gente), que luego hacían introducir de contrabando en los países católicos. «Sacerdotes, monjes e incluso prelados competían entre sí para comprar copias del *Diálogo* [de Galileo] en el mercado negro», comentó un observador. «El precio del libro en el mercado negro aumentó de medio escudo original a entre cuatro y seis escudos en toda Italia».[2103]

La respuesta reaccionaria de la Iglesia católica a las ideas de Lutero y Calvino recibiría el nombre de Contrarreforma o restauración católica. La Inquisición romana y el Índice fueron dos aspectos tempranos (y prolongados) de esta batalla de ideas, pero en ningún sentido fueron los únicos. De los demás, hubo cuatro que tendrían

un impacto duradero en la conformación de nuestro mundo.

El primer conjunto de acontecimientos tuvo lugar en Inglaterra y se conocería como el caso Tyndale. William Tyndale era un humanista inglés y, al igual que muchos de sus colegas, había acogido con agrado el ascenso de Enrique VIII al trono.[2104] Y cuando el monarca invitó a Erasmo, que entonces se encontraba en Roma, a establecerse en Inglaterra, los humanistas londinenses se animaron aún más. Por desgracia, sus expectativas se vieron defraudadas, y una vez Erasmo llegó a Inglaterra, Enrique perdió todo interés en él y, al menos en un primer momento, pareció más católico que nunca. En la Inglaterra de Enrique no se tenía mucha compasión con los herejes.

En este contexto (de tensión, a ojos de los humanistas) William Tyndale decidió emprender la traducción de la Biblia al inglés. La idea se le había ocurrido por primera vez cuando aún era un estudiante (se formó en Oxford y Cambridge) y tan pronto se ordenó, en 1521, inició su trabajo. «Si Dios me lo permite», dijo a un amigo, «conseguiré un día que el chico que guía el arado conozca mejor las Escrituras que tú».[2105] Dado que hoy la traducción nos parece un asunto inofensivo, quizá nos resulte difícil comprender la trascendencia de lo que Tyndale se proponía hacer, por lo que es importante tener en cuenta un hecho clave: la Iglesia no quería que la lectura del Nuevo Testamento se generalizara. De hecho, el Vaticano se oponía a ello de forma decidida: el acceso a la Biblia estaba reservado al clero, que se hallaba en condiciones de *interpretar* el mensaje de una forma favorable a los intereses de Roma.[2106] En tales circunstancias, la traducción del Nuevo Testamento a una lengua vernácula se consideraba algo potencialmente peligroso.

Tyndale se topó con una primera pista de los problemas que se avecinaban cuando no consiguió encontrar un impresor dispuesto a poner en letra de molde su manuscrito. Obligado a buscar quien lo hiciera al otro lado del Canal, encontró en un primer momento un editor en Colonia (una ciudad católica); sin embargo, a última hora, cuando el texto de Tyndale ya había sido armado, la noticia llegó a oídos del deán local que se dirigió a las autoridades y consiguió impedir su publicación. Tras descubrir que su propia vida estaba en peligro, Tyndale huyó de la ciudad. Los alemanes, entre tanto,

contactaron con el cardenal Wosley en Inglaterra y éste alertó al rey. Enrique le declaró criminal fugitivo y apostó centinelas en todos los puertos ingleses con órdenes de capturarle si le veían.[2107] No obstante, Tyndale sentía verdadera pasión por la que consideraba era la obra de su vida y en 1525 encontró en la protestante Worms otro impresor interesado en publicarla: Peter Schöffer. Seis mil copias del libro, una tirada enorme para la época, se enviaron a Inglaterra. Tyndale, por su parte, era aún un hombre señalado y no se atrevió a establecerse en ningún lugar durante unos cuantos años. Sólo hacia 1529 decidió que era seguro fijar su residencia en Amberes. Fue un error. Su presencia en la ciudad fue advertida por los británicos y, por insistencia del rey Enrique, se le encarceló durante más de un año en el castillo de Vilvorde, cerca de Bruselas. Finalmente, se le juzgó por herejía, se le condenó y se le dio garrote en una ejecución pública. Por último, sus restos fueron quemados en la hoguera para evitar que se convirtiera en mártir.[2108]

Con todo, la Biblia de Tyndale sobrevivió. Y aunque Tomás Moro la descalificó por considerarla errada y engañosa, era una buena versión inglesa y sirvió de base para la edición del rey Jacobo de 1611. Tanta popularidad alcanzó el volumen en su momento que las copias que ingresaron clandestinamente a Inglaterra pasaron de mano en mano, y en lo profundo de la campiña inglesa los nobles protestantes llegaron a prestar las suyas «como si se tratara de bibliotecas públicas». La jerarquía católica inglesa hizo cuanto pudo por erradicar esta práctica y, por ejemplo, el obispo de Londres compró cuanta copia encontró para quemarla en la catedral de San Pablo.[2109]

Roma estaba muy agradecida a Enrique y se lo demostró. Anteriores papas habían conferido títulos a los reyes de España («los Reyes Católicos») y de Francia («el rey cristianísimo»). En el caso de Enrique, el papa León X le otorgó el título de *Defensor Fidei*.[2110] Nunca una ironía tan grande quedó reunida en sólo dos palabras.

La Inquisición y el Índice fueron respuestas básicamente negativas por parte de la Iglesia católica. Esta actitud quedó ejemplificada en Pablo III, la persona que había concibido estos dos pavorosos instrumentos. En España, y durante mucho tiempo, el simple hecho

de poseer un libro incluido en el Índice se castigaba con la muerte.[2111] (La lista continuó actualizándose hasta 1959, y fue abolida finalmente por el papa Pablo VI en 1966). Pablo IV fue igual de intransigente. Había sido el primer Inquisidor General y, tras haberse convertido en pontífice, fue quien ordenó que se colocaran hojas de parra a los desnudos de la famosa colección de estatuas antiguas del Vaticano y quien contrató a Daniele da Volterra, el pintor al que se encargó cubrir las «más flagrantes muestras de desnudez» del *Juicio Final* de Miguel Ángel.[2112] Pío V siguió su ejemplo. Como anota Bamber Gascoigne: «A Calvino se le conocía como el papa de Ginebra, pero Pío ciertamente demostró ser el Calvino de Roma». Otro antiguo Gran Inquisidor se propuso convertir el adulterio en crimen capital y realizó grandes esfuerzos para erradicar a las prostitutas de la ciudad, pero fracasó en ambos intentos. Con todo, acaso comprendió que las medidas negativas no eran suficientes y fue en gran parte el responsable de que se implementaran las decisiones del Concilio de Trento, que se había reunido de manera intermitente de 1545 a 1560.

Junto al Concilio de Nicea y al cuarto Concilio de Letrán, el Concilio de Trento fue uno de los más importantes en la historia de la Iglesia. Al principio muchos católicos tenían la esperanza de que el Concilio explorara posibles puntos de acuerdo con los protestantes, pero ésta se desvaneció cuando los prelados rechazaron por entero la teología protestante y se opusieron a que la gente recibiera el pan y el vino en la misa e incluso a que escuchara la liturgia en su propia lengua. Las fechas mismas del concilio son bastante reveladoras. Se habían necesitado unos veinte años para reunirlo, un retraso que confirma el conflicto existente en el interior de la jerarquía eclesiástica, además de que había varios príncipes que aún no habían decidido a que bando pertenecían y de que en
1541-1542
se creyó posible llegar a un acuerdo.[2113] Por otro lado, Roma, por instinto y tradición, desconfiaba de los concilios, ya que durante el siglo XV éstos invariablemente se habían manifestado en contra de la centralización papal. Es imposible saber si la llama del protestantismo hubiera podido ser extinguida si la Iglesia hubiera respondido con mayor rapidez, pero la cuestión es que para la

época en que empezaron las deliberaciones, ya Lutero no podía ser el centro de ningún ataque. El líder protestante moría a principios de 1546, al poco tiempo de que el Concilio iniciara su andadura.

Inicialmente la composición del Concilio estaba lejos de ser impresionante, ya que contaba sólo con cuatro cardenales, cuatros arzobispos, veintiún obispos, cinco jefes de órdenes religiosas, además de varios teólogos y expertos en derecho canónico.[2114] La primera decisión que debieron adoptar era la referente a cómo vivirían los cardenales y obispos durante el Concilio; el veredicto fue que lo harían de forma «frugal, pía y sobria». Sólo al siguiente año, cuando el número de asistentes se había doblado, empezó el Concilio a abordar los problemas claves para los que había sido convocado. En este sentido, la primerísima decisión planteó un enfrentamiento directo con los protestantes, al acordarse conceder a las «tradiciones» de la Iglesia católica (por ejemplo, los comentarios exegéticos de los padres de la Iglesia) *igual* autoridad que a las Escrituras.[2115] Difícilmente podría haber existido una solución menos intransigente, pues de este modo el Concilio atribuía a las tradiciones católicas la misma autoría divina que se reconocía a los libros de la Biblia.[2116] Sin embargo, como era de esperar, la batalla más importante fue la que se libró alrededor del concepto de justificación por la fe. La revolucionaria idea de Lutero era que todo lo que tenía que hacer un pecador para redimirse era *creer* de verdad en Cristo. El Concilio reiteró que esto estaba lejos de ser suficiente. El argumento de la Iglesia era que, pese al daño provocado por la Caída, el hombre había conservado la capacidad de elegir entre el bien y el mal, pero que para ser en verdad bueno necesitaba del ejemplo de Cristo, según la *interpretación* proporcionada por la Iglesia, de manera que su elección estuviera justificada.[2117] El concilio también reafirmó que los sacramentos eran siete —bautismo, confirmación, eucaristía, penitencia, extremaunción, orden sagrado y matrimonio—, con lo que se oponía a la afirmación de Lutero de que, en la Biblia, sólo existían dos: el bautismo y la sagrada comunión.[2118] El número de los sacramento era, por supuesto, una cuestión central para la jerarquía eclesiástica, ya que, por ejemplo, la penitencia o confesión sólo podía ser atendida por sacerdotes y únicamente el obispo tenía la facultad de nombrarlos. Por otro lado, el Concilio ratificó la

existencia del purgatorio (en realidad, una «revelación» del siglo VI). Ahora bien, aunque esta decisión respaldaba la doctrina de las indulgencias, lo que sí hizo el Concilio fue prohibir cualquier clase de comercio con ellas.[2119] De esta forma, el principal logro del Concilio de Trento fue que reafirmó la doctrina católica en toda su corrupta gloria, convirtiendo muchas cuestiones en asuntos de blanco o negro más de lo que lo habían sido antes. La intransigencia del Concilio sentó las bases de las terribles guerras religiosas del siglo XVII.[2120]

Aunque las maniobras contrarreformistas que hemos mencionado hasta ahora fueron de tipo negativo, basadas en prohibiciones cuando no en la violencia, en la jerarquía católica también había algunos que comprendían que la única forma de avanzar realmente era tener la iniciativa intelectual y llevar la batalla espiritual al terreno enemigo. Uno de los que advirtió esto fue Ignacio de Loyola. Nacido en 1491 en el castillo de Loyola, en el País Vasco, Ignacio habría podido convertirse fácilmente en uno de los muchos conquistadores españoles que entonces viajaban al otro lado del Atlántico. Según su propia confesión, se había entregado a «las vanidades de este mundo». Y de hecho se hizo soldado, pero su carrera se truncó cuando durante un asedio fue alcanzado en una pierna por una bala de cañón. Mientras se recuperaba en su castillo, cuenta la historia, Ignacio descubrió que ninguno de los libros que tenía a su alcance era de su agrado, así que tuvo que conformarse con leer vidas de santos. La experiencia cambió por completo su vida. «Todo indica que decidió allí mismo convertirse en santo él mismo, una nueva especie de héroe romántico. "Santo Domingo hizo esto, por tanto tengo que hacer aquello; san Francisco hizo esto otro, por tanto también tengo que hacerlo"».[2121] El método de entrenamiento que se impuso «para alcanzar la santidad» evidenciaba la disciplina y atención al detalle propias de un militar, y de hecho, sus *Ejercicios espirituales* continúan siendo el curso de autodisciplina básico en la orden que fundó: los jesuitas. «Se trata de un programa de ejercicios de cuatro semanas, un verdadero curso de asalto espiritual para los soldados de Jesús, con el objetivo de que alejen su mente del mundo para concentrarse en los horrores

del infierno, la verdad salvadora de la historia evangélica y el ejemplo de Cristo».[2122] Un ejercicio, destinado a provocar el desprecio del propio cuerpo, reza: «mirar toda mi corrupción y fealdad corpórea; mirarme como una llaga y postema, de donde han salido tantos pecados y tantas maldades y ponzoña tan turpísima».

A los treinta y tres años, Ignacio viajó a Barcelona para estudiar en su universidad, después de lo cual se trasladaría a la de París. Allí desarrolló sus ideas, las cuales atrajeron a un pequeño grupo de seguidores comprometidos que realizaron sus ejercicios y se unieron a él en un voto conjunto de servir a Cristo, para lo cual se ofrecieron al papa Pablo III, al que prometieron «obediencia completa».[2123] En sus estatutos el grupo anunciaba que su propósito primordial era «la propagación de la fe», en particular «la educación cristiana de los niños y de los ignorantes». Ignacio y sus compañeros se consideraban soldados de Cristo, o del papa, y afirmaban que irían allí donde el pontífice los enviara «a cualquiera región a que nos quieran enviar, aunque piensen que nos tienen que enviar a los turcos, o a cualesquiera otros infieles, incluso en las regiones que llaman Indias; o a cualesquiera herejes, cismáticos, o a los fieles cristianos que sea».

Para la época en que Ignacio murió, 1556, ya se había encargado la construcción de la iglesia de los jesuitas en Roma, la iglesia del Gesú. En la actualidad, frente a su tumba hay un monumento que conmemora al soldado de Cristo. Uno de los compañeros de estudio de Ignacio en París, san Francisco Javier, sería el encargado de dirigir la misión jesuita que emprendería la tarea sin precedentes de llevar el cristianismo a los infieles de Oriente. Conocido como el «conquistador de ánimas», Francisco Javier viajaría desde Goa hasta las islas de las Especias y Japón. Murió en 1552 mientras esperaba acceder a la gran joya de Oriente, el cerrado imperio de China.[2124]

En realidad, la experiencia de los jesuitas en Oriente fue desigual. Dentro de Europa, la comunidad se especializó en la educación de la aristocracia, lo que reflejaba su política de concentrarse en la formación de los líderes y lo que hoy llamaríamos creadores de opinión, y lo mismo puede decirse de su actividad en Asia. Después de todo, los cristianos contaban con un buen precedente: Constantino. En Oriente los jesuitas se anotaron

un temprano triunfo hacia 1580 con el emperador indio Akbar, que era musulmán. En China, sin embargo, la situación fue bastante diferente. Allí los jesuitas consiguieron ganar la confianza del emperador, pero más a través de la ciencia que de la teología. Fueron necesarios muchos años de negociaciones para que la orden pudiera tener acceso a Pekín, y cuando por fin lo consiguieron, sus primeros regalos para el emperador fueron una estatua de la Virgen y un reloj que tocaba las horas. Al emperador le gustó mucho el reloj, pero no mostró gran interés por la estatua de la Virgen, que se apresuró a pasar a la anciana emperatriz, su madre. La presencia de los jesuitas en Pekín se prolongó durante casi dos siglos, gracias a lo mucho que se valoraban sus conocimientos de matemáticas y astronomía, pero no lograron realizar demasiadas conversiones. Por el contrario, descubrieron que había mucho que admirar de los chinos, tanto que pronto empezaron a vestir sedas de mandarín y a asistir a ceremonias confucianas en las que se rendía culto a los ancestros.[2125]

En Japón, al parecer, tuvieron mejor suerte, al menos en un comienzo. En 1551, Francisco Javier afirmó que había dejado allí una comunidad de cerca de un millar de conversos, principalmente *daimyos*, señores locales. Sin embargo, para comienzos del siglo XVII, los jesuitas ya hablaban de ciento cincuenta mil conversos o, según otros testimonios, trescientos mil. «Los *samurai*, la clase guerrera, fueron particularmente receptivos, acaso porque sentían cierta afinidad con los jesuitas, muchos de los cuales procedían de entornos aristocráticos o militares». Por desgracia, esto hizo que el cristianismo se volviera un asunto de política interna para la clase gobernante japonesa y cuando la situación se tornó violenta, hacia 1614, el haberse convertido se volvió en contra de los nuevos cristianos. Surgió entonces una inquisición japonesa en la que los cristianos se convirtieron en víctimas de unos métodos de tortura que, en términos de crueldad, no eran muy diferentes de los que se estaban aplicando en Europa. En Yedo, por ejemplo, más de sesenta cristianos japoneses fueron crucificados cabeza abajo en la plaza para que se ahogaran al subir la marea.[2126]

Aunque los esfuerzos de los misioneros jesuitas en Extremo Oriente fueran en su conjunto un fracaso, la orden tuvo gran éxito en Occidente (los cristianos de Latinoamérica constituyen en la

actualidad el grupo de fieles más grande de la Iglesia romana). Ahora bien, los jesuitas no fueron la única orden nueva que surgió durante la Contrarreforma y por esta misma época aparecen los teatinos, los barnabitas, los somascos, los oratorianos y los padres del Clavo (llamados así porque oraban inicialmente en una iglesia en la que se preservaba uno de los clavos usados en la Santa Cruz), todas ellas órdenes dedicadas al proselitismo o la enseñanza. Roma por fin comprendía que, en el nuevo clima espiritual, la mejor forma de mantener a la gente dentro de la religión católica era atraparlos desde jóvenes.

Entre los demás efectos de la Reforma, quizá sea importante subrayar que había varios protestantismos diferentes: junto al luteranismo y el calvinismo, surgió en esta época, por ejemplo, el anglicanismo, más preocupado por los sacramentos y la oración litúrgica que por la predicación, a diferencia de lo que ocurría en Europa continental, donde la primordial importancia atribuida al sermón «condujo a una reestructuración drástica de los interiores de las iglesias reformadas desde Irlanda hasta Lituania. Los púlpitos de madera provistos de espectaculares doseles se convirtieron en el lugar al que se dirigían las miradas de los fieles, atención que antes estaba reservada a los altares y las mesas en que se celebraba la comunión».[2127] La predicación del sermón iba acompañada por un reloj de arena de manera que los fieles supieran exactamente cuánto faltaba. Diarmaid MacCulloch afirma que el sermón se convirtió en una forma dramática mucho más popular que las que se representaban en los teatros: en Londres se predicaba «centenares» de sermones cada semana mientras sólo había trece teatros. Este culto del sermón fue apoyado por el aumento de los catecismos, que se convirtieron «durante más de un siglo en la forma de educación más común en toda [Europa]».[2128] Más aún, esta «dieta semanal de ideas abstractas impartida desde el púlpito» hizo que la Europa protestante se volviera mucho más consciente del valor de los libros que la Europa católica y, probablemente, contribuyó a elevar el nivel de alfabetización del norte del continente en relación al sur. Según un cálculo, entre 1500 y 1639 se publicaron en Inglaterra siete millones y medio de copias de «grandes obras religiosas»,

mientras que las copias de poemas, obras de teatro y sonetos ascendían a un millón seiscientas mil; entre 1580 y 1639 los escritos religiosos de William Perkins tuvieron 188 ediciones, mientras que las obras de Shakespeare llegaron a 97.[2129] La difusión de la alfabetización tuvo un impacto incalculable en el desarrollo del norte protestante.

El protestantismo también revivió los aspectos comunales de la penitencia. En las iglesias escocesas, por ejemplo, se volvió familiar «el taburete del arrepentimiento», una silla en la que se sentaban los infractores para ser reprendidos públicamente por el ministro, lo que permitía representar una especie de «teatro del perdón» para reincorporación en el rebaño de las ovejas descarriadas, una práctica que aunque hoy pueda parecernos una intromisión excesiva en la vida privada, en su momento estaba estrechamente vinculada a la disciplina capitalista descrita por Weber. El protestantismo mantuvo una tasa muy baja de hijos ilegítimos, y el servicio matrimonial de Thomas Cranmer fue el primero que afirmó que el matrimonio podía ser agradable «por la compañía, el apoyo y el consuelo que los miembros de la pareja se ofrecen mutuamente».[2130] Las iglesias reformadas prestaron nueva atención a la idea de que las mujeres eran iguales ante Dios e introdujeron el divorcio como parte normal del derecho matrimonial. El protestantismo cambió la vieja actitud del catolicismo hacia la medicina y creó entre los fieles el deseo de orar, no ya como figuras solitarias o como una enorme Iglesia europea, sino en pequeños grupos, que luego se convertirían en los metodistas, los cuáqueros y demás. Estas diferentes sectas fueron aumentando a medida que crecía la tolerancia… y la duda. Una revolución accidental realmente.

En diciembre de 1563, durante su última sesión, el Concilio de Trento dirigió su atención al papel de las artes en el mundo después de Lutero.[2131] Se reafirmó la importancia de la pintura para la enseñanza de la fe, pero, de acuerdo con el espíritu de la época, el Concilio insistió en que las representaciones de la historia sagrada se mantuvieran fieles al texto de las Escrituras, por lo que se encomendó al clero que vigilara el trabajo de los artistas. El sólo hecho de que se otorgara al clero esta función provocó la aparición

de una avalancha de manuales escritos por sacerdotes en los que se interpretaban las decisiones de Trento. Muchos de ellos, sin embargo, llegaban a conclusiones bastante más opresivas que las del propio Concilio.[2132]

En su análisis de los efectos del Concilio de Trento, Rudolf Wittkower afirma que estos intérpretes (personas como san Carlos Borromeo, el cardenal Gabriele Paleotti, Gilio da Fabriano y Raffaello Borghini) hacían hincapié en tres aspectos: las obras de arte debían ser claras y directas, debían ser realistas y debían servir como «estímulo emocional para la piedad».[2133] El principal cambio que esto provocó, sostiene Wittkower, fue que, en contraste con la idealización que había caracterizado al Renacimiento, la representación cruda de la verdad «empezó a considerarse esencial». Donde era necesario, como, por ejemplo, en las escenas de la Crucifixión, se mostró a Cristo «afligido, sangrando, escupido, con su piel desgarrada, herido, deforme, pálido y feo». Además de ello, había que tener mucho cuidado con la edad, el sexo, la expresión, los gestos y los vestidos de las figuras. Los artistas tenían que prestar especial atención a lo que se decía en las Escrituras y ceñirse a ellas. Al mismo tiempo, el Concilio se encargó de prohibir el culto de las imágenes: «el respeto mostrado [a las pinturas y las esculturas] se refiere a los prototipos que esas imágenes representan».[2134]

Estas variables circunstancias intelectuales se combinaron para generar un gran número de cambios en la producción artística, el más importante de los cuales fue la aparición del estilo barroco, que fue, fundamentalmente, el estilo de la Contrarreforma. Después del Concilio de Trento, el enérgico papado de Sixto V (1585-1590), que se esforzó por reconstruir Roma y devolverle la gloria perdida tras el saqueo, fue el primero que promovió la nueva forma artística. El cardenal Paleotti resumió la nueva tendencia al referirse de la siguiente forma el arte romano de comienzos del siglo XVII: «La Iglesia quiere… al mismo tiempo, glorificar el valor de los mártires y encender las almas de sus hijos». Se trata de una descripción muy adecuada de lo que se proponía el arte barroco. Uno de los papas que sucedió a Sixto, Pablo V, completó la construcción de la basílica de San Pedro, con lo que entre uno y otro se logró convertir la

Roma pagana en la Roma cristiana. Su objetivo era «presentar este suntuoso espectáculo a los fieles» para que la Iglesia fuera «la imagen del cielo en la tierra». Algo que hicieron especialmente en arquitectura y escultura.[2135] «En su momento de mayor esplendor, el barroco primitivo fue una unión de arquitectura, pintura y escultura, cuyas creaciones actuaban conjuntamente sobre las emociones del espectador, al que invitaban, por ejemplo, a participar en las agonías y éxtasis de los santos».[2136] Su mayor exponente fue Bernini, que logró hacer en piedra lo que muchos eran incapaces de hacer en pintura.

Con todo, aunque las extravagantes figuras de Bernini son el barroco clásico, a comienzos del siglo XVII hubo un aumento de la seguridad espiritual que dio lugar a las simples pero intensas pinturas de Caravaggio: obras muy realistas, que evidencian una meticulosa preocupación por el detalle y cargadas de piedad. Al contemplar las grandes obras del barroco, es inevitable sentir que artistas como Bernini o Caravaggio debieron de tener presentes las metas de la Contrarreforma, pero, no obstante, también resulta difícil no percibir en ellas una exuberancia y un amor al arte por el arte de los que el Concilio de Trento habría abjurado. Ésta fue la época en la que, por ejemplo, durante el papado de Pablo V, se construyeron la mayoría de las fuentes de Roma, a la que hoy se conoce como la ciudad de las fuentes.

Esta nueva seguridad espiritual también quedó reflejada en una era de construcción de iglesias, particularmente en Roma, en la que los templos, con frecuencia levantados para las nuevas órdenes, eran enormes. Estos nuevos edificios estaban diseñados para *sobrecoger* a los feligreses y se convirtieron en escenario de apasionados sermones, que eran impartidos desde púlpitos adornados de forma espectacular y bajo magníficos doseles, hechos con oro, plata, joyas y tejidos finos. Con todo, una de las características más sobresalientes de estas iglesias era la nueva iconografía que presentaba a los fieles. En este sentido se observa un marcado cambio, pues los pintores se alejan de las imágenes tradicionales y el relato de la vida de Jesús para concentrarse en ejemplos de heroísmo (David y Goliat, Judit y Holofernes), modelos de arrepentimiento (san Pedro, el hijo pródigo), la gloria del martirio y las visiones y éxtasis de los santos.[2137] Al mismo

tiempo, las iglesias más grandes favorecieron la aparición de imágenes de mayor tamaño y esplendor. Bernini, que, como hemos señalado, representa los logros de este barroco inicial, fue «un hombre de teatro» que sirvió a cinco papas pero en especial a Urbano VII
(1623-1644).
Juntos consiguieron dar una acercamiento más estético a las representaciones artísticas, lo que contribuyó a mejorar su cualidad y las distanció del empalagoso misticismo que caracteriza buena parte de la producción barroca de comienzos de siglo. El mejor ejemplo de esto probablemente sea la *Santa Teresa* de Bernini, una escultura de la santa en pleno éxtasis que parece estar, en sí misma, suspendida en el aire. «Esto únicamente puede parecer realidad gracias a la mentalidad visionaria del que lo contempla».[2138] El arte barroco consigue dar un gran aire de verosimilitud a los milagros y sucesos maravillosos. Esto se inspiraba fundamentalmente en la *Retórica* aristotélica, donde se señalaba que las emociones eran el ingrediente básico a través del cual se consigue persuadir a los humanos.

Un acontecimiento completamente diferente en el mundo del arte en esta época fue el desarrollo de los «géneros», en particular, la pintura paisajística, las naturalezas muertas, las escenas de batallas y de caza. Muchos historiadores del arte creen que en el siglo XVII se dio un cambio decisivo en el que de un mundo en el que el arte era principalmente religioso se pasó a uno en el que éste era más secular. Rudolf Wittkower es uno de ellos: «En los años alrededor de 1600 la clara separación entre el arte secular y el eclesiástico, que llevaba preparándose largo tiempo, se convirtió en un hecho establecido».[2139] Después del primer cuarto del siglo XVII los artistas estuvieron en condiciones, por primera vez en la historia, de ganar su sustento dedicándose por completo a géneros especializados. Ahora bien, aunque las naturalezas muertas y las escenas bélicas eran muy populares, fue el paisaje el que se convertiría en el más importante de los géneros no religiosos hasta llegar a Poussin y Claude.

No obstante, dicho todo esto, es indudable que el mayor logro del barroco en Roma es San Pedro, lo que supone una importante ironía. Completar el magnífico complejo requirió de dos

generaciones (el baldaquino se terminó en 1636, las demás partes en la década de 1660). Pero tras la Paz de Westfalia (1648), que puso fin a la guerra de los Treinta Años, resultó claro que a partir de entonces las grandes potencias europeas podían solucionar sus disputas sin contar con la Santa Sede. En el momento en que Roma alcanzaba su mayor gloria física, su ascendiente intelectual empezaba a menguar de forma irrevocable. El poder y el liderazgo intelectual se habían trasladado al norte.

Capítulo 23

EL GENIO DEL EXPERIMENTO

La revolución científica «eclipsa cualquier acontecimiento posterior al auge del cristianismo y reduce el Renacimiento y la Reforma a la categoría de meros episodios, simples desplazamientos internos dentro del sistema del cristianismo medieval». Éstas son las palabras del historiador británico Herbert Butterfield en su libro *Los orígenes de ciencia moderna, 1300-1800*, publicado en 1949.[2140] Y son características de una concepción de «la revolución científica» según la cual los cambios que tuvieron lugar entre la publicación del libro de Copérnico sobre el sistema solar, en 1543, y la aparición de los *Principia Mathematica* de sir Isaac Newton, unos ciento cuarenta y cuatro años más tarde, en 1687, transformaron por completo, y para siempre, nuestra comprensión de la naturaleza: en este intervalo, nació la ciencia moderna. En este período la visión del mundo aristotélica se desechó, y su lugar vino a ser ocupado por el universo newtoniano. (Newton, se quejaban sus contemporáneos, o al menos algunos de ellos, había destruido la poesía del arco iris y había acabado con la necesidad de los ángeles). Fue en este momento cuando la racionalidad austera, acumulativa y matemática reemplazó a la especulación difusa, desordenada y sobrenatural de la Edad Media. Como también señala Butterfield, éste fue el cambio intelectual más importante desde el surgimiento del monoteísmo ético.

Esta versión de la historia ha sido severamente criticada en los últimos veinticinco años. El ataque se relaciona muy de cerca con el descubrimiento, mencionado en la introducción de este libro, de ciertos textos pertenecientes a Newton cuyo contenido fue divulgado por primera vez por John Maynard Keynes. Estos documentos demuestran que, además de su interés por la física y las

matemáticas, Newton sintió una prolongada fascinación por la alquimia y la teología y, en particular, por la cronología bíblica. Esto ha conducido a que ciertos estudiosos modernos —como Betty Jo Teeter Dobbs e I. Bernard Cohen, por ejemplo— cuestionen si en verdad puede hablarse de mentalidad moderna en el caso de Newton y de aquellos contemporáneos suyos que compartían semejantes preocupaciones. Dobbs y Cohen nos recuerdan que Newton estudió las leyes de la «acción divina» en la naturaleza con el objetivo de demostrar «la existencia y providencia de Dios», y por consiguiente manifiestan sus dudas de que la transformación en el ámbito del pensamiento haya sido realmente tan profunda como se ha afirmado. Asimismo, señalan que el cambio que daría origen a la química moderna no ocurriría hasta bastante después de Newton, en el siglo XVIII, y por tanto, sostienen, no podemos en realidad hablar de una «revolución» científica, si por tal entendemos «un cambio repentino, radical y completo».[2141] Más allá de esto, la pareja de estudiosos anota también que, en su vida privada, Copérnico era un «conservador tímido» (difícilmente un revolucionario), que hacia 1600 apenas había en el mundo unos diez «partidarios del heliocentrismo», y que Kepler fue un «místico torturado». Ninguno de estos «héroes» de la ciencia fue un racionalista frío. Por tanto, es importante que el lector tenga en cuenta que, en la actualidad, la versión de los acontecimientos que sigue a continuación es muy discutida. Volveremos sobre este debate al final del capítulo.

Según los científicos, actualmente estamos viviendo la *segunda* revolución científica. Ésta habría comenzado hace un centenar de años, a comienzos del siglo XX, con el descubrimiento simultáneo del cuanto, el gen y el inconsciente. La *primera* revolución científica fue el resultado de un conjunto similar de acontecimientos simultáneos e igualmente trascendentales: el descubrimiento de la concepción heliocéntrica de los cielos, la identificación de la gravitación universal y los importantes avances realizados en la comprensión de la luz, el vacío, los gases, el cuerpo y la vida microscópica.[2142] Todavía no entendemos muy bien por qué todos estos avances se produjeron aproximadamente en la misma época.

Es probable que el protestantismo, en sí mismo una causa revolucionaria, tuviera algo que ver con ello dado su énfasis en la propia conciencia. Otro de los efectos de la Reforma fue que persuadió a las personas reflexivas de que si había tantos hombres y mujeres de opiniones diferentes convencidos de que haber recibido inspiración divina, no todos podían tener razón. Por consiguiente, era muy probable que la inspiración divina fuera con frecuencia nada más que equivocación. El capitalismo, con su énfasis en el materialismo, el dinero y los intereses, y su preocupación por el cálculo, también es un factor a tener en cuenta. El aumento de la precisión en todos los aspectos de la vida desempeñó un papel igualmente importante; así como el descubrimiento del Nuevo Mundo, que contribuyó muchísimo al revelar paisajes, formas de vida y sociedades muy diferentes de los europeos. Un último factor quizá fue la caída de Constantinopla en 1453, un acontecimiento que supuso la desaparición del último vínculo vivo con la antigua cultura griega y lo que ésta tenía que ofrecer. Poco antes de que la ciudad cayera, el comerciante y coleccionista de manuscritos siciliano Giovanni Aurispa había regresado a Occidente, después de una sola visita, con no menos de 238 textos griegos, que permitieron a los europeos entrar en contacto con Esquilo, Sófocles y Platón.[2143]

Toby Huff también llama la atención sobre las formas en las que las ciencias no europeas se quedaron atrás. En una fecha tan avanzada como el siglo XVII, había «centenares» de bibliotecas en el Oriente Próximo musulmán, y se decía que una de ellas, en Shiraz, tenía trescientas sesenta estancias.[2144] Sin embargo, dado que en el islam los astrónomos y los matemáticos desempeñaban por lo general también otras funciones y actuaban como *muwaqqit*, guardianes de tiempo y del calendario de las mezquitas, los estudiosos apenas tenían motivos para explorar ideas nuevas que habrían podido constituir una amenaza para la fe. Huff señala que los astrónomos árabes tenían un conocimiento de la astronomía igual al de Kepler, pero que nunca lo revisaron a la luz del sistema heliocéntrico.[2145] Los chinos y los árabes nunca desarrollaron un signo para «igual» (=) y, de hecho, los primeros nunca creyeron que la investigación empírica pudiera llegar a explicar de forma completa los fenómenos físicos. En el siglo XIII había tantos

estudiosos en Europa como en el mundo musulmán, o en China, sin embargo, según Huff, el que en estas dos últimas civilizaciones el saber tuviera que ser validado de forma centralizada, ya fuera por el Estado o por los maestros, nunca permitió el desarrollo de un escepticismo *organizado* o *corporativo* y, en última instancia, esto es lo que cuenta para el progreso científico. El filósofo del siglo XX Ernst Cassirer se plantea esta misma pregunta en su libro *La filosofía de las formas simbólicas*. Allí este pensador anota, por ejemplo, que en algunas tribus africanas la palabra para «cinco» realmente significa «mano completa», mientras que «seis» significa literalmente «salta» (esto es, a la otra mano). En otros lugares los números no están divorciados de los objetos a los que califican, con lo que, por ejemplo, las expresiones «dos canoas» y «dos cocos» requieren números diferentes; e incluso hay grupos cuyos sistemas numéricos sólo distinguen entre «uno», «dos» y «muchos». Con semejantes sistemas, opina Cassirer, es muy improbable realizar grandes adelantos en matemáticas.[2146]

En el siglo XVI, se consideraba que entender los cielos era la meta más importante de la ciencia, término que por lo general significaba física. En una sociedad religiosa, «el destino de la vida y de todo lo demás estaba vinculado al movimiento de los cielos: los cielos regían la tierra. Por consiguiente, quienquiera que entendiera cómo funcionaban los cielos, entendería todo cuanto ocurría en la tierra».[2147] Una de las principales conclusiones de la revolución científica fue que los cielos *no* regían la tierra, algo que quedó claro cuando la obra de Newton fue asimilada. Como anota J. D. Bernal,

los científicos de la época comprendieron que el problema no era en realidad muy importante, lo que, por supuesto, redujo el prestigio de los cielos. Durante el proceso, sin embargo, se descubrió la ciencia nueva de la dinámica, con sus propias matemáticas, las matemáticas de las ecuaciones diferenciales, que desde entonces se convirtieron en los cimientos de la física teórica.

Nicolás Copérnico, un polaco, tuvo la suerte de tener un tío obispo, muy interesado por su sobrino, que pagó para que se educara en Italia. Copérnico fue lo que hoy probablemente llamaríamos alguien

sobreeducado: estudió derecho, medicina, filosofía y *belles lettres*, y también sabía de astronomía y navegación.[2148] Ahora bien, aunque estaba fascinado por los descubrimientos de Colón, no habría sido un buen navegante en la flota del almirante, ya que como astrónomo Copérnico no era en realidad muy hábil y sus observaciones son famosas por su inexactitud. No obstante, este inconveniente se vio superado con creces a nivel teórico por una idea simple: que la forma tradicional de explicar los cielos era incorrecta. Copérnico estaba convencido de que Ptolomeo tenía que estar equivocado porque, según pensaba, la naturaleza nunca se habría organizado por sí misma en un complicado conjunto de «epiciclos» y «excéntricos» como sostenía el griego. Copérnico se dedicó a reflexionar sobre este problema con el objetivo de simplificar la explicación. Él mismo describió su enfoque de la siguiente manera: «Tras abordar este problema tan extraordinariamente difícil y casi insoluble, por fin se me ocurrió cómo se podría resolver por recurso a construcciones mucho más sencillas y adecuadas que las tradicionalmente utilizadas, a condición únicamente de que se me concedan algunos postulados. Estos postulados, denominados axiomas, son los siguientes. 1. No existe un centro único de todos los círculos o esferas celestes. 2. El centro de la Tierra no es el centro del mundo, sino tan sólo el centro de gravedad y el centro de la esfera lunar. 3. Todas las esferas giran en torno al Sol, que se encuentra en medio de todas ellas, razón por la cual el centro del mundo está situado en las proximidades del Sol. 4. La razón entre la distancia del Sol a la Tierra y la distancia a la que está situada la esfera de las estrellas fijas es mucho menor que la razón entre el radio de la Tierra y la distancia que separa a nuestro planetas del Sol, hasta el punto de que esta última resulta imperceptible en comparación con la altura del firmamento. 5. Cualquier movimiento que parezca acontecer en la esfera de las estrellas fijas no se debe en realidad a ningún movimiento de éstas, sino más bien al movimiento de la Tierra. Así, pues, la Tierra —junto a los elementos circundantes— lleva a cabo diariamente una revolución completa alrededor de sus polos fijos, mientras que la esfera de las estrellas y último cielo permanece inmóvil. 6. Los movimientos de que aparentemente está dotado el Sol no se deben en realidad a él, sino al movimiento de la Tierra y de nuestra propia

esfera, con la cual giramos en torno al sol exactamente igual que los demás planetas. La Tierra tiene, pues, más de un movimiento. 7. Los movimientos aparentemente retrógrados y directos de los planetas no se deben en realidad a su propio movimiento, sino al de la Tierra. Por consiguiente, éste por sí solo basta para explicar muchas de las aparentes irregularidades que en el cielo se observan».[2149]

Todo el mundo recuerda que Copérnico desplazó a la tierra del centro del universo pero, como puede advertirse en el fragmento que acabamos de citar, hay otras dos cosas sobresalientes. La primera es que él sólo estaba diciendo lo que había dicho Aristarco dos mil años antes. La segunda es que afirmaba que los cielos —la esfera de las estrellas fijas— estaban muchísimo más allá de lo que todos pensaban (cuarto postulado), algo que en términos teológicos no era menos importante que su idea de que la tierra no era el centro del universo. Ésta era una propuesta escandalosa y desconcertante pero, a diferencia de Aristarco, antes de que pasara mucho tiempo a Copérnico se le creyó. Una razón para su alta credibilidad era un conjunto de argumentos adicionales que conseguían dar cuenta de las observaciones de la gente. Copérnico afirmaba que la tierra tenía tres movimientos diferentes. En primer lugar, el planeta giraba cada año describiendo un gran círculo alrededor del sol. En segundo lugar, giraba sobre su propio eje. Y en tercer lugar, hay una variación en la posición de la tierra con respecto al sol. Todo esto, afirmó Copérnico, implicaba que el movimiento aparente del sol no era uniforme. En cierto sentido, ésta era la parte más ingeniosa de su razonamiento: durante siglos, la gente se había preguntado por qué el verano no duraba lo mismo que el invierno, y por qué los equinoccios no ocurrían a medio camino a lo largo del año, o a medio camino entre los solsticios. La respuesta verdadera, por supuesto, era que los planetas, incluyendo la tierra, no se movían en órbitas circulares sino en órbitas elípticas. Pero sin la observación de Copérnico sobre los movimientos relativos de la tierra y el sol habría sido imposible comprender este hecho crucial (sobre el que volveremos a continuación).

Las nuevas ideas de Copérnico, sistematizadas en su *Sobre las revoluciones de los orbes celestes*, al que comúnmente se conoce por su título latino como *De revolutionibus*, tenían muchos vacíos. Por ejemplo, todavía creía en la idea medieval de que los planetas

estaban fijados a las superficies de gigantescas esferas de cristal huecas y concéntricas. Más allá de eso, sin embargo, Copérnico consiguió lo que se proponía: librarse del desorden y reemplazar los complicados epiciclos de Ptolomeo.[2150]

Aunque *De revolutionibus* iniciaría una revolución, en un primer momento no se lo consideró un libro incendiario. Tras decidirse a poner sus ideas por escrito, Copérnico envió el manuscrito al papa y el pontífice hizo circular el texto entre clérigos estudiosos, que recomendaron su publicación. Y aunque al final su impresor fuera protestante, las novedosas ideas de Copérnico fueron consideradas «perfectamente respetables» durante todo el siglo XVI. No fue hasta 1615 que alguien se quejó de ellas afirmando que contradecían la teología convencional.[2151]

Para entonces el noble danés Tycho Brahe ya había desarrollado el trabajo de Copérnico. La fortuna familiar de Brahe provenía de su participación en el peaje que los daneses imponían a cada barco que entraba o salía del Báltico a través del Oresund, el estrecho que separa a Dinamarca de Suecia. Tycho era un espíritu pendenciero que había perdido su nariz durante un duelo, tras lo cual siempre tuvo que aparecer en público con un apéndice de plata que destellaba con la luz. Pero la corona danesa comprendió que Brahe era un científico de talento y le concedió una isla en el Oresund, un lugar en el que había pocas ocasiones para pelear o discutir y en el que se le permitió establecer «la primera institución científica de los tiempos modernos», Uraniborg o «La puerta del cielo».[2152] El laboratorio incluía un observatorio.

Brahe quizá no contaba con una mente tan original como la de Copérnico, pero era mucho mejor astrónomo que él y, en su laboratorio del Oresund, realizó gran cantidad de mediciones astronómicas precisas. Abandonó estas observaciones en 1599, cuando dejó Dinamarca para trasladarse a Praga, donde fue nombrado matemático imperial por el Sacro Emperador Romano, Rodolfo II, un gobernante especialmente excéntrico que estaba fascinado por la alquimia y la astrología. De regreso en Dinamarca, las mediciones de Brahe quedaron en manos de su no menos talentoso asistente, Johannes Kepler, que emprendió la tarea de intentar conciliar las mediciones de Brahe y las teorías de Copérnico.

Kepler era un investigador tenaz y diligente y un observador agudo. Al igual que Copérnico, su punto de partida era la creencia de que las estrellas estaban dispuestas, como se pensaba tradicionalmente, en una serie de esferas de cristal concéntricas. Sin embargo, poco a poco, se vio obligado a abandonar esta teoría, cuando descubrió que era imposible reconciliarla con las observaciones de Brahe. Su gran avance ocurrió cuando, en lugar de intentar acomodar *todos* los planetas en un sistema, se concentró en Marte.[2153] Marte era un planeta particularmente apropiado para los astrónomos porque podía observarse casi todo el tiempo, y empleando las mediciones de Brahe, Kepler advirtió que, en su viaje alrededor del sol, Marte describía no un círculo sino una elipse. Una vez dado este tremendo paso, Kepler no tardó en mostrar que todos los planetas que giran alrededor del sol lo hacen describiendo órbitas elípticas y que incluso la órbita de la luna alrededor de la tierra es una elipse. Este descubrimiento tuvo dos implicaciones inmediatas, la primera de carácter físico y matemático, la otra teológica. En términos científicos, una elipse, pese a ser una forma relativamente simple, no era una figura tan sencilla como el círculo y resultaba más difícil de explicar: ¿cómo era posible que los planetas que orbitaban el sol estuvieran en algunos puntos más alejados de éste que en otros? En este sentido, el descubrimiento de las órbitas elípticas fomentó el estudio de la gravedad y la dinámica. Por otro lado, las órbitas elípticas planteaban serios problemas a la teoría de que los cielos eran una serie de esferas de cristal, vacías y concéntricas, una concepción que ahora resultaba inaceptable.

Las órbitas elípticas explicaban por qué las estaciones no duraban lo mismo. Una elipse implicaba que la tierra no se movía alrededor del sol a una velocidad constante, sino que el planeta se desplazaba con mayor rapidez cuando estaba más cerca del sol y de forma más lenta cuando se encontraba más lejos. Con todo, Kepler encontró una constante en el sistema. La velocidad multiplicada por el vector radio (en términos generales, la distancia del planeta al sol) era siempre la misma.[2154] Después de su trabajo con Marte y la tierra, y todavía utilizando los cálculos de Brahe, Kepler consiguió calcular

las órbitas, velocidades y distancias de los demás planetas en relación al sol. Esto le permitió descubrir otra constante: el cuadrado del período de rotación de los planetas era proporcional al cubo de su distancia media del sol. De esta forma los cielos contaban con un una armonía nueva y definitiva y, como señala Thomas Kuhn, apuntara o no a Dios, «ciertamente apuntaba a la gravedad».

El cuarto de los grandes héroes de la revolución científica, después de Copérnico, Brahe y Kepler, fue Galileo. Profesor de matemáticas y de ingeniería militar en la Universidad de Pisa, Galileo logró de algún modo poner sus manos en un descubrimiento holandés que, debido a las guerras entre holandeses y españoles, se consideraba entonces secreto militar: el telescopio. Aunque Galileo conocía bien las aplicaciones militares del dispositivo (permitía a un bando advertir al enemigo antes de que éste pudiera hacerlo), su principal interés era la exploración de los cielos. Y cuando apuntó su telescopio hacia el cielo nocturno, experimentó uno de los máximos sobresaltos de la historia, pues de inmediato comprendió que los cielos abarcaban muchas más estrellas que nadie había visto previamente. Hablando en términos generales, hay aproximadamente dos mil estrellas que pueden ser observadas de noche a simple vistas. Gracias al telescopio, Galileo vio que había miríadas más. De nuevo estamos antes un descubrimiento que tenía profundas implicaciones en lo que se refiere al tamaño del universo y que, por consiguiente, cuestionaba la teología imperante. Pero eso no fue todo. Con su telescopio, Galileo también advirtió tres y luego cuatro «estrellas» o «lunas» que giraban alrededor de Júpiter, tal y como los planetas giraban alrededor del sol. Esto respaldaba la teoría copernicana de los cielos pero al mismo tiempo proveyó a Galileo con un ejemplo de lo que de hecho era un reloj celestial. Estos cuerpos estaban tan alejados de la tierra que su movimiento no podía verse afectado por ésta, lo que les permitía ofrecer una idea de tiempo absoluto. Esto proporcionó a los navegantes una forma de determinar las longitudes en el mar.[2155]

Como profesor de ingeniería militar, las armas y en particular lo que llamamos balística constituían, como es natural, otro de los intereses de Galileo. En ese momento de la historia, y al igual que ocurría en muchos otros ámbitos, la forma de entender la dinámica

(el estudio en el que se enmarca la balística) era esencialmente aristotélica. La teoría de Aristóteles, por ejemplo, explicaba el movimiento de la lanza sosteniendo que, al ser arrojada, una lanza se movía a través del aire y que el aire que se desplazaba de la punta de la lanza pasaba de alguna forma a empujar la vara desde atrás. La lanza, sin embargo, no continuaba moviéndose sin cesar porque, en algún momento, se «cansaba» y caía al suelo. Como explicación del movimiento es claro que esto era muy poco satisfactorio pero la cuestión es que, durante dos mil años, a nadie se le había ocurrido una descripción mejor. Eso comenzó a cambiar gracias al estudio de otra arma relativamente nueva: la bala de cañón.[2156] Parte del atractivo del cañón era que su ángulo de ataque podía modificarse. A medida que el cañón se levantaba desde el suelo, su alcance aumentaba y aumentaba hasta los
45°,
después de lo cual éste empezaba a reducirse progresivamente. Fue este comportamiento de los proyectiles lo que despertó el interés de Galileo por las leyes del movimiento, si bien también puede decirse otro tanto de las tormentas que periódicamente azotaban Florencia y Pisa y durante las cuales observó que las lámparas y arañas colgantes oscilaban de un lado a otro. Empleando su propio pulso como instrumento de medición, Galileo cronometró el movimiento de las lámparas y descubrió que había una relación entre la longitud de un péndulo y su tiempo de oscilación. Esto se convirtió en su ley de la raíz cuadrada.[2157]

Galileo escribió dos tratados famosos, el *Diálogo sobre los dos máximos sistemas del mundo* (1632) y *Las dos ciencias nuevas* (1638). Ambos fueron redactados en italiano (en lugar de latín) y en forma de diálogo —casi como obras teatrales— con el fin de presentar sus ideas a una audiencia más amplia. En el primero de ellos, tres personajes discuten los méritos relativos de los sistemas ptolemaico y copernicano: Salviati (un científico y estudioso), Sagredo (un laico inteligente) y Simplicio (un aristotélico obtuso). El texto no sólo dejaba muchas dudas sobre cuáles eran las simpatías de Galileo, sino que también satirizaba (indirectamente) al papa, algo que condujo a su célebre comparecencia ante la Inquisición y su encarcelamiento. Sin embargo, durante el año que pasó en prisión, preparó *Las dos ciencias nuevas*, un diálogo sobre dinámica entre los

mismos tres personajes del anterior. En este segundo libro fue donde expuso su teoría de los proyectiles y demostró que, prescindiendo de la resistencia del aire, el recorrido que traza un proyectil es una parábola.[2158] Una parábola es una función de un cono, como lo es la elipse. Durante dos mil años, los conos se habían estudiado de forma abstracta: ahora surgían, de repente y prácticamente de manera simultánea, dos aplicaciones en el mundo real. Se había conseguido revelar aún más la armonía de los cielos.

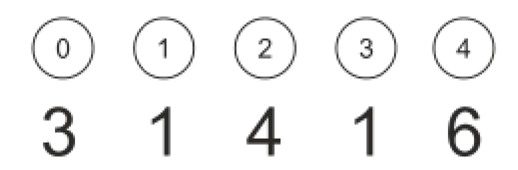
Resulta irónico que *Las dos ciencias nuevas* se hayan escrito en la cárcel. Con el encarcelamiento de Galileo las autoridades eclesiásticas esperaban contener la revolución copernicana, pero lo que de hecho hicieron fue proporcionarle a Galileo la oportunidad de reflexionar y escribir la obra que conduciría a Newton y que asestaría el mayor golpe contra la religión.

Según una lista de las personalidades más influyentes de la historia publicada en 1993, Isaac Newton ocupaba el segundo lugar por detrás de Mahoma y por delante de Jesucristo.[2159] Nacido en 1642, el mismo año de la muerte de Galileo, Newton creció en un ambiente en el que la ciencia era considerada una ocupación o interés bastante normal. Esto ya era muy diferente del mundo en el que vivieron Copérnico, Kepler o Galileo, en el que la religión y la metafísica eran las cuestiones de mayor importancia.[2160] Al mismo tiempo, Newton compartía con ellos ciertas cualidades heroicas, en particular su capacidad para trabajar casi exclusivamente por su cuenta. Capacidad muy oportuna porque gran parte de su innovador trabajo se desarrolló en el aislamiento al que en 1665 lo forzó la peste que se abatió sobre Londres, cuando el joven Newton debió refugiarse en Woolsthorpe, su pueblo natal en Lincolnshire. Según las palabras de Carl Boyer en su historia de las matemáticas, éste fue «el período más productivo de descubrimientos matemáticos del que tenemos noticias», algo que más tarde hallaría expresión en los versos de Wordsworth: «una mente por siempre / viajando sola por los extraños mares del pensamiento».[2161]

Al principio, Newton estaba más interesado en la química que en las matemáticas o la física.[2162] Pero, en el Trinity College de la Universidad de Cambridge, comenzó a leer a Euclides, asistió a las

clases de Isaac Barrow (el primer profesor que ocupó la cátedra Lucasiana) y se familiarizó con el trabajo de Galileo y otros autores. El siglo XVII fue la época en que las matemáticas se hicieron modernas y adoptaron una forma más cercana a la que tienen en la actualidad.[2163] Además de Newton
(1642-1727),
Gottfried Leibniz
(1646-1716)
y Nicolás Mercator
(1620-1687)
eran contemporáneos cercanos de René Descartes
(1596-1650),
Pierre de Fermat
(1601-1665)
y Blaise Pascal
(1623-1662)
que no llevaba mucho tiempo muerto en el momento en que el primero se graduó.[2164] Entre las nuevas técnicas matemáticas destacan la expresión simbólica, el uso de letras, la resolución de series matemáticas y diversas ideas geométricas novedosas. No obstante, por encima de todas ellas, sobresale la introducción de los logaritmos y el cálculo.

Tanto los chinos como los árabes habían empleado alguna forma de decimales y, en 1585, el matemático francés François Viète había impulsado su uso en Occidente. Con todo, fue Simon Stevin, de Brujas, quien ese mismo año publicó en flamenco *De thiende* («El décimo»; en francés *La disme*), texto en el que explicaba los decimales de un modo que prácticamente todos podían entender. No obstante, Stevin no usaba el punto decimal, por lo que, por ejemplo, el valor de pi, π, se representaba como:



En lugar de las palabras «décimo», «centésimo» y demás, Stevin hablaba de «primero», «segundo», etc. No fue hasta 1617 que John

Napier, refiriéndose al método de Stevin, propuso el uso de un punto o una coma para separar los decimales.[2165] Mientras el punto decimal se convirtió en estándar en Gran Bretaña, en otros lugares del mundo la que se impuso fue la coma.

Napier (o Neper) no era un matemático profesional sino un terrateniente escocés anticatólico, el barón de Murchiston, interesado en matemáticas y trigonometría y aunque escribió sobre muchos temas, concibió los logaritmos unos veinte años antes de publicar cualquier cosa. Los logaritmos derivan su nombre de dos palabras griegas, *logos* (razón) y *arithmos* (número). Napier había estado pensando en series numéricas desde 1594, y mientras rumiaba el problema recibió la visita del doctor John Craig, médico de Jacobo VI de Escocia (el futuro Jacobo I de Inglaterra), quien le informó sobre el uso de la prostaféresis en Dinamarca. Craig, casi con certeza, había acompañado a Jacobo cuando éste cruzó el mar del Norte para reunirse con su futura esposa, Ana de Dinamarca. Una tormenta había obligado a los miembros de la expedición a desembarcar no lejos del observatorio de Tycho Brahe, y mientras esperaban que las condiciones meteorológicas mejoraran el astrónomo los había recibido. Durante el encuentro se mencionó el dispositivo de prostaféresis.[2166] Este término, derivado de una palabra griega que significa «adición y sustracción», designaba un conjunto de reglas para convertir el producto (es decir, la multiplicación) de funciones en una suma o una diferencia. Esto es, básicamente, lo que son los logaritmos: números que, considerados geométricamente, se convierten en proporciones y, de este modo, la multiplicación se convierte en una simple cuestión de suma o resta, lo que hace el cálculo mucho más fácil.[*] Las tablas iniciadas por Napier fueron completadas y refinadas luego por Henry Briggs, el primer profesor de la cátedra saviliana de matemáticas en la Universidad de Oxford, quien elaboró logaritmos para todos los números hasta el cien mil.[2167]

Señalar que Newton tuvo la suerte de ser el heredero intelectual de tantos predecesores ilustres no reduce, en ningún sentido, su genio. Los tiempos, como se dice, eran propicios. De sus muchos logros deslumbrantes podemos comenzar con las matemáticas puras, ámbito en el que su máxima innovación fue su teorema del binomio, que le conduciría a la idea de cálculo infinitesimal.[2168]

El cálculo es esencialmente un método algebraico para entender (esto es, calcular y medir) la variación de propiedades (como la velocidad) que se modifican de forma infinitesimal, es decir, de propiedades que son continuas. En casa, podemos tener en nuestro estudio doscientos libros o dos mil o dos mil uno, pero no tenemos 200 3/4 libros o 2001 1/2. Sin embargo, la velocidad de un tren al desplazarse puede variar de forma continua, infinitesimal, de cero kilómetros por hora a trescientos kilómetros por hora (si es el Ave). El cálculo se ocupa de estas diferencias infinitesimales y es importante porque contribuye a explicar la forma en que gran parte del universo varía.

Podemos apreciar la medida de los avances realizados por Newton si consideramos el hecho de que, durante un tiempo, fue la única persona capaz de utilizar el cálculo diferencial (obtener el área debajo de una curva). En su momento, esto era tan difícil que cuando escribió su obra maestra, los *Principia mathematica*, no empleó notación diferencial pensando que nadie la entendería. Publicado en 1687, *Philosophae naturalis principia mathematica*, el título completo de su libro, ha sido descrito como «el tratado científico más admirado de todos los tiempos».[2169]

Con todo, el principal logro de Newton fue su teoría de la gravitación. Como apunta J.
D. Bernal,
aunque la teoría de Copérnico ya gozaba de gran aceptación en su época, «no había sido en ningún sentido explicada». Uno de los problemas que esta concepción planteaba había sido señalado por Galileo: si la tierra realmente daba vueltas sobre sí misma, como sostenía Copérnico, «¿por qué no soplaba un terrorífico viento de este a oeste, en dirección opuesta a aquella en la que la tierra giraba?».[2170] Dada la velocidad a la que se suponía giraba el planeta, el viento generado por este movimiento debería destruirlo todo. La objeción de Galileo parecía razonable debido a que en la época no existía la noción de atmósfera.[2171] Luego estaba el problema de la inercia. Si el planeta daba vueltas sobre sí mismo, ¿qué era lo que lo mantenía en movimiento? Algunas personas propusieron que los ángeles eran los encargados de hacerlo, pero ésta no era una solución que satisficiera a Newton. Conocedor de la obra de Galileo sobre los péndulos, introdujo la noción de fuerza

centrífuga.[2172] Galileo había comenzado con el péndulo oscilante antes de avanzar hacia los péndulos circulares. Y fueron los péndulos circulares los que condujeron al concepto de la fuerza centrífuga, lo que, a su vez, condujo a Newton a su idea de que era la gravedad lo que sostenía a los planetas mientras éstos rotaban libremente. (En el caso del péndulo circular, la gravedad es representada por el peso de la plomada y su tendencia hacia el centro).

La belleza de la solución de Newton al problema de la gravedad es asombrosa para los matemáticos modernos, pero no debemos pasar por alto el hecho de que la teoría formaba parte del cambio de actitud que estaba experimentado la sociedad en un sentido mucho más amplio. Aunque ningún pensador serio creía ya en la astrología, el problema central de la astronomía era desde hacía tiempo entender el funcionamiento de la mente divina. Sin embargo, para la época de Newton, había una meta mucho menos teológica y más práctica: el cálculo de la longitud. Galileo ya había usado los satélites de Júpiter como reloj, pero Newton quería *entender* las leyes del movimiento más fundamentales. Aunque su principal interés estaba en esos principios básicos, no ignoraba que un conjunto de tablas basados en ellos sería muy útil.

La génesis de la idea ha sido reconstruida por los historiadores de la ciencia. En un comienzo, el italiano G.
A. Borelli
introdujo la noción de algo a lo que denominó gravedad, una fuerza que contrarrestaba los efectos de la fuerza centrífuga: de otra manera, afirmó, los planetas saldrían volando por la tangente. Newton también advirtió este inconveniente, pero fue mucho más lejos al argumentar que para dar cuenta de las órbitas elípticas, en las que los planetas se mueven más rápido cuanto más cerca del sol se encuentran, la fuerza de gravedad «debería aumentar para equilibrar el aumento de la fuerza centrífuga». De esto se deducía que la gravedad es una función de la distancia, la cuestión era ¿cuál función? Robert Hooke, el dotado hijo de un clérigo de la isla de Wight, a quien se había encargado planear la reconstrucción de Londres tras el Gran Incendio de 1666, había llegado inclusive a medir el peso de objetos diferentes en las profundidades de una mina y en la cima del campanario de una iglesia. Por desgracia, sus

instrumentos no eran lo suficientemente precisos como para confirmar lo que estaba buscando. En Francia, Descartes, que había buscado su propia copia del *Diálogo sobre los dos máximos sistema* de Galileo, sugirió la idea de que el sistema solar era una especie de remolino o vórtice: con los planetas ocurriría algo similar a lo que pasa cuando los objetos se acercan al centro de un remolino, donde son succionados a menos que tengan suficiente efecto como para mantenerse fuera.[2173] Aunque estas ideas estaban cerca de la verdad, no describían la realidad. El gran adelanto vino con Edmund Halley, un astrónomo apasionado, que había viajado hasta Santa Elena para observar los cielos del hemisferio austral. Halley, quien contribuiría a sufragar la impresión de los *Principia*, instó a varios científicos, entre ellos Hooke, Wren y Newton, a que buscaran una demostración de la ley de los cuadrados inversos. A partir de Kepler, varios científicos habían sospechado que la duración de una órbita elíptica era proporcional al radio, pero nadie había realizado el trabajo necesario para establecer la relación exacta. O, al menos, nadie había publicado nada al respecto. Sin embargo, Newton, establecido entonces en Cambridge dedicado al estudio de los prismas (que consideraba un problema mucho más importante), ya había solucionado la ley de los cuadrados inversos, pero al carecer de la apremiante necesidad de publicar del científico moderno, se había guardado los resultados para sí. No obstante, animado por Halley, finalmente divulgó sus hallazgos. Se sentó y escribió los *Principia*, «la Biblia de la ciencia en general y de la física en particular».[2174]

Al igual que la obra maestra de Copérnico, los *Principia* no son un libro sencillo de leer, si bien posee una claridad de comprensión identificable incluso en la prosa más compleja. Para explicar «el sistema del mundo», esto es, el sistema solar, Newton identificaba la masa, la densidad de materia —una propiedad intrínseca de ésta— y una «fuerza innata», lo que hoy llamamos inercia. Desde un punto de vista intelectual, en los *Principia* el universo es sistematizado, estabilizado y desmitificado. Los cielos habían sido *domesticados* y habían pasado a formar parte de la naturaleza. La música de las esferas había conseguido describirse en toda su belleza, pero ello no había dicho al hombre nada de Dios. La historia sagrada se había convertido en historia natural.

En la actualidad la mayoría de los historiadores de la ciencia aceptan que Leibniz descubrió el cálculo por sí mismo, ignorando por completo que Newton lo había hecho nueve años antes. El pensador alemán (nació en Leipzig) no era menos versátil que su colega inglés: descubrió o inventó la aritmética binaria (en la que los números se representan como una combinación de ceros y unos), una primera versión de la relatividad, la noción de que la materia y la energía son fundamentalmente la misma cosa, y de la entropía (la idea que un día se agotará la energía del universo), por no mencionar su concepto de «mónadas», del griego, *μονας*, «unidad», a las que consideraba los constituyentes de la materia, no sólo en el sentido de átomos, sino también en el de células, ya que los organismos también estaban formados de distintas partes. Sin embargo, en el caso de ambos, Leibniz y Newton, es el cálculo el que representa su logro más elevado. «Cualquier desarrollo de la física más allá del punto alcanzado por Newton habría sido prácticamente imposible sin el cálculo».[2175]

Aunque hermosos y cabales, los *Principia mathematica* y el cálculo representan sólo dos de los logros de Newton. Su otro gran ámbito de investigación fue la óptica. La óptica, para los griegos, abarcaba el estudio de las sombras y los espejos y, en particular, de los espejos cóncavos, lo cuales permitían producir imágenes pero también podían emplearse para concentrar los rayos de luz y producir fuego.[2176] A finales de la Edad Media se habían inventado las lentes y los anteojos y algo más tarde, en el Renacimiento, los holandeses había desarrollado el telescopio, a partir del cual se creó el microscopio.

Newton había combinado dos de estas invenciones en el telescopio de reflexión. Había advertido que las imágenes de los espejos nunca mostraban los contornos coloridos que, por lo general, se apreciaban en las estrellas al verlas directamente a través de los telescopios y se preguntó *por qué* ocurría esto, lo que lo llevó a experimentar con el telescopio y, finalmente, a indagar las propiedades de los prismas. Originalmente, los prismas eran objetos más o menos misteriosos por su relación con el arco iris, que en tiempos medievales tenía un significado religioso. Sin embargo,

para la época de Newton, cualquier persona con inclinaciones científicas había observado que los colores del arco iris se producían por el paso de la luz solar a través de las gotas de agua en el cielo.[2177] Posteriormente se había advertido que la composición del arco iris estaba relacionada con la elevación del sol, y que los rayos rojos se desviaban menos que los de color violeta. En otras palabras, la refracción había sido identificada como fenómeno, pero aún no se la comprendía completamente.[2178]

Los primeros experimentos con la luz de Newton le llevaron a hacer un pequeño agujero en la contraventana de madera de su cuarto en el Trinity College, en Cambridge. El agujero dejaba pasar un delgado rayo de luz en el camino del cual Newton colocó un prisma, que refractaba la luz y la proyectaba en la pared opuesta. Newton observó así dos cosas. Uno, que la imagen estaba invertida, y dos, que la luz se descomponía en sus colores constitutivos. Para él, el experimento dejaba en claro que la luz consistía en rayos, y que el prisma afectaba los colores diferentes de forma diferente. Los antiguos habían tenido su propio concepto de rayos de luz, pero su idea era muy distinta de la de Newton. Antes se creía que la luz viajaba *desde* el ojo del observador *hasta* el objeto observado. Newton, por el contrario, pensaba que la luz era en sí misma una especie de proyectil disparado en todas direcciones y desde el objeto observado: de hecho, había identificado lo que hoy denominamos fotones. En su siguiente experimento, hizo que la luz que entraba por la ventana y atravesaba el prisma, formando un arco iris, pasara luego por una lente que enfocaba los rayos de color en un segundo prisma, que anulaba el efecto del primero.[2179] En otras palabras, con el equipo apropiado, era posible descomponer la luz blanca y luego volver a componerla a voluntad. Al igual que había ocurrido con sus trabajos de cálculo, Newton no se apresuró a publicar sus descubrimientos, pero una vez sus conclusiones fueron divulgadas (por la Royal Society) su importancia no tardó en ser reconocida ampliamente. Por ejemplo, desde la antigüedad se había observado (en Egipto especialmente) que las estrellas situadas cerca del horizonte tardan más en ponerse y salen más rápido de lo esperado. Esto podía explicarse asumiendo que, cerca de la Tierra, había algún tipo de sustancia que hacía que la luz se curvara. En este momento aún no existía una comprensión del concepto de

atmósfera, pero Newton tiene el mérito de haber dado el impulso inicial a esta noción con sus observaciones. Asimismo, Newton advirtió que tanto los diamantes como los aceites refractan la luz, lo que le llevó a pensar que los diamantes debía de contener «material aceitoso». Tenía razón, por supuesto, ya que los diamantes son fundamentalmente carbón. En esto también fue un precursor de ideas modernas: piénsese en los descubrimientos de la espectrografía y la cristalografía de rayos X realizados en el siglo XX.[2180]

Ya nos hemos encontrado en esta historia con el laboratorio de Tycho Brahe en la isla de Hveen, en Dinamarca. En 1671 volvemos a toparnos con él. En ese año, el astrónomo francés Jean Picard llegó al lugar para descubrir que había sido completamente destruido por los ignorantes habitantes locales. Sin embargo, mientras vagaba entre las ruinas, el estudioso encontró a un joven que parecía distinto de los demás. Olaus Römer parecía estar muy interesado en la astronomía y tener conocimientos en la materia. Admirador de los esfuerzos que el joven había realizado para mejorar sus conocimientos, Picard invitó a Römer a viajar con él Francia. Allí, bajo la guía de Picard, el joven inició su estudio de los cielos, lo que muy al comienzo lo llevó (para su propio asombro) a descubrir que la famosa teoría de Galileo, basada en las órbitas de las «lunas» de Júpiter, era errónea. La velocidad de las «lunas» no era constante como Galileo había dicho, sino que al parecer variaba de forma sistemática según la época del año. Tras analizar sus datos con atención, Römer advirtió que la velocidad de las «lunas» parecía estar relacionada con la distancia de Júpiter respecto a la tierra. Fue esta observación la que le condujo a la fantástica idea de que la luz tenía una velocidad. Convencer a muchos de esto costó algún trabajo, pero la idea tenía una especie de precedente. Dada sus experiencias con las balas de cañón en los campos de batalla, los soldados sabían bastante bien que el sonido tenía una velocidad: veían el humo de los cañones antes de oír el disparo. ¿Si el sonido tenía una velocidad, era tan inverosímil pensar que lo mismo ocurría con la luz también?[2181]

Éstos fueron los trascendentales avances realizados en el ámbito de la física, todos ellos testimonio de un período caracterizado por

una innovación y una creatividad constantes. El mismo Newton, en una cita famosa, afirmó en una carta dirigida a Robert Hooke: «Si he visto más allá de Descartes, es porque estaba subido a hombros de gigantes».[2182] Sin embargo, había una cuestión en la que Newton estaba equivocado e incluso equivocadísimo. Pensaba que la materia estaba hecha de átomos y exponía así su punto de vista: «Al considerar todo esto, me parece probable que en el Principio Dios creó la materia en partículas sólidas, con masa, duras, impenetrables y móviles, de tales tamaños y tales figuras y con tales otras propiedades y en tal proporción en relación al espacio, que resultaran apropiadas al fin para el que las creó; y que siendo las primitivas partículas sólidas son incomparablemente más duras que cualquiera de los cuerpos porosos compuestos de ellas; tan duras que nunca se desgastan o rompen en pedazos… Mientas que… los cuerpos hechos con ellas pueden descomponerse, no rompiendo esas partículas sólidas, sino donde esas partículas se unen y sólo se tocan en unos pocos puntos».[2183]

Como hemos visto, Demócrito había propuesto que la materia estaba compuesta de átomos dos mil años antes de Newton. Sus ideas habían sido desarrolladas e introducidas en Europa occidental por Pierre Gassendi, un sacerdote provenzal. Newton se había basado en esta concepción, pero a pesar de todas las innovaciones que había hecho, su idea del universo y de los átomos que lo conformaban no incluía el concepto de cambio o evolución. Pese a lo mucho que había realizado para mejorar nuestra comprensión del sistema solar, la idea de que éste podía tener una historia le superaba.

En 1543, el año en el que Copérnico por fin publicó su *De revolutionibus orbium celestium*, Andrea Vesalio presentó al mundo su libro sobre la estructura del cuerpo humano, un hecho que quizá podamos considerar aún más importante. Mientras la teoría de Copérnico nunca tuvo una influencia muy directa sobre el pensamiento del siglo XVI (sus ramificaciones teológicas sólo resultarían polémicas bastante más tarde), para la biología 1543 marca un punto culminante y el comienzo de una nueva era debido a las implicaciones inmediatas de las observaciones de Vesalio.[2184]

Muchos sentían una gran curiosidad por saber cómo estaban hechos (los estudiantes de Vesalio le rogaban para que realizara gráficos que mostraran las venas y las arterias) y en la época no era inusual encontrarse con dibujos anatómicos del esqueleto humano en peluquerías y baños públicos. Los meticulosos y detallados estudios anatómicos de Vesalio también impulsaron especulaciones de carácter filosófico sobre el propósito del hombre.[2185]

Es importante situar sus avances en el contexto apropiado. Hasta que Vesalio publicó su libro, la figura dominante en la biología humana era todavía Galeno (131-201). Como se recordará, en el capítulo 9 anotamos que Galeno fue una de las personalidades más importantes de la historia de la medicina, el último de los grandes anatomistas de la antigüedad. Sin embargo, Galeno se había visto obligado a trabajar en condiciones desfavorables. Prácticamente desde Herófilo (nacido *c*. 320 a. C.) y Erasístrato (nacido *c*. 304 a. C.) la disección del cuerpo humano había sido prohibida y Galeno había tenido que hacer deducciones sobre la anatomía humana a partir del estudio de perros, cerdos, bueyes y simios de Berbería.[2186] Durante más de un milenio no se realizó casi ningún avance en este ámbito. La situación sólo había empezado a cambiar en tiempos de Federico II (1194-1250), rey de Sicilia y Sacro Emperador Romano. Una preocupación general por sus súbditos, combinada con un genuino interés por el conocimiento, llevó a Federico a decretar en 1231 «que a ningún cirujano se le permitiera ejercer a menos que estuviera instruido en la anatomía del cuerpo humano». El emperador respaldó esta decisión con una ley que autorizaba la disección pública del cuerpo humano «al menos una vez cada cinco años» en Salerno. A esta primera legislación sobre disecciones le siguieron a su debido tiempo las de otros estados. A principios del siguiente siglo, se autorizó la disección anual de un cuerpo humano en la facultad de medicina de Venecia, que estaba ubicada en Padua. En las primeras décadas del siglo XVI, Vesalio viajó a Padua para formarse allí.[2187]

Que la actitud hacia el cuerpo estaba cambiando resulta evidente en los dibujos de Leonardo da Vinci, en su mayor parte realizados hacia 1510, tres décadas antes de la obra de Vesalio. Se

conserva un memorando del artista que demuestra que había concebido un libro sobre el «cuerpo humano» en una fecha tan temprana como 1489 (aunque, como ocurrió con tantos de sus proyectos, la obra nunca llegó a completarse).[2188] El memorando y los dibujos de Leonardo permiten concluir con claridad que él había estudiado anatomía profesionalmente incluso antes de empezar a trabajar con el anatomista Antonio della Torre, y que Leonardo continuaba haciendo disecciones bastante tiempo después de que su relación hubiera terminado en 1506. El artista realizó más de setecientos bocetos que muestran la arquitectura del corazón y el trazado del sistema vascular, diferentes aspectos de los huesos, los músculos y sus uniones, secciones transversales de las piernas a distintos niveles, así como del cerebro y los nervios. El detalle de sus trabajos no sólo los hacía útiles para los artistas, sino también para los estudiantes de medicina.[2189] Según una fuente, para 1510 Leonardo había diseccionado no menos de treinta cadáveres humanos de ambos sexos.

Nacido en Bruselas en la Nochevieja de 1514, Andrea Vesalio provenía de una familia de médicos, pero recibió una educación muy amplia. Siendo joven, publicó una traducción del griego de un libro de medicina de Rhazes. Vesalio salió de Bruselas para estudiar en las universidades de Lovaina y de París, y regresó a casa para convertirse en un cirujano militar y servir a su país en la guerra. Por último, se trasladó a Padua, atraído por la posibilidad de acceder con relativa libertad a cuerpos humanos. En 1537, cuando aún sólo tenía veintitrés años, se le encargó de la enseñanza de la anatomía, y fue entonces, en el curso de repetidas disecciones, que comenzó a advertir dónde se había equivocado Galeno, lo que pronto lo condujo a rechazar sus teorías por completo y a dedicarse a enseñar únicamente lo que había descubierto por sí mismo. Sus clases resultaron ser enormemente populares y los estudiantes empezaron a acudir a ellas en tropel, según algunos testimonios, hasta quinientos a la vez.[2190]

Después de cinco años en Padua, cuando apenas tenía veintiocho años, publicó *La estructura del cuerpo humano*, obra que dedicó a Carlos V. Publicada en Basilea, la obra contenía muchas láminas y grabados.[2191] (Las ilustraciones fueron realizadas por su compatriota Juan Esteban de Calcar, discípulo de Tiziano). Para el

ojo moderno, las imágenes de Calcar resultan bastante extrañas: en un intento de atenuar la crudeza de lo que estaba representando, el artista dibujó los esqueletos en poses similares a las que habrían podido adoptar en vida y los situó, por ejemplo, en paisajes pintorescos. Extrañas o no, la cuestión es que nunca antes se habían visto ilustraciones de tal detalle, por lo que su impacto fue inmenso e inmediato. «Vesalio corrigió más de doscientos errores anatómicos de Galeno».[2192] Muchos de sus contemporáneos lo criticaron por ello, pero Vesalio había hecho su trabajo y, en este sentido, nada de lo que dijeran podía afectarle. Por ejemplo, demostró que en el hombre la mandíbula es un hueso solo, y no está dividida como ocurre en los perros y otros mamíferos inferiores. Probó que el fémur es recto y no curvo como el del perro. Probó igualmente que el esternón estaba compuesto por tres huesos, y no por ocho como se pensaba. Hubo quienes llegaron a sostener que la anatomía humana se había desarrollado desde la época de Galeno, e incluso se dijo que «la moda de los pantalones estrechos había provocado el enderezamiento de los huesos de las piernas». Los teólogos tampoco se sintieron muy a gusto con la obra. «El que el hombre tenía una costilla menos en un lado era un dogma ampliamente aceptado, debido al relato bíblico en el que Eva es creada a partir de una de las costillas de Adán. Vesalio, sin embargo, encontró que el número de costillas era igual a ambos lados».[2193] No obstante, esto ocurría a mediados del siglo XVI, la época de la Reforma y la Contrarreforma, y la Iglesia se mostró implacable. Los ataques contra Vesalio se volvieron tan graves que renunció a su cátedra en Padua y aceptó un nombramiento como médico en la corte del emperador Carlos V, que entonces vivía en España.

«Pero lo que Vesalio había empezado, nada podía detenerlo».[2194] Su principal continuador fue el inglés William Harvey. Nacido en Folkestone en 1578, Harvey estudió durante cinco años en la escuela real de Canterbury y luego, a la edad de dieciséis años, se trasladó a Cambridge. Al igual que Newton, no destacó desde muy temprano (era muy joven). En un principio, se dedicó principalmente al estudio del latín y el griego, y obtuvo un nivel elemental de física. Sin embargo, después de graduarse a los diecinueve años, partió de inmediato a Italia y, en particular, a Padua, lo que evidencia que debía de tener algún interés en la

medicina. Allí fue alumno de Fabricio, un famoso maestro de la época.[2195] Fabricio, que tenía sesenta y un años cuando Harvey llegó a Padua, estaba entonces afinando su comprensión de las válvulas de las venas, aunque también había mostrado cómo las pupilas del ojo respondían a la luz. Aunque ya para entonces los conocimientos de Fabricio eran anticuados, el maestro consiguió suscitar en Harvey un gran entusiasmo por la medicina, que éste llevó de regreso a casa en 1602, tras haber obtenido su doctorado. Volvió a Cambridge, esta vez para conseguir un título en medicina, indispensable si quería ejercer en Gran Bretaña. Abrió un consultorio en Londres y, en sólo una década, empezó a dar clases en el Royal College de medicina.[2196] Hay testimonios escritos —testimonios escritos por su mano larga y delgada— de que, menos de un año después de su llegada al Royal College en 1616, Harvey estaba ya enseñando la doctrina de la circulación de la sangre. Sin embargo, era mucho menos atrevido que Vesalio (que, recordemos, publicó sus observaciones anatómicas a los veintiocho años), y hoy sabemos que enseñó la circulación de la sangre durante unos doce años antes de decidirse a publicar sus hallazgos. Cuando en 1628 apareció su gran clásico, *El movimiento del corazón y la sangre*, Harvey tenía ya cincuenta años.

Sus observaciones eran profundísimas. En *De motu cordis et sanguinis*, para darle al libro su título en latín, Harvey se refiere a las cuarenta clases de animales en los que había estudiado los latidos del corazón. Entre éstos había peces, reptiles, aves, mamíferos y varios invertebrados.[2197] En un pasaje anota: «También he observado que casi todos los animales tienen un corazón de verdad, no sólo (como Aristóteles dice) las grandes criaturas de sangre roja, sino también los crustáceos y los moluscos de sangre pálida, como las babosas, caracoles, mejillones, camarones, cangrejos, cigalas y muchos otros; e incluso he logrado ver, con la ayuda de lentes de aumento (*perspicilli*), el corazón latiendo en avispas, avispones y moscas, en la parte superior de lo que es la cola de estos animales, y se lo he enseñado a muchos otros».[2198] El libro tiene sólo setenta y ocho páginas, está escrito con mucha más claridad que las obras maestras de Newton o Copérnico, y su idea principal está expuesta con tal sencillez que incluso el lego podía entenderla: toda la sangre del cuerpo se mueve

en un circuito y los latidos del corazón proporcionan la fuerza propulsora necesaria.[2199] Semejante conclusión suponía un gran avance y para concebir la circulación de la sangre Harvey debería haber inferido la existencia de capilares que conectaran las arterias y las venas. Sin embargo, nunca llegó a observar una red capilar. Vio de forma muy clara que la sangre pasaba de las arterias a las venas «y se mueve en una especie de círculo». Pero prefirió la idea de que la sangre de las arterias se filtraba a través de los tejidos al alcanzar las venas. Los vasos capilares sólo serían descubiertos en 1660 cuando Marcello Malpighi, usando lentes, estudiara el movimiento de la sangre en tejidos transparentes de animales.

El descubrimiento de la circulación de la sangre por Harvey fue el fruto de una mente clara y algunas observaciones de gran belleza. Usó ligaduras para demostrar la dirección del flujo sanguíneo: hacia el corazón en el caso de las venas y desde el corazón en el de las arterias. Y calculó el volumen de la sangre transportada, para demostrar que el corazón era capaz de realizar él trabajo que su teoría le atribuía. Estudiando el corazón con gran atención, demostró que su contracción expelía la sangre en las arterias y creaba el pulso. En particular, Harvey mostró que la cantidad de sangre que dejaba el lado izquierdo del corazón debía regresar a él, ya que en menos de media hora éste, mediante sucesivos latidos, difundía a través del sistema arterial más sangre que el volumen total que había en el cuerpo.[2200] Fue gracias a Harvey y sus experimentos que la gente comprendió que la sangre desempeñaba, de hecho, un primerísimo papel en la fisiología. Este cambio de perspectiva creó la medicina moderna. Sin él no podríamos comprender la respiración, las secreciones de las glándulas (y con ellas las hormonas) o los cambios químicos en los tejidos.

En la década de 1840, el arqueólogo inglés Austen Layard descubrió un cristal de roca en forma de lente en las ruinas de un palacio en Nínive, en el actual Irak. Durante algún tiempo, éste fue considerado «una lente de cuarzo de gran antigüedad», procedente del
720-700
a. C.[2201] Muy pocos continúan creyendo esto, ya que es más

probable que se tratara de una lente para hacer fuego, un utensilio que, sabemos, se empleaba en la antigüedad. En sus *Cuestiones naturales*
(63 d. C.).
Séneca dice: «Puedo ahora añadir que todos los objetos aumentan su tamaño natural cuando se los ve a través del agua. No importa cuán pequeña y tenue sea una letra, ésta se vuelve comparativamente grande cuando se la observa a través de un globo de cristal lleno de agua». Sin embargo, aunque este pasaje constituye una referencia clara a las propiedades de aumento del agua, ya no se le considera una prueba del uso de instrumentos de amplificación en tiempos antiguos.[2202] La primera referencia aceptada a tales dispositivos la encontramos en un manuscrito de 1052, obra del médico árabe Alhazen. El tema del texto no es sólo el ojo humano y los principios ópticos, sino también los glóbulos de vidrio o cristales mediante los cuales los objetos observados se amplían. El *Opus majus* (1267) de Roger Bacon
(1214-1294)
contiene una alusión similar, pero no hay pruebas de que él hubiera construido alguna vez un telescopio o un microscopio.

Esta situación había cambiado hacia finales del siglo XVI. Sabemos que para entonces los fabricantes de anteojos eran comunes en los Países Bajos, Italia y Alemania y que a la gente se le ocurriera poner una combinación de lentes dentro de un tubo era sólo cuestión de tiempo. El inglés Leonard Digges (1571) y el holandés Zacharias Jansen (1590) coquetearon con telescopios, aunque probablemente fue Galileo el primero que usó de forma fructífera el telescopio y el microscopio compuesto.[2203] Un año después de haber construido su primer telescopio en 1608 (a cuyo uso ya nos hemos referido en páginas anteriores), Galileo empezó a realizar observaciones microscópicas de objetos diminutos. En 1637, cuando Descartes publicó su *Discurso del método*, incluyó en la obra un apéndice con dibujos de microscopios.

Todo esto fueron preliminares. Las primeras descripciones claras de organismos vivos diminutos las publicó Athanasius Kircher en su *Ars magna lucis et umbrae*, impresa en 1646. En esta obra, el estudioso afirmaba que con la ayuda de dos lentes convexos, dispuestos en un tubo, había observado «diminutos “gusanos” en

toda clase de sustancias descompuestas»: en la leche, en la sangre de personas que padecían fiebres y en la saliva «de un hombre viejo que había vivido con moderación».[2204] Con esto Kircher se anticipó a la teoría de los gérmenes como causantes de la enfermedad. Le siguió el holandés Antony van Leeuwenhoek, de Delft, quien en el transcurso de su vida hizo varios centenares de microscopios, algunos de los cuales, se decía, podían aumentar hasta doscientas setenta veces el tamaño de los objetos observados.[2205] Al morir, Leeuwenhoek legó unas dos docenas de sus instrumentos a la Royal Society de Londres, que había publicado gran parte de su trabajo y de la que había sido elegido miembro numerario.[2206] Estos microscopios dan cuenta de su gran labor como observador. Desde 1673, cuando Leeuwenhoek tenía cuarenta y un años, y hasta el final de su carrera, envió 375 cartas a la Royal Society.[2207] Entre todos los estudios narrados en éstas, nos cuenta William Locy, hay tres que destacan de forma especial: «su descubrimiento de los protozoos, su descubrimiento de las bacterias y sus observaciones sobre la circulación de la sangre». «En el año 1675», escribe Leeuwenhoek, «descubrí criaturas vivas en agua de lluvia conservada unos pocos días en un tiesto de barro nuevo, cuyo interior estaba esmaltado. Esto me dio la idea de estudiar el agua con mayor atención, en especial esos animalillos que me parecían diez mil veces más pequeños que esos representados por Mons. Swammerdam, y a los que denomina pulgas o piojos de agua los cuales pueden ser percibido a simple vista… La primera clase por mí descubierta en la mencionada agua, consiste, observé distintas veces, en cinco, seis, siete u ocho glóbulos nítidos, sin que fuera capaz de distinguir ningún tipo de película que los mantuviera juntos o dentro de la cual estuvieran contenidos. Cuando estos *animacula* o átomos vivientes se movían, sacaban dos pequeños cuernos, que se movían continuamente…». Sobre el tamaño de estos «animacula», Leeuwenhoek dice que algunos de ellos no eran «menos de veinticinco veces más pequeños que un glóbulo sanguíneo». Una de las implicaciones filosóficas de este descubrimiento es que parecía suministrar el puente entre los organismos visibles y la naturaleza inanimada que los estudiosos habían estado buscando durante tanto tiempo.[2208] Pronto se realizaron nuevas observaciones, y hacia 1693 el mundo conoció las

primeras imágenes de los protozoos. Durante bastante tiempo, sin embargo, prácticamente no se hicieron distinciones entre los protozoos, las bacterias y los rotíferos, e incluso en el siglo XVIII Linneo, quien no empleó el microscopio, sostenía una concepción por completo equivocada de los microorganismos, a los que reunía en un único grupo al que denominaba «caos».[2209]

Con todo, en 1683, Leeuwenhoek descubrió una forma aun de vida más pequeña: las bacterias. En realidad, Leeuwenhoek había observado estos microorganismo por primera vez dos años atrás, pero antes de atreverse a divulgar su hallazgo realizó detallados dibujos de ellos. (Éstos aparecieron en las *Philosophical Transactions of the Royal Society*). Estos dibujos son fundamentales porque demuestran con certeza que Leeuwenhoek había identificado las principales formas de las bacterias: redondeadas, alargadas y en espiral.[2210] He aquí algunos detalles de su carta: «A pesar de que por lo general mantengo mis dientes limpios, cuando los miré con una lente de aumento descubrí que entre ellos crecía una pequeña materia blanca tan densa como la harina húmeda: ahora bien, aunque en esta sustancia no pude percibir ningún movimiento, consideré que era probable que en ella hubiera criaturas vivas. Por consiguiente, tomé una parte de esta harina y la mezclé tanto con agua de lluvia pura en la que no había animales, como con parte de mi propia saliva (sin burbujas de aire que la alteren), y luego, para sorpresa mía, observé que la materia antes mencionada contenía muchísimos animales vivos de tamaño reducido, los cuales se movían de formas muy extravagantes».[2211]

El triunfo final de Leeuwenhoek fue su confirmación visual de la circulación de la sangre. Harvey, recordemos, nunca *vio* realmente la circulación de la sangre a través de los vasos capilares. Sus intentos de encontrar la última pieza del rompecabezas le habían llevado a buscar la solución, por ejemplo, en la cresta de un gallo joven, las orejas de un conejo o las membranosas alas de los murciélagos. Pero la observación definitiva siempre se le había escapado.[2212] Más tarde, en 1688, Leeuwenhoek puso bajo su microscopio la cola transparente de un renacuajo. «Ante mis ojos tenía la imagen más encantadora que había visto nunca; pues allí descubrí más de cincuenta circulaciones de la sangre en lugares diferentes, mientras el animal yacía inmóvil en el agua, y yo podía

exponerlo al microscopio a mi gusto. Pues observé no sólo que en muchos lugares la sangre era transportada a través de vasos en extremo diminutos desde el centro de la cola hacia los bordes, sino que cada uno de estos vasos tenía una curva o giro y llevaban la sangre de regreso al centro de la cola, de tal manera que fuera transportada de nuevo al corazón».[2213] Y tampoco debemos pasar por alto el descubrimiento de los espermatozoides, realizado por Leeuwenhoek en 1677, si bien serían necesarios otros cien años antes de que se lograra identificar su verdadera función. Leeuwenhoek fue la primera persona que hizo que los biólogos advirtieran el vasto reino de la vida microscópica.[2214]

En la biología, el siglo XVII fue un período tan fértil como lo fue en la física. En 1688 Francesco Redi demostró que los insectos no eran el resultado de un proceso de generación espontánea, como hasta entonces se había pensado, sino que se desarrollaban a partir de los huevos dejados por hembras fertilizadas. Aunque ya en 1672 Nehemiah Grew había especulado con la posibilidad de que el polen desempeñara un papel clave en la fertilización de las plantas, en 1694 Rudolf Jakob Camerarius demostró, en su *De sexu plantarum epistola*, que los estambres eran los órganos sexuales masculinos de las plantas, y confirmó mediante experimentos que el polen (y vientos frecuentes) eran necesarios para la fertilización. En su obra, Camerarius se mostraba muy convencido de que la reproducción sexual en las plantas era, en principio, la misma que en los animales.[2215]

En el período que estamos considerando, Francis Bacon
(1561-1626)
y René Descartes
(1596-1650)
aparecen como figuras de transición en el sentido de que vivieron sus vidas entre la publicación del *De revolutionibus* de Copérnico y los *Principia mathematica* de Newton. Pero, desde otro punto de vista, no fueron en ningún sentido figuras de transición: en ambos casos estamos ante pensadores de primer orden que usaron las conclusiones científicas de su época para hacer avanzar la filosofía y adecuarla a los descubrimientos más recientes, una labor en la que

anticiparon buena parte del mundo que luego describiría Newton.

Como Richard Tarnas, entre otros, ha señalado, la filosofía occidental ha tenido tres grandes épocas. Durante la era clásica, la filosofía (aunque influenciada por la ciencia y la religión del momento) fue una actividad en gran medida autónoma, encargada principalmente de definir y juzgar todas las demás actividades. Luego, con el advenimiento del cristianismo, la teología pasó a ocupar una posición dominante y la filosofía se convirtió en una disciplina subordinada a ella. Sin embargo, con el advenimiento de la ciencia moderna, la filosofía transfirió a ella la lealtad que antes había dedicado a la teología (y ésta es más o menos la situación que observamos hoy).[2216] Bacon y Descartes fueron figuras fundamentales en el surgimiento de esta última fase.

Francis Bacon escribió diversas obras en las que, de hecho, propuso una sociedad de científicos, dedicados juntos a la exploración del mundo mediante la experimentación y sin mostrar especial preocupación por la teoría (y ninguna en absoluto por la teoría tradicional). Entre esos libros destacan *El avance del saber* (1605) (dedicado a Jacobo I), el *Novum Organum* (1620), y la *Nueva Atlántida* (1626). Mientras Sócrates había equiparado el conocimiento con la virtud, Bacon, que además de filósofo era un hombre de mundo, consideraba que éste estaba vinculado al poder: tenía una concepción muy práctica del saber que por sí misma cambió las ideas y las actitudes de la época en relación a la filosofía. Para Bacon, la ciencia misma se convirtió casi en una obligación religiosa y, dado que pensaba que la historia no era cíclica sino progresiva, aspiraba al surgimiento de una civilización nueva, científica. Éste fue su concepto de «La Gran Restauración», «una reconstitución total de las ciencias, las artes y todo conocimiento humano, a partir de los fundamentos adecuados».[2217] Bacon compartía la opinión de muchos de sus contemporáneos según la cual el conocimiento sólo podía fundarse en la observación de la naturaleza (en lugar de en la intuición directa o el conocimiento «revelado»), y construirse a partir de datos concretos y no de abstracciones que simplemente se le habían ocurrido a alguien. Ésta era su principal crítica tanto a los antiguos como a los escolásticos, de cuyas abstracciones y ocurrencias, consideraba, era fundamental librarse para seguir adelante. «Para

descubrir el verdadero orden de la naturaleza, la mente debe purificarse de todos sus obstáculos internos».[2218] Pero Bacon además pensaba que la idea de la baja Edad Media y el Renacimiento de que el estudio de la naturaleza revelaría a Dios, al evidenciar los vínculos entre la mente del hombre y la de Dios, era errónea. Las cuestiones de fe, pensaba, eran materia apropiada para la teología, mientras que los asuntos de la naturaleza eran diferentes y poseían sus propias reglas. La filosofía, por consiguiente, tenía que prescindir de la teología y remontarse a los principios básicos para examinar los detallados descubrimientos de la ciencia y emplearlos como fundamento de posteriores razonamientos. Este «matrimonio» entre la naturaleza y la mente humana constituía la base del tipo de enfoque que defendía para la filosofía moderna. La concepción de Bacon ejerció una gran influencia en la naciente Royal Society. «Se ha calculado que casi un 60 por 100 de los problemas tratados por la Royal Society en sus primeros treinta años de vida se relacionaban con necesidades prácticas de uso público, y sólo un 40 por 100 con cuestiones puramente científicas».[2219]

Descartes no fue menos hijo de su época que Bacon, aunque en muchos sentidos fue muy diferente del inglés. Para empezar, fue un importante matemático. Se formó con los jesuitas, pasó algún tiempo en el ejército y escribió *La géométrie*, el libro que presentó la geometría analítica a sus contemporáneos.[2220] Esta obra, sin embargo, no se publicó por separado, sino que fue uno de los tres apéndices de su *Discours de la méthode*, el libro en el que Descartes explicaba su enfoque filosófico en general. Los otros dos apéndices fueron *La dioptrique*, la primera publicación que incluía la ley de la refracción (en realidad descubierta por Willebrord Snell), y *Les météores*, que entre otras cosas contenía la primera explicación cuantitativa del arco iris que resultaba satisfactoria en términos generales.[2221] Aunque las razones por las que Descartes decidió completar su libro con estos apéndices no son claras, lo que sí es evidente es que con ellos demostraba el elevado lugar que la ciencia ocupaba en su filosofía.[2222]

De hecho, su filosofía estuvo muy influenciada por el escepticismo entonces en boga. El auge del escepticismo había sido en parte estimulado por el redescubrimiento de su defensa clásica

por Sexto Empírico, que había sido retomada por Montaigne, quien era de la opinión de que toda doctrina es «invención humana» y de que no hay certezas porque todas las creencias son producto de la tradición o la costumbre, porque los sentidos pueden engañarnos y porque no hay modo de establecer si los procesos de la mente humana se adecuan a la naturaleza. Descartes propuso su propia forma de escepticismo para lidiar con estos problemas. Sostuvo que la geometría y la aritmética eran fuentes de certeza, que la observación de la naturaleza estaba libre de contradicción y que, en términos prácticos, la vida continuaba y ciertos acontecimientos, al menos, eran previsibles. Esto era sentido común. Y cuando miró a su alrededor, comprendió que había una cosa que estaba muy clara. Lo único de lo que no podía dudar —porque estaba seguro de ello— era de su *propia* duda. (Este «Pentecostés de la razón», cuenta Daniel Boorstin, tuvo lugar la noche de 10 noviembre de 1619.[2223]) La duda fue para Descartes el origen de su famoso *cogito, ergo sum*: «pienso, luego existo». Pero Descartes también creía que, dado que Dios era perfecto, no engañaba al hombre y que, por consiguiente, lo que la razón podía resolver por sí misma debía de ser cierto. Esto condujo a Descartes a su célebre distinción entre la *res cogitans* —la experiencia subjetiva, la conciencia, la vida interior, sobre lo que tenemos certeza— y la *res extensa*: la materia, los objetos físicos, el mundo objetivo exterior, el universo «ahí fuera». En esto consiste el famoso dualismo cartesiano, en el que el alma se entiende como mente. Esto supuso un cambio mucho mayor en su momento de lo que hoy puede parecernos, pues, de un solo golpe, Descartes negó que los objetos del mundo —las piedras y los ríos, que en otra época habían sido venerados, las máquinas y las montañas, y todo lo físico en general— tuvieran cualidades humanas o cualquier forma de conciencia. Descartes sostuvo que Dios había creado el universo pero que, después de ello, éste había continuado adelante por su cuenta, compuesto de átomos de materia inerte. «Las leyes de la mecánica», afirmó, «son idénticas a las de la naturaleza», y de este modo es posible descubrir el funcionamiento del universo a través de las matemáticas, que estaban a disposición de la razón humana. Esto suponía una importante transformación, pues bajo todo esto (pero no sepultado por ello en cualquier caso) Descartes estaba diciendo que Dios había sido establecido por la razón

humana, y no al revés. La revelación, que alguna vez había sido una forma de conocimiento con tanta autoridad como la ciencia, comenzaba a perder importancia: de ahora en adelante, las verdades reveladas tenían que ser reafirmadas por la razón.

Y así, finalmente, después de una larga noche de dos mil años, desde la Grecia clásica, las fuerzas gemelas del empirismo y el racionalismo volvían a situarse a la vanguardia de la actividad humana. «Después de Newton, la ciencia pasó a reinar como el definidor autorizado del universo, y la filosofía se definió a sí misma en relación a la ciencia». Se despojó al universo «ahí fuera» de propiedades humanas o espirituales, *y dejó de ser especialmente cristiano*.[2224] Después de Bacon y Descartes, y subido a hombros de Copérnico, Galileo, Newton y Leibniz, el mundo estaba preparado para adoptar una nueva visión de la humanidad: su realización provendría, no de revelaciones de carácter religioso, sino de un compromiso cada vez más provechoso con el mundo natural.

Mientras todos estos acontecimientos estaban teniendo lugar, Inglaterra atravesaba una guerra civil que terminó con la decapitación del rey. En el período que precedió a ese acontecimiento, la guerra produjo algunos efectos secundarios bastante singulares. En determinado momento, por ejemplo, el rey Carlos se vio obligado a establecer su cuartel general en Oxford. Los profesores y los miembros de los colegios oxonienses se mostraron muy leales a su majestad, pero esta lealtad se volvió en su contra cuando el monarca tuvo que huir de la ciudad. Los estudiosos fueron condenados por los rebeldes que los consideraron «un riesgo para la seguridad». Retirados de sus cargos, fueron reemplazados por hombres de mentalidad más republicana procedentes de Cambridge y Londres. Varios de éstos eran científicos y, como resultado de ello, la ciencia floreció en Oxford durante un tiempo. Como parte de este proceso, cierto número de distinguidos científicos comenzaron a reunirse en las habitaciones de sus colegas para discutir los problemas en los que trabajaban. Se trataba de una nueva costumbre que estaba surgiendo en toda Europa. En Italia, por ejemplo, se creó a principios del siglo XVII la Accademia dei Lincei (la Academia de los Linces), cuyo sexto miembro fue Galileo.

En Florencia hubo un grupo similar, y en 1666 se fundó formalmente en París la Académie Royale des Sciences, si bien personalidades como Descartes, Pascal o Pierre de Fermat habían estado reuniéndose de manera informal desde 1630 aproximadamente.[2225]

En Gran Bretaña hubo dos grupos. Uno, reunido alrededor del matemático John Wallis, se encontraba cada semana en el Gresham College de Londres, desde aproximadamente 1645. (Wallis era un preferido de Oliver Cromwell que había empleado sus dotes matemáticas para descifrar los códigos del enemigo). El segundo grupo lo componían hombres de mentalidad republicana reunidas en Oxford alrededor del honorable Robert Boyle, el hijo del conde de Cork. Boyle, que había pasado algunos años en la Ginebra puritana, era un físico interesado en el vacío y el estudio de los gases. Aristócrata y rico, tenía como asistente a Robert Hooke, que era quien construía los instrumentos empleados en los experimentos y quien realmente los realizaba. (Boyle llamó a su grupo el Colegio Invisible). Quizá fue Hooke el que primero tuvo la idea de la ley de los cuadrados inversos y la gravedad.[2226] Wallis y su grupo estaban entre aquellos a los que Cromwell destinó a Oxford, y fue allí donde trabaron relación con Boyle y su Colegio Invisible. Este grupo ampliado se convirtió en la Royal Society, que se fundó formalmente en 1660, si bien durante algún tiempo los miembros de la nueva sociedad siguieron siendo conocidos como los filósofos de Gresham. Carlos II, a quien el diarista John Evelyn convenció de iniciar la sociedad, debió de pensar que todo el asunto tenía algo de extraño pues, como han señalado investigaciones recientes, de los sesenta y ocho primeros miembros, no menos de cuarenta y dos eran puritanos.[2227] Por otro lado, esta composición dio a la naciente sociedad su carácter propio, pues se trataba de hombres que sentían gran indiferencia por las autoridades del pasado.

Entre los primeros miembros de la Royal Society se encontraban además personalidades como Christopher Wren, famoso por ser el arquitecto de San Pablo y muchas otras iglesias londinenses, y Thomas Sprat, más tarde obispo de Rochester, y quien en 1667 escribió lo que denominó una «historia» de la Royal Society a sólo siete años de su fundación, aunque en realidad se trataba más de una defensa de la conocida como «nueva filosofía experimental» y

pasaba por alto el incómodo color político de algunos de sus miembros. (El frontispicio, además de mostrar el patrocinio real, incluía a Francis Bacon). Tras denunciar a diversos filósofos dogmáticos (especulativos o metafísicos), Sprat anotaba: «El *tercer* tipo de *nuevos filósofos* lo constituyen aquellos que no sólo han manifestado su desacuerdo con los *atenienses*, sino que se han comprometido con el recto curso de la lenta y segura *experimentación*… Pues ahora el Genio del *Experimento* está muy difundido… Y por todos los lugares y rincones la gente está ocupada…». Y describe a algunos de los miembros. «El principal y más constante de ellos era Seth Ward, el actual señor obispo de Exeter, el señor Boyle, el señor Wilkins, sir William Petty, el señor Mathew Wren, el doctor Wallis [un matemático], el doctor Goddard, el doctor Willis [otro matemático], el doctor Theodore Haak, el doctor Christopher Wren y el señor Hooke».[2228]

Sir William Petty fue un pionero de los métodos estadísticos (aunque también fue profesor de anatomía en Oxford, donde realizó numerosas disecciones, y en algún momento se le atribuyó la invención del inodoro, si bien en la actualidad se considera que éste fue introducido en tiempos isabelinos). Descrito en alguna ocasión como alguien «aburrido con tres cuartos de lo que sabía», en 1662 Petty publicó un *Tratado sobre los impuestos y las contribuciones*, una de las primeras obras en las que se reconoce que el valor de una economía no proviene del tesoro acumulado sino de su productividad.[2229] Ese mismo año, y con la colaboración de Petty, John Graunt, otro de los primeros miembros de la Royal Society, publicó sus *Observaciones sobre las actas de mortalidad de la ciudad de Londres*, que se convertiría en la base para las tablas de los seguros de vida. Estos ejemplos ilustran la inclinación práctica de los primeros miembros de la Royal Society y su carácter polifacético. Y acaso ninguno evidencia mejor esta actitud que Robert Hooke, el curador de experimentos de la sociedad, y a quien la historia ha tratado injustamente. Hooke inventó el resorte espiral de los relojes modernos, produjo uno de los primeros libros que contenía dibujos de animales microscópicos, *Micrographia* (una «tremenda revelación»), trazó el meridiano de Greenwich y tuvo la idea, junto a otros, de que la gravitación se extendía a todo el sistema solar y lo mantenía unido. Los debates entre Hooke, Wren y Halley indujeron

a este último a acercarse a Newton, acercamiento que tendría como resultado la publicación de los *Principia*. Aunque el discrepar con Newton sobre su interpretación de los resultados de sus experimentos de óptica condenó a Hooke a un relativo olvido, en los últimos años su imagen ha sido rehabilitada.[2230]

Fueron los miembros de la Royal Society los que desarrollaron la forma familiar de publicación científica. Una de las tareas de Hooke como empleado de la sociedad era la de ayudar a que ésta obtuviera fondos mediante la publicación y venta de sus *Philosophical Transactions*. Tanto sus miembros como otros científicos habían empezado a escribir a la sociedad contando sus descubrimientos y de este modo la institución se convirtió en un centro para facilitar la cooperación y el intercambio de información y luego en editora de las *Transactions*, que se convirtió en el modelo de publicaciones científicas posteriores. Dada su mentalidad realista y práctica, los miembros exigieron que los artículos estuvieran bien escritos, e incluso llegaron a nombrar al poeta John Dryden en el comité encargado de supervisar el estilo de los científicos.

Con frecuencia se ha sostenido que las primeras universidades desempeñaron un papel muy reducido en el desarrollo de la ciencia moderna y que la mayor parte de las academias y sociedades eran asuntos privados o «reales». Mordechai Feingold ha puesto recientemente esto en duda. Este investigador muestra que entre 1550 y 1650 la población universitaria (al menos en Inglaterra) aumentó de forma considerable, que la cátedra lucasiana de matemáticas se fundó en Cambridge en 1663 y que, más o menos por la misma época, se crearon las cátedras savilianas de matemáticas y de astronomía en Oxford.[2231] John Bainbridge, el primer profesor saviliano de astronomía, organizó expediciones para observar eclipses y otros fenómenos, y cuando Henry Briggs, el experto en logaritmos, murió en 1630, todos los directores de los colegios oxonienses asistieron a su funeral. A partir de la correspondencia de varios individuos, entre ellos el mismo Henry Savile, William Camden, Patrick Young, Thomas Crane y Richard Madox, Feingold señala que todos ellos formaban parte de una red europea de científicos, vinculada a figuras como Brahe, Kepler,

Scaliger y Gassendi. Además, demuestra que se ponía a los estudiantes en contacto con los nuevos descubrimientos científicos y que los manuales se modificaron a la luz de éstos.[2232] En términos generales, la imagen que ofrece Feingold es la de unas universidades que formaron parte de la revolución científica pese a no aportar grandes nombres o innovaciones a ella. Ahora bien, aunque es posible que su contribución no haya sido demasiado espectacular o notable, Feingold insiste en que tampoco fue insignificante. Y no deberíamos pasar por alto que Newton era un hombre de Cambridge, que Galileo fue profesor en Pisa, y que tanto Harvey como Vesalio desarrollaron sus ideas en un contexto universitario.

Estos pocos detalles acerca de los primeros días de la Royal Society y las universidades nos devuelven al comienzo de este capítulo y a la pregunta referente a si es posible o no hablar de revolución científica. Es indudable que hay un lapso de 144 años entre la publicación del *De revolutionibus* de Copérnico y los *Principia mathematica* de Newton, y es un hecho que el mismísimo Newton estaba interesado en la alquimia y la numerología, prácticas y estudios que entonces estaban decayendo. No obstante, como demuestra el libro de Thomas Sprat al que antes hemos aludido, los protagonista de la época sí sentían que estaban participando en algo nuevo, en una aventura que necesitaba ser defendida de sus críticos y en la que se sentían guiados por el espíritu de Francis Bacon, en lugar de algún gran pensador de la antigüedad. La experimentación, como decía, proliferaba.

Tampoco hay muchas dudas sobre el hecho de que el conocimiento estaba reorganizándose en formas nuevas y más modernas. Peter Burke, por ejemplo, ha descrito cómo esta reorganización tuvo lugar en los siglos XVI y XVII. La palabra *research* («investigación») fue empleada por primera vez en 1560 por Étienne Pasquier en sus *Recherches de la France*.[2233] En el siglo XVII se modernizaron las bibliotecas, que adoptaron una organización más secular, y en las que las matemáticas, la geografía y los diccionarios ganaron espacio a expensas de la teología.[2234] El Índice católico se organizó en orden alfabético, una solución

artificial sin significado teológico, y los brotes de peste de 1575 y 1630 estimularon aún más la recopilación de datos numéricos sobre la población y, con ello, los pioneros trabajos estadísticos de Graunt y Petty. Sin olvidar el censo real de árboles realizado en Francia por esa época.[2235]

Richard Westfall ha reseñado las que probablemente fueron las principales formas en que cambiaron las ideas durante la revolución científica. Mientras la teología era antes la reina de las ciencias, tras la revolución científica pierde por completo su autoridad.[2236] «Lo que había sido una cultura cristiana se convirtió en una cultura científica… Los científicos de nuestros días pueden leer y comprender aquellas obras escritas después de 1687, mientras que se necesita ser un historiador para entender las redactadas antes de 1543».[2237] «En un aspecto más general, la revolución científica sustituyó a la filosofía natural aristotélica, que más allá del valor que tuvo en su momento había dominado por completo el pensamiento occidental durante los cuatro siglos anteriores».[2238] «Es necesario buscar con sumo cuidado… para hallar experimentos antes del siglo XVII. El experimento no llegó a ser considerado el procedimiento distintivo de filosofía natural; mientras que para finales de siglo ya se lo reconocía como tal… La elaboración y desarrollo de los distintos instrumentos científicos estuvo estrechamente vinculada a la experimentación. He estado recopilando información sobre los 631 científicos de este período que aparecen en el *Dictionary of Scientific Biography*, y puedo decir que ciento cincuenta y seis de ellos, prácticamente una cuarta parte del total, repartidos por todos los campos del saber, construyeron instrumentos o desarrollaron alguno nuevo».[2239]

Westfall considera que al final todo se reducía a la relación entre el cristianismo y la ciencia. A propósito cita el episodio, a principios del siglo XVII, cuando la Iglesia católica y en particular el cardenal Bellarmino condenaron la astronomía copernicana porque contradecía abiertamente ciertos pasajes de las Sagradas Escrituras. Sesenta y cinco años después de ello, Newton se enfrentaba por correspondencia con un tal Thomas Burnet, que sostenía que el relato bíblico de la Creación era una ficción urdida por Moisés con fines políticos. En esta ocasión Newton defendió el Génesis argumentando que éste afirmaba lo que era de esperar de acuerdo

con la ciencia, la química en este caso. «Mientras Bellarmino había utilizado las Escrituras para juzgar una opinión científica, tanto Burnet como Newton usaban la ciencia para juzgar la validez de las Sagradas Escrituras». Éste era un cambio enorme. La teología debía subordinarse ahora a la ciencia, todo lo contrario de lo que ocurría antes, y, como Westfall concluye, esa jerarquía nunca ha vuelto a invertirse.[2240]

En términos históricos, sesenta y cinco años son un lapso de tiempo muy breve. No hay por tanto duda de que los cambios provocados por la ciencia en el siglo XVII fueron «repentinos, radicales y completos». En resumen, fueron una revolución.

Capítulo 24

LIBERTAD, PROPIEDAD Y COMUNIDAD: LOS ORÍGENES DEL CONSERVADURISMO Y DEL LIBERALISMO

Luis XIV de Francia, el Rey Sol, nació en 1638, llegó al trono en 1643 y alcanzó la mayoría de edad en 1661. Hasta su reinado, las leyes francesas terminaban por lo general con la frase: «en presencia y con el consentimiento de prelados y barones». Lo que posteriormente se cambiaría por: *Le roi a ordonné et établi par délibération de son conseil*, «el rey ha resuelto por deliberación de su consejo».[2241] Esta frase ilustra con gran claridad el hecho político dominante de los siglos XVI y XVII, a saber, el surgimiento del estado-nación y de la monarquía absoluta a partir de las dinastías feudales y las «ciudades-estado» que habían caracterizado la Edad Media y el Renacimiento.[2242] De forma gradual, estos estados fueron adoptando una forma y un tamaño que Europa no había conocido desde la época de los romanos. Este proceso coincidió con la aparición de una nueva oleada de reflexiones y teorías políticas, quizá la más impresionante de la historia, y las consecuencias de ello todavía resultan visibles en nuestros días.

Los estados-nación surgieron cuando lo hicieron debido a la serie de catástrofes y desastres que destrozaron por completo a Europa en el período precedente. En 1309 comienza el exilio de los papas en Aviñón. En 1339 se inicia la guerra de los Cien Años entre Inglaterra y Francia. Las hambrunas y la peste culminan en la peste negra de
1348-1349.
La Jacquerie, la insurrección de los campesinos franceses, tiene lugar en 1358 y el Gran Cisma de Occidente dura de 1378 a 1417. En
1381-1382

hubo sublevaciones en Inglaterra y Francia y cuatro años después la Confederación Suiza derrotó a los Habsburgo. En 1395 los turcos vencieron al ejército húngaro en Nikópolis, en lo que fue el comienzo de una campaña que terminaría en 1453 con la caída de Constantinopla. Ninguna región de Europa dejó de verse afectada, y la cristiandad misma quedó devastada. La peste negra redujo en un tercio la población del continente, pero incluso así siguió sin haber comida suficiente para garantizar la subsistencia de los sobrevivientes y las condiciones de extrema pobreza generalizadas conducirían al mayor levantamiento social del que Europa había sido testigo.[2243] Al mismo tiempo, además, las ideas acerca del universo (y, por tanto, acerca de Dios) estaban empezando a cambiar, lo que contribuyó a la desintegración de la ley y el orden terrenales.

Pensadores como Tomás de Aquino habían dicho a los europeos que Dios había dispuesto la forma en que los hombres habían de vivir juntos y que era imposible pensar que esto pudiera cambiar de algún modo. Aquino aceptaba la existencia de autoridades seculares, pero sólo en la medida en que éstas formaban parte del plan divino. Sin embargo, los hombres no eran tontos. Y aunque siguieran siendo profundamente religiosos y les resultara imposible imaginarse como no creyentes, algunos de ellos empezaron a pensar que el caos y la destrucción no podían formar parte de ningún plan divino.

El primero que intentó abordar este problema fue Nicolás Maquiavelo (1469-1527), que tuvo la suerte (si ésa es la palabra correcta) de vivir en Florencia bajo tres sistemas de gobierno distintos: primero bajo el gobierno de los Medici, hasta 1494, luego bajo Savonarola y por último, tras su caída en 1498, en una república. De hecho, en la nueva república, Maquiavelo fue nombrado secretario de la segunda cancillería, encargada de la administración local así como de la guerra y las relaciones extranjeras.[2244] Esto no le dio mucho poder, pero sí le permitió entender desde dentro el mundo de la política. Gracias a sus tratos con otras ciudades-estado italianas, tuvo la oportunidad de conocer la oligarquía de Venecia y la monarquía de Nápoles, además de la democracia de su propia

ciudad. En Roma, sus viajes también lo llevaron ante el tristemente célebre César Borgia, a quien Maquiavelo convertirá en «héroe» de su libro *El príncipe*. En realidad Maquiavelo escribió este libro, al que por lo general se considera la primera obra de teoría política moderna o, como diríamos hoy, de *realpolitik*, por la sola razón de que en 1512 la república de Florencia se derrumbó y los Medici recuperaron el poder. En rápida sucesión, Maquiavelo cayó en desgracia, perdió su cargo, fue torturado y, por último, expulsado de la ciudad. Durante su forzado retiro en su propiedad de San Casciano, Maquiavelo escribió *El príncipe* velozmente (lo terminó en 1513) y se lo dedicó a Lorenzo de Médicis (nieto de Lorenzo el Magnífico) con la esperanza de volver a ganarse su favor. Lorenzo, sin embargo, nunca llegó a leerse el libro, y el texto no se imprimió en vida de Maquiavelo.[2245]

Maquiavelo era un humanista y ello se refleja en *El príncipe*. En este sentido, por ejemplo, su actitud ante la política es firmemente secular. Como Leonardo da Vinci, Maquiavelo era un científico (según algunos autores el primer científico social verdadero) y al adoptar esta posición no dejó de advertir que, de hecho, estaba abriendo un «nuevo camino». Su propósito era intentar considerar la política de manera objetiva y de un modo desinteresado, para poder así realizar generalizaciones. Quería describir las cosas como eran, no como «debieran ser». *El príncipe* rompía radicalmente con el pasado ya que a Maquiavelo no le preocupaba establecer cuál era la forma honorable y buena de conducirse en política, sino describir lo que había visto, esto es, cómo actuaba la gente en la vida real, para saber «cómo debe actuar un príncipe si quiere prevalecer».[2246] En política, Maquiavelo fue el primer empirista.

En cierto sentido, Maquiavelo prefiguró a Galileo. Al igual que un siglo más tarde este último defendió la idea de que la materia es la misma en todos lados, tanto en los cielos como en la tierra, Maquiavelo sostuvo que la naturaleza humana era la misma en todos los tiempos y lugares. Concepción que desarrolló al insistir en que aunque la naturaleza humana es a la vez mala y buena, desde el punto de vista de la política es necesario asumir que ésta es mala. «Los hombres son malvados», escribe, «y no mantendrán la fe en ti… A menos que los hombres estén obligados a ser buenos resulta inevitable que se vuelvan malos». Es posible que Maquiavelo haya

adoptado este «nuevo camino» debido a la desilusión que le habían provocado sus propias experiencias políticas, o bien que su teoría se inspirara en la insistencia en el mal del pensamiento religioso de la época. Sin embargo, una de las peculiaridades de su obra es que separó la política de la religión, pues al sostener que los hombres siempre actuarían basados en intereses egoístas y a corto plazo, convirtió la política en un ámbito de pensamiento secular.[2247]

La otra gran innovación de Maquiavelo fue su concepción del estado. En un contexto en el que los hombres siempre se comportan de forma egoísta y malvada y ceden con facilidad a sus inclinaciones, la única defensa posible la constituye *lo stato*, el estado, «un término que Maquiavelo es el primero en emplear aplicado a la organización del poder político, y que, de hecho, durante mucho tiempo estuvo limitado al idioma italiano».[2248] Hasta ese momento, anota Hagen Schulze, la gente había hablado de «dominio» (*dominium*), «gobierno» (*regimen*), de «reino» o «territorio» (*regio* o *territorium*), «pero cuando Maquiavelo y sus contemporáneos italianos, de Villani a Guicciardini, hablaban de *stato* tenían en mente una forma de gobierno en la que hasta entonces nadie había pensado: básicamente una situación en la que una forma concentrada de autoridad política pública se ejercía de manera uniforme en todo un territorio, independientemente de la persona que la ejerciera o en nombre de la cual se ejerciera; un sistema que se justificaba a sí mismo sin necesidad de apelar a una dimensión trascendental».[2249] Según Maquiavelo, el fin siempre justificaba los medios y la preservación del estado no tenía otra justificación que su propia supervivencia, porque la vida sin estado era inimaginable. «Lo único que necesita un príncipe es vencer y mantener su poder, y cualesquiera que sean los métodos que emplee para ello se los considerara honorables y complacerán a todos».[2250] Esto marca en efecto una separación radical de la teología y la política; y de hecho en un pasaje Maquiavelo insta a sus lectores a preocuparse más por el bienestar de su estado que por sus propias almas (aunque no debemos pasar por alto que, al mismo tiempo, pensaba que la Iglesia debía apoyar al estado y que sin tal apoyo el triunfo de éste sería difícil). Su contemporáneo Francesco Guicciardini
(1483-1540)

fue aún más lejos y afirmó que la costumbre medieval de subordinar la política a la teología era obsoleta, y que «nadie puede en verdad vivir de acuerdo con la voluntad de Dios a menos que se retire por completo del mundo; mientras que, por otro lado, es difícil que un hombre viva de forma aceptable en el mundo sin ofender a Dios de algún modo».[2251]

Vale la pena señalar que al titular su libro *El príncipe* y usar a César Borgia como una especie de antihéroe, como diríamos hoy, Maquiavelo no estaba escribiendo un manual de tiranía. Ésta fue sólo la forma que usó para que su obra resultara interesante y accesible. Para él, el príncipe es la *personificación* del estado, actúa en nombre de la comunidad y, por tanto, debe estar dispuesto a «dejar dormir a su propia conciencia».[2252] Esto resulta muy claro cuando Maquiavelo aborda el problema del ascenso y caída de los estados, los cuales, en su opinión, están gobernados por leyes diferentes a las de la religión y de la moral personal. «El estado tiene sus propias reglas y su propio código de conducta, son las razones del estado las que deben dirigir las acciones del estadista si éste quiere triunfar».[2253] La expresión «razones de estado» también era nueva entonces, y entró a formar parte del lenguaje con paso firme para nunca marcharse. Básicamente significa que el gobernante tiene la libertad de romper su palabra si el interés público, la *publica utilitas*, así se lo exige. Por la misma razón es posible que el príncipe quizá tenga que mentir a su propio pueblo (y ofrecerle propaganda) cuando considera que ello puede beneficiar al estado. «Los hombres por lo general juzgan por sus ojos… la gente común siempre se deja impresionar por las apariencias y los resultados». Este enfoque era decididamente poco cristiano pero se impuso, lo que acaso confirma la idea de Maquiavelo según la cual, en el ámbito de la política, la maldad de la naturaleza humana supera su bondad.

Un último factor determinante en el surgimiento de los estados fue la reforma protestante, que rompió la unidad de la cristiandad.[2254] La posición del papado sufrió con ello un gran cambio y pasó a ser, al menos para los católicos, un estado dentro de la comunidad de estados europeos, más que el poder supremo que había sido o

intentado ser en la cristiandad medieval. La importancia de Lutero y Calvino es que transfirieron la autoridad y la soberanía política de las instituciones al pueblo.[2255]

En su *Defensa de la libertad en contra de los tiranos*, el famoso teólogo protestante Hubert Languet
(1518-1581)
invocó «una teoría del contrato entre, por un lado, Dios y, por el otro, el príncipe y su pueblo». Se esperaba que tanto el monarca como su pueblo garantizaran que cada quien observara la forma correcta de venerar a Dios. Era responsabilidad del rey organizar la Iglesia dentro de su reino, pero en caso de no cumplir con ello, el pueblo tenía el deber de forzarlo a hacerlo pues a los ojos de Dios sería culpable si no se oponía a un príncipe que «estaba equivocado». «El hombre común estaba atrapado entre dos fuegos, pero tenía un papel que desempeñar».[2256] En términos políticos, ésta era la cuestión clave.

Incluso los católicos y, entre ellos, los jesuitas se vieron afectados hasta cierto punto por estas ideas. Los dos teóricos políticos más importantes dentro de los jesuitas fueron los españoles Juan Mariana y Francisco Suárez, que no ignoraron lo que estaba ocurriendo en otros lugares del continente. Mariana sostuvo que el orden social derivaba del orden natural y que el gobierno había surgido para resolver las necesidades de la vida civilizada y proteger la propiedad. En su opinión, de esto se seguía que el interés de toda la comunidad estaba en primer lugar y no debía, por tanto, subordinárselo a los deseos de un gobernante absoluto. Para este pensador, el propósito del estado era servir a Dios y establecer un modo de vida cristiano, que, por supuesto, debía siempre adecuarse a las doctrinas de la Iglesia. El gobierno secular, por tanto, sólo podía exigir lealtad espiritual cuando hubiera sido santificado por la Iglesia. Con todo, el pueblo también tenía una función en este sistema, aunque se tratara de una función limitada. En su *De legibus ac Deo legislatore* (1619), Suárez argumentó que «todo poder proviene de la comunidad, pues los hombres nacen libres y la sociedad tiene la misión de garantizar el orden». Para él, por lo tanto, una comunidad no era una simple suma de individuos sino una autoridad en sí misma, fundada en el consentimiento mutuo, de lo cual se sigue que sólo la comunidad puede sancionar a

la autoridad. Éste es un punto de vista mucho más radical que el de Mariana.[2257] Por último, al definir la posición del papa, los teóricos jesuitas abandonaron la afirmación tradicional de la soberanía del papa sobre todos los demás príncipes que tantos problemas había causado a la Iglesia en el pasado, y en el proceso redefinieron el papel del líder de la Iglesia. De esta forma el papa se convirtió en un soberano al mismo nivel que otros soberanos, con lo que debía negociar en igualdad de condiciones para beneficio de los católicos.[2258]

Podemos decir que de esta mezcla de acontecimientos y teorías surgieron cuatro ideas principales: se enfatizó el aspecto secular de la política, en el que el pueblo tenía una función definida con claridad; la idea de libertad individual y el derecho a rebelarse habían superado una barrera psicológica (éste era el argumento de Karl Mannheim); el concepto de estado se introdujo y se clarificó; y finalmente los interminables conflictos y disputas religiosas terminaron en lo que John Bowle denominó con acierto «una tolerancia por agotamiento».[2259] En términos políticos, estamos ante el fin del orden medieval y el nacimiento del mundo moderno.[2260]

El estado moderno, fundado en una burocracia y organizado para la defensa o la agresión, surgió por primera vez en Francia. Luis XIV en realidad nunca llegó a decir *moi*
L’etat,
c’est
, pero es fácil entender por qué se le atribuyeron tales palabras.[2261] En esta época, en Francia, el uso de la palabra *état* en singular habría sido particularmente chocante. Lo normal era hablar de *les états*, en plural, y estos estados eran las diferentes agrupaciones «naturales» que conformaban la sociedad francesa —la nobleza, el clero, los comunes— y que gobernaban el país junto al monarca, quien en sí mismo era un estado. (Tanto en Francia como en Holanda se conocía a los parlamentos como «Estados Generales», y en Holanda sigue siendo así). La nueva (y revolucionaria) idea de que el monarca debía ser el único poder en el estado había nacido como consecuencia de la terrible guerra civil que había destrozado a Francia en el siglo XVI. Ante la desmoralización imperante y el

derrumbe de todos los estándares de civilización, y enfrentados al fanatismo religioso de todos los bandos, en todas partes los humanistas llegaron a la conclusión de que cualquier sistema de gobierno que lograra poner fin a la guerra civil era preferible a la prolongación del conflicto. Y de esta forma aparecieron en Francia e Inglaterra equivalentes locales de Maquiavelo: Jean Bodin y Thomas Hobbes.

En medio del baño de sangre provocado por la guerra de los hugonotes en Francia, el abogado y filósofo Jean Bodin
(1529-1596)
consideró que la salvación de su país dependía de un poder central capaz de ejercer un gobierno fuerte, y sobre esta idea desarrolló su doctrina de la soberanía. En *Los seis libros de la República*, Bodin procuró fortalecer al gobierno de tal modo que su poder superara siempre los intereses particulares de la autonomía regional y de las creencias religiosas. Como los jesuitas, consideraba que la protección de la propiedad era fundamental y, de acuerdo con ello, en su concepción la principal función del estado es la de preservar el orden.[2262] En términos confesionales el estado había de ser neutral y estaría personificado en un hombre solo, el monarca.[2263] Sin embargo, esto no significaba que el soberano pudiera hacer lo que quisiera, pues debía atenerse a los dictados de la ley natural, la justicia y la ley divina. «Esta soberanía [del estado] es inviolable. "Salvo al Dios Inmortal, el soberano no reconoce a nadie por encima de él… El príncipe o el pueblo que poseen poder soberano no pueden ser llamados a rendir cuenta de sus actos por nadie distinto al Dios Inmortal."». Esto puede parecernos algo fanático y es indudable que en pasajes como éste los argumentos de Bodin evidencian el contexto en el que surgieron: el atroz fanatismo de las guerras de religión francesas.[2264] Sin embargo, Bodin excluía deliberadamente de su sistema las cuestiones religiosas, a las que no se les permitía dirigir las políticas del estado. De los asuntos religiosos se ocupaba la Iglesia y se prohibía expresamente que se intentara resolverlos mediante el uso de la fuerza.[2265] De esta forma nació la teoría del estado soberano moderno y se abandonaron «tanto la concepción clásica, heredada de Roma, como el ideal de una sociedad cristiana formulado por santo Tomás [de Aquino]».[2266]

Como muchos autores han señalado, a la luz de la historia del siglo XX, este cambio se revelaría al final desastroso. Sin embargo, dados los excesos de la despiadada intolerancia religiosa y las vicisitudes que había sufrido la vida de los nobles y de la gente común, en su momento se consideró que el desarrollo de un poder centralizado era la única esperanza inmediata de alcanzar un gobierno eficaz capaz de garantizar el orden.

En la Francia del siglo XVII, la solución pareció funcionar. El país alcanzó en esta época una posición de supremacía cultural y política indiscutible en el continente. Su población ascendía entonces a veinte millones de habitantes, el doble de la que tenía el Sacro Imperio Romano, el triple de la que sumaban Inglaterra y Escocia y cuatro veces la de España. Las grandes aristocracias feudales habían sido domadas y domesticadas mediante la corte, que proporcionaba un escenario para la glorificación del monarca, «un templo dedicado a la veneración del gobernante».[2267] Los complicados rituales de la corte involucraban a no menos de diez mil personas y nadie podía imaginar un honor más grande que formar parte de ellos. La fortaleza y unidad del estado dependían de un ejército permanente de cien mil hombres, diez veces más grande que la corte. Este ejército permanente era la *ultima ratio Regis*, el instrumento definitivo que garantizaba la aplicación y cumplimiento de la autoridad real (esta fórmula latina estaba de hecho grabada en el cañón del ejército prusiano). Estos ejércitos permanentes eran caros, y su paga derivaba en parte de la participación del estado en el comercio.[2268] La teoría era que el estatus y reputación del soberano dependían de la prosperidad económica del estado, lo que le daba derecho a intervenir en el comercio. Esto implicó la creación de impuestos (y el nombramiento de recaudadores de impuestos) para garantizar los ingresos y el desarrollo de artículos de lujo. Esto último se basaba en la teoría económica según la cual el dinero que circulaba en Europa era más o menos constante y, por tanto, el único modo de que un país aumentara su riqueza era obteniendo dinero de algún otro. De acuerdo con esta teoría, la forma ideal de comerciar era importar materias primas, relativamente baratas, y convertirlas en productos terminados que pudieran ser vendidos en el extranjero a precios mucho más elevados. Y al menos en lo que respecta a

Francia, esta idea funcionó de forma espectacular: la habilidad de los artistas y artesanos era allí muchísimo mayor que en cualquier otro lugar y, por tanto, los textiles, la porcelana, el mobiliario y los perfumes franceses produjeron enormes beneficios, buena parte de los cuales terminaban en manos del estado. Muchos otros países europeos adoptaron el modelo del Rey Sol.[2269] Un último elemento del absolutismo a tener en cuenta lo constituyen las nuevas tácticas bélicas. La aparición de los ejércitos permanentes en Europa hizo necesario el diseño de nuevas tácticas que permitieran manejar con precisión grandes cuerpos de hombres, lo que a su vez implicaba una mayor disciplina. Esto condujo a una enorme concentración del poder del estado absoluto en su propio territorio, y la idea del estado resultaba de hecho abrumadora para las mentes de los hombres.[2270] Una circunstancia que también estaba relacionada con las omnipresentes guerras que dominaron la política europea desde el siglo XVII hasta el siglo XIX.

El primer pensador que aprovechó la revolución científica en el ámbito de la política fue Thomas Hobbes (1588-1679), el hijo de un vicario de Malmesbury, Wiltshire, al oeste de Inglaterra.[2271] Aunque Hobbes nunca llegó a ser miembro de la Royal Society, como en cambio lo fue John Locke (véase *infra*), sí envió a la asociación artículos científicos y realizó sus propios experimentos en psicología y matemáticas. (En su famoso libro *Vidas breves*, su amigo John Aubrey lo describe como alguien «enamorado de la geometría»). Hobbes se desempeñó como ayudante de Boyle, fue amanuense de Francis Bacon y conoció a Galileo y Descartes. Su visión del mundo era por completo materialista, y desarrolló la importante doctrina de la causalidad, esto es, la idea de que el mundo es «una interminable cadena de causas y efectos».[2272]

Aunque Hobbes fue mucho más lejos que Bodin, algunas opiniones eran comunes a ambos, y en buena medida por las mismas razones. Así como *Los seis libros* de Bodin fueron escritos en el contexto de la guerra de los hugonotes en Francia, Hobbes escribe sus obras en las postrimerías de la guerra civil inglesa. Al

igual que el filósofo francés, Hobbes pensaba que las atrocidades cometidas en nombre de la religión se fundaban en las fantasías e ilusiones provocadas por el fanatismo; y por tanto, su principal preocupación era, ante todo, la búsqueda de la seguridad para la gente y la propiedad, esto es, el *orden*. Como Maquiavelo, consideraba que los hombres eran seres razonables y, no obstante, depredadores, y como Bodin, propuso una teoría sobre la autoridad absoluta del soberano. Hobbes, sin embargo, pensaba que un soberano podía bien ser un monarca o una asamblea (aunque prefería la primera opción) y además consideraba que el poder eclesiástico debía someterse al poder secular. El *Leviatán* (el monstruo bíblico, una alusión al «potencial depredador que constituye la condición original del hombe») es uno de los grande libros de teoría política y contiene la exposición más completa de las ideas de Hobbes, quien, no obstante, también compuso varios otros libros, entre los cuales destacan *De Cive*, los *Tripos* y los *Elementos de filosofía*.[2273] Obras en las que revela el alto precio que está dispuesto a pagar por el orden.

El *Leviatán*, «mi exposición sobre el gobierno civil y religioso inspirada por los desórdenes de esta época», se publicó en 1651.[2274] El libro se divide en cuatro partes. La primera, «Del hombre», es un estudio del estado del conocimiento y la psicología humanos, e incluye capítulos dedicados a las «Leyes de la Naturaleza» y a los orígenes del contrato social. La segunda parte, «Del Estado», contiene la idea central de la obra. En la tercera, «De un Estado Cristiano», Hobbes presenta sus ideas religiosas, y en la cuarta y última, «Del Reino de las Tinieblas», concluye con un ataque a la Iglesia de Roma.[2275]

Como autor, Hobbes era dogmático, didáctico y obstinado. Su esfuerzo por ser «científico» es evidente a lo largo de todo el texto, al que subyace la idea de que, al igual que en física, biología o astronomía, en el estudio de la política es posible descubrir una verdad sociológica. «La habilidad de establecer y mantener Estados radica en ciertas reglas, lo mismo que la aritmética y la geometría, y no, como es el caso en el juego del tenis, en la práctica solamente».[2276] Hobbes sostiene abiertamente que el estado no es más que un dispositivo artificial para favorecer los intereses de los individuos que lo componen. En este sentido, se oponía a la idea

aristotélica de que el hombre era un animal social y afirmaba que ninguna sociedad existía antes del «pacto de sumisión».[2277] En lugar de ser un animal social, pensaba Hobbes, la condición natural del hombre era la guerra, una idea que para él tiene la validez de un axioma. En esto Hobbes va más lejos que Maquiavelo, y su pesimista perspectiva condiciona todo el libro. En la primera parte, la dedicada al conocimiento y la psicología humanos, su repaso del saber de su época lo lleva a la conclusión (bastante polémica entonces) de que «la naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en sus facultades de cuerpo y alma, que… cuando consideramos todo junto, la diferencia entre hombre y hombre no es tan apreciable como para justificar el que un individuo reclame para sí cualquier beneficio que otro individuo no pueda reclamar con igual derecho… De modo que, en la naturaleza del hombre, encontramos tres causas principales de disensión. La primera es la competencia; en segundo lugar, la desconfianza [que para Hobbes significaba miedo]; y en tercer lugar, la gloria». Las consecuencias de esto no eran precisamente buenas. Según su famosa conclusión, «la vida del hombre es solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta».[2278]

No hay excepciones a esta situación. Incluso los reyes y las reinas, anota, «en una situación de perenne desconfianza mutua, en un estado y disposición de gladiadores». Para Hobbes, de esto se sigue que, con mirar a superar este estado primitivo de guerra perpetua, los hombres deban someterse a una autoridad común. Dado que la principal ley de la naturaleza es el instinto de conservación, esto implica que los hombres están obligados a «conferir todo su poder y toda su fuerza individuales a un solo hombre o a una asamblea de hombres que, mediante una asamblea de votos, puedan reducir las voluntades de los súbditos a una sola voluntad». A esto es a lo que se refiere al hablar del gran Leviatán, una especie de Dios mortal (como lo denomina) con la capacidad y el poder necesarios para garantizar el cumplimiento de los acuerdos y las obligaciones. Para Hobbes este contrato es supremo. En su sistema no hay forma de apelar a Dios o a la propia conciencia «ya que ello dejaría abierta la posibilidad de que hombres astutos se aprovechen de sus semejantes, lo que estaría muy cerca de un regreso a la guerra». Cualquier acción que el soberano haga, cualquier impuesto o censura que cree, serán todos correctos debido

a la base que sirve de sustento a su autoridad. Hobbes no ignora la naturaleza totalitaria (como la llamaríamos en nuestros días) de este sistema y concede que es posible que vivir sometidos a él puede no ser agradable. Pero insiste en que es bastante preferible a la alternativa.[2279] De los tres tipos de estado que describe —monarquía, democracia y aristocracia—, Hobbes se muestra firme partidario del primero, y señala con claridad las razones para tal elección. Considera que en la monarquía el interés privado y público tienden a coincidir pues «las riquezas, el poder y el honor de un monarca surgen, exclusivamente, de las riquezas, la fuerza y la reputación de sus súbditos»; por otro lado, subraya que el monarca, a diferencia de la asamblea, puede consultar «a quien le place, cuando le place y donde le place» y, por tanto, recibir el consejo de los expertos siempre que éste sea necesario; además, anota, las asambleas tienden a ser más inconstantes en sus decisiones que los reyes y en su seno se multiplican los desacuerdos, mientras que un monarca «no puede estar en desacuerdo consigo mismo». En respuesta a la objeción de que los monarcas siempre tienen favoritos, concede que «ésta es una grande e inevitable coincidencia», pero añade que si bien «los favoritos de los monarcas son pocos… los favoritos de una asamblea son muchos».[2280]

Hobbes sabía que su libro no sería muy bien recibido y en este sentido la reacción del público no defraudó sus expectativas. De hecho, creyó estar en tal peligro, que huyó a Francia. Se ganó la animadversión de los parlamentarios puritanos, que consideraron que su teoría defendía un «absolutismo servil», y la de los realistas, porque a pesar de creer en la monarquía absoluta, no fundaba sus opiniones en el derecho divino.[2281] Tras la aparición del libro el Parlamento creó una comisión encargada de examinarlo y sólo la intervención de Carlos II salvó a Hobbes de ser llevado ante los tribunales.[2282] La pobre recepción con que se topó el ensayo también se debió a la novedad de sus ideas, ya que proponía un sistema que no se basaba en los elevados principios tradicionales o en la moral inspirada por Dios sino en la pura utilidad. Además, Hobbes rechazaba cualquier noción de «ley natural» o ideas como la de «la ciudad de Dios», con las que los hombres de su época estaban familiarizados y a las que hallaban reconfortantes. Para Hobbes, lo que justificaba el estado defendido en su Leviatán no era ninguna

razón altisonante que los hombres hubieran conseguido alcanzar sino simplemente el hecho de que beneficiaba a quienes participaban en él, y eso era todo.

En la actualidad, Hobbes no nos parece en ningún sentido tan criticable como a sus contemporáneos, en buena medida porque, de hecho, vivimos según muchos de los preceptos que vislumbró. Hoy aceptamos que a los hombres en verdad los mueven el miedo y el orgullo, y también que en exceso cualquiera de ellos resulta igualmente peligroso. Además, por encima de todo, buena parte de la humanidad vive actualmente en sociedades en las que un estado por lo general anónimo es el encargado de controlar el crudo egoísmo de la naturaleza humana.[2283] El pesimismo de Maquiavelo, ampliado por el de Hobbes, ha sobrevivido durante mucho tiempo y muy bien para estar por completo equivocado.

El auge y prosperidad de los ingleses y holandeses en el siglo XVII fue una consecuencia a largo plazo de dos desarrollos: un cambio en la salinidad del mar Báltico condujo a los arenques al mar del Norte, lo que impulsó la pesca allí e hizo crecer la industria pesquera en los países con costas en él. Y segundo, algo mucho más importante, el declive de los países mediterráneos a medida que el océano Atlántico se abría, tras el descubrimiento de América y el establecimiento de rutas comerciales con las Indias y la India. Como resultado de esto, la política de los nuevos estados-nación cambió en consecuencia, y las rivalidades comerciales pasaron a ocupar un lugar más destacado por encima de los conflictos religiosos y las disputas dinásticas. El aumento general de la prosperidad y el crecimiento de la influencia mercantil sobre los gobiernos hizo que el énfasis en la propiedad fuera mayor y propició un gran interés por el grado de libertad que debía permitirse a las iniciativas empresariales privadas. La filosofía de John Locke surgió en este contexto.

«John Locke es el profeta de la mancomunidad comercial inglesa, del imperio de la ley y de la tolerancia. Los pensadores franceses de la Ilustración encontraron su inspiración en la especulación política de Locke
(1632-1704)

y en el funcionamiento real de los principios de la tolerancia y de la monarquía limitada en Inglaterra. Fueron ellos quienes reinterpretaron y generalizaron los aspectos más liberales del pensamiento inglés, que gracias a su retraducción dejó el contexto local y pasó a tener influencia mundial».[2284] Locke, de hecho, encarna el sentido común de una generación harta de las guerras civiles y religiosas y, a la vez, de una generación dispuesta a beneficiarse del colonialismo y de la posterior emergencia de una clase comercial. Como Hobbes, Locke escribió sobre filosofía política pero también sobre la naturaleza humana, un *Ensayo sobre el entendimiento humano* y *Dos tratados sobre el gobierno civil*. Ésta es una de las razones por las que sus libros fueron tan influyentes: ambos se proponían enmarcar la organización política en un sistema más amplio del entendimiento y ambos intentaban hacerlo de manera científica. Locke estudió medicina, fue miembro de la Royal Society y gozó del patrocinio de lord Shaftesbury, canciller de Inglaterra. Además, ayudó a redactar el borrador de la constitución de Carolina.[2285] Locke fue un espíritu muy práctico y prudente, al que le disgustaban las abstracciones y que pensaba que la verdad era más una cuestión de probabilidad que de absolutos, lo que lo hacía una figura atípica entre quienes entonces estaban ascendiendo al poder en Inglaterra. En su concepción, el poder político debía alejarse cuanto fuera posible imaginar de la idea de «derecho divino». Locke consideraba que era tonto afirmar que Dios había otorgado el poder a Adán y que éste lo había pasado a sus descendientes y, a través suyo, a los monarcas de la época, sus actuales representantes. A fin de cuentas, señaló con ironía, según este razonamiento todos los seres humanos eran descendientes de Adán, lo que hacía imposible distinguir entre unos y otros. Por otro lado, Locke se mostraba en desacuerdo con Hobbes en un punto básico, pues para él el estado natural del hombre no era la guerra sino el uso de la razón. «El poder político… es, en mi opinión, el derecho a crear leyes y establecer penas de muerte y, en consecuencia, todas aquellas penas para la regulación y preservación de la propiedad y el empleo de la fuerza de la comunidad para el cumplimiento de tales leyes; y todo ello sólo por el bien común».[2286] Por naturaleza, afirmó, los hombres son iguales, algo en lo que también Hobbes había insistido. Sin

embargo, esto no era suficiente para Locke, por lo que propone una distinción entre libertad y licencia. Sin licencia, afirma, la libertad no se diferencia de la guerra continua que Hobbes tanto temía. Por tanto, el propósito de la sociedad civil es evitar, mediante el uso de la razón, «las inconveniencias que se derivan del estado natural en el que cada hombre es juez de su propio caso, al establecer una autoridad reconocida a la que todos pueden apelar y a la que todos están obligados a obedecer». Y en este aspecto va mucho más allá de Bodin y Hobbes. Los príncipes y los reyes, sostiene Locke, no tienen lugar en este esquema, «pues ningún hombre está exento de cumplir con la ley». La voluntad de la mayoría deberá ser siempre suprema.

Nada evidencia mejor la nueva situación que estaba viviendo Inglaterra que el hecho de que Locke argumente que la razón por la cual los hombres viven juntos en una sociedad con leyes es la preservación de la propiedad. Dado que los hombres son «empujados» a vivir en sociedad, el poder de ésta «nunca debe sobrepasar los límites del bien común». Y este bien común sólo puede determinarse mediante leyes y estatutos permanentes, conocidos y acordados por todos, y no mediante los decretos extemporáneos de, por ejemplo, un soberano absoluto. Además, de la aplicación de estas leyes deben encargarse «jueces indiferentes e íntegros». Sólo de este modo es posible que el pueblo (y los gobernantes) sepan dónde están.[2287] Asimismo, Locke introdujo una importante enmienda a la idea de monarquía absoluta al afirmar que el rey nunca podía suprimir la ley.[2288] Por último, Locke dio voz a la principal preocupación de la clase mercantil que entonces estaba surgiendo en Inglaterra (el temor a lo que veían que estaba ocurriendo en Francia con la intervención del estado en el comercio) al manifestar que ningún poder podía desposeer a un hombre de su propiedad sin su consentimiento. «Un superior puede dar toda clase de órdenes a sus soldados, pero no disponer de su propiedad». En este sentido, un hombre tiene propiedad en su propia persona, lo que significa que el trabajo de un hombre es también propiedad suya. La consecuencia más importante de esto, sostiene Locke, es que sólo es posible establecer impuestos con el consentimiento del pueblo. (Una idea que podemos reconocer en el principio «No imposición sin representación».[2289])

En cierto sentido, todo esto representa una ruptura final con la idea del poder divino de los reyes. La relación entre el estado y el individuo es, para Locke, una cuestión de simple conveniencia legal y económica, vinculada exclusivamente con los aspectos prácticos de la existencia. Para decirlo con otras palabras, y con bastante franqueza, el estado no desempeña ninguna función en asuntos de creencia o conciencia. En lo que respecta a la religión, Locke era un decidido defensor de la tolerancia (dedicó dos obras al tema, los *Pensamientos acerca de la educación* y las *Cartas sobre la tolerancia*). La tolerancia, afirmaba, debería surgir de la simple constatación de que mentes diferentes tienen aptitudes diferentes, como resulta evidente en el hecho de que los hijos de una misma familia maduren de forma distinta. Además, señala, los principios cristianos no piden otra cosa que tolerancia. «Ningún hombre puede ser cristiano sin caridad, y sin esa fe que obra no mediante la fuerza sino el amor».[2290] La Iglesia, insiste, habría de ser una asociación enteramente voluntaria; y ni siquiera habría que mencionar que la religión de una persona no debería afectar sus derechos civiles. «La salvación de cada hombre es un asunto que sólo le concierne a él mismo».

Como ocurre con buena parte del *Leviatán* de Hobbes, muchas de las opiniones de Locke nos parecen hoy poco más que lugares comunes, también en este caso porque las damos por sentadas. Sin embargo, en días de Locke se trataba de ideas muy novedosas. La idea de que la autoridad de un gobierno provenía de los gobernados y que, por tanto, sólo podía prolongarse mientras éstos estuvieran de acuerdo, era impresionante. «En una época en la que los reyes gobernaban durante toda una vida, esto planteaba la posibilidad de un cambio, e incluso de una revolución».[2291]

Baruch Spinoza
(1634-1677)
nació dos años después de Locke pero en cierto modo tenía más en común con Thomas Hobbes. Como éste, pensaba que el poder soberano es el precio que pagamos por el orden. A diferencia de él, sin embargo, tenía una mejor opinión de la humanidad y sentía que, mediante la utilización de las nuevas ciencias, sería posible una

mayor libertad intelectual y política. Pensaba, con optimismo, que la ayuda mutua era «tan natural en los hombres como el miedo y el orgullo». Y por tanto, creía, el propósito de la sociedad era la ampliación de la conciencia humana. Éste debía ser el punto de partida del científico, quien tras estudiar la psicología del hombre, estaría en condiciones de encontrar una estructura política adecuada a su comportamiento. Un resultado de ello era la posibilidad de hallar un marco ético acorde a la naturaleza humana.[2292]

Spinoza pensaba que el hombre sólo podía colmar sus cualidades más elevadas cooperando por un bien mayor y que «la comunidad es el único medio a través del cual esto es posible». De hecho, consideraba que el gobierno mismo era una manifestación del impulso hacia la ayuda mutua «instintivo en la humanidad». (Esto era evidentemente lo contrario de lo que Hobbes sostenía.[2293]) «La meta de la vida y del Estado es la plena realización de su propio ser». «De los fundamentos del Estado, anteriormente explicados, se sigue», escribe en el *Tractatus Theologico-Politicus*, su obra maestra, «que su fin último no es dominar a los hombres ni sujetarlos por el miedo y someterlos a otro, sino, por el contrario, librarlos a todos del miedo para que vivan, en cuanto sea posible, con seguridad… El fin del Estado, repito, no es convertir a los hombres de seres racionales en bestias o autómatas, sino lograr más bien que su alma y su cuerpo desempeñen sus funciones con seguridad, y que ellos se sirvan de su razón libre… El verdadero fin del Estado es, pues, la libertad». «Este punto de vista es la antítesis del miedo a la vida que resulta evidente en Calvino o san Agustín. No es necesario negar la vida para obtener la salvación. Todo lo contrario, según las palabras de Jesús, la meta de la humanidad es "que tengan vida y la tengan en abundancia" y el Estado debe estar dirigido con claridad a este fin».[2294] Spinoza creía en la tolerancia y la libertad de expresión porque, pensaba, hacían al estado más seguro.

Su intento más destacado de promover la libertad de pensamiento lo encontramos en la parte del *Tractatus* en la que emprende un análisis imparcial de las Escrituras. El libro se inicia con diez capítulos sobre el Antiguo Testamento, en los que el filósofo valora la autenticidad de los libros que lo componen y la naturaleza exacta de los milagros: un comienzo realmente radical. Se trataba, de hecho, de aplicar la ciencia a la lectura de los textos

religiosos. Esta confrontación cara a cara entre ciencia y religión lleva a Spinoza a examinar el derecho natural y a concluir que los hombres «no están, pues, más obligados a vivir según las leyes de la mente sana, que lo que está el gato a vivir según las leyes de la naturaleza del león».[2295] Esta posición es absolutamente original: Spinoza era un científico pero no era tan esclavo de la razón como la mayoría de sus colegas. Con todo, Spinoza se acercaba a Hobbes al concluir que «la base de la obligación política es el deseo de seguridad», una noción completamente utilitaria. Y así, de un golpe, Spinoza subvirtió todos los supuestos clásicos y medievales según los cuales la política era una respuesta racional a una ley natural inspirada por Dios. En lugar de dar esto por hecho, Spinoza se limitó a considerar al estado soberano, al igual que Hobbes, como «el menor de los males». Aconsejo al soberano que escuchara a su pueblo, «pues un gobierno impopular no perdura». La democracia tenía alguna ventaja, sostuvo, ya que los absurdos de los gobiernos violentos «son menos de temer en un Estado Democrático; es casi imposible, en efecto, que la mayor parte de una asamblea, si ésta es numerosa, se ponga de acuerdo en un absurdo».[2296] «El poder soberano debe considerar a todos los hombres, ricos y pobres, iguales ante la ley… El poder del gobernante está en la práctica limitado por el miedo que siente de sus propios súbditos: es el hecho de la obediencia, no el motivo de la obediencia, lo que hace a un hombre súbdito. El objetivo del estadista es diseñar nuestras instituciones de manera que cualquier hombre, no importa cuál sea su disposición, prefiera el derecho público a las ventajas privadas; ésta es la tarea y éste es el reto… Los asuntos públicos deben llevarse de acuerdo con principios seguros y a prueba de truhanes».[2297]

Para Spinoza, por tanto, la vida era en igual medida el cumplimiento de un instinto como el ejercicio de la razón, el intelecto humano formaba parte de la mente divina y, por consiguiente, tenía sus limitaciones. «Así pues, si algo nos parece ridículo, absurdo o malo en la naturaleza, se debe a que sólo conocemos parcialmente las cosas e ignoramos, en su mayor parte, el orden y la coherencia de toda la naturaleza, y a que queremos que todas las cosas sean dirigidas según los hábitos de nuestra razón». «Todo hombre tiene el derecho de realizarse en la medida en que tenga la facultad de hacerlo, y los hombres tienen por

naturaleza autoridad sobre los demás sólo en la medida en que pueden imponerla mediante la fuerza o la persuasión; más allá, ningún hombre necesita mantener la fe en otro después de que ha juzgado, acertada o equivocadamente, que le conviene dejar de hacerlo. Los valores morales son una creación humana, cultivada en jardín artificial».[2298]

Según esta visión de la humanidad, prácticamente el único hecho político relevante es el poder de la mayoría. Dado que los hombres están inevitablemente «sometidos a las pasiones», la paz sólo puede alcanzarse en estos términos. De igual modo, la única ventaja del estado es la paz y seguridad que proporciona.[2299] Éste no es más que algo conveniente; el estado existe para el hombre y no al revés.

En lo que más se diferencia Spinoza de Hobbes y Locke es en su énfasis en el conocimiento. Pues el conocimiento cambia y, por tanto, «el gobierno debe estar preparado para cambiar». Además, dado que el estado es sólo una conveniencia, un jardín artificial, el cambio es de *esperarse*.[2300]

En su reciente libro *Radical Enlightenment*, Jonathan Israel identifica a Spinoza como una figura clave en la creación de la modernidad, al unir las ideas discutidas en este capítulo, sobre las teorías políticas y el estado, con las expuestas en el capítulo precedente (sobre la revolución científica), en el próximo (sobre la duda religiosa) e incluso en el que sigue a éste (sobre la Ilustración y la búsqueda de las leyes de la naturaleza humana). Después de que Descartes introdujera la Nueva Filosofía, su idea mecanicista del universo, fue Spinoza, afirma Israel, quien más contribuyó a cambiar la forma de pensar de la humanidad en el proceso de creación del mundo moderno. La tesis de Israel es que la Ilustración no fue, como por lo general se la presenta, un cambio intelectual vinculado fundamentalmente a Francia, Inglaterra y Alemania (la *Aufklärung*) sino un fenómeno europeo en el que participaron también Escandinavia, España, Portugal e Italia, y que fue encabezado por las Provincias Unidas, que eran lo que entonces constituían los Países Bajos. Fue Spinoza, afirma este investigador, quien inició un cambio global del pensamiento que abarcó en total cinco áreas que por lo general tratamos de forma separada pero con las que el filósofo consiguió crear una red ordenada: filosofía,

estudios bíblicos, teorías científicas, teología y pensamiento político. Israel piensa que el papel desempeñado por Spinoza en este período de transformación no ha sido suficientemente apreciado porque buena parte de sus contribuciones fueron clandestinas. En este sentido, se refiere a veintidós manuscritos «spinozianos» que circularon de forma clandestina y a los muchos seguidores del filósofo que fueron obligados a exiliarse o cuyas obras fueron prohibidas por las autoridades; Israel describe también como pese a ello surgieron incontables grupos secretos de pensadores «spinozianos» por toda Europa, cuyas opiniones religiosas, políticas y científicas iban de la mano, y que consiguieron incubar una nueva sensibilidad que luego se manifestaría públicamente como la Ilustración.[2301]

Fue Spinoza, sostiene, quien finalmente reemplazó la teología por la filosofía como principal forma de entender los problemas humanos y como fundamento racional de la política; fue Spinoza quien demostró que el conocimiento es democrático: en lo que respecta al conocimiento no hay grupos de interés (como los sacerdotes, abogados o doctores); fue Spinoza, más que cualquier otro pensador, el que convenció a sus contemporáneos de que el hombre era una criatura de la naturaleza, con un lugar racional en el reino animal; fue Spinoza quien convenció a los hombres y las mujeres de su época de que la libertad sólo podía comprenderse en un marco filosófico; fue Spinoza quien puso los cimientos del republicanismo y la democracia; fue Spinoza quien explicó que la consecuencia última de todas estas ideas era la tolerancia. Para Israel, Spinoza fue Newton, Locke, Descartes, Leibniz, Rousseau, Bayle, Hobbes y, sí, quizá Aristóteles en uno sólo; desde este punto de vista, el pensador más influyente desde Tomás de Aquino.

«El hombre se puede conocer a sí mismo de manera más profunda y clara incluso de la que Newton puede comprender las leyes de la materia: en consecuencia el conocimiento de la historia, en tanto relato de los motivos humanos y sus efectos, puede en principio ser alcanzado de manera más minuciosa y profunda que el del mundo externo que es, en última instancia, opaco». Entre todos los pensadores originales de la historia, y a pesar de la reivindicación

de Spinoza por Jonathan Israel, la figura más subestimada es el napolitano Giambattista Vico
(1668-1744).
Su simple percepción de que los hombres sólo podían saber aquello que ellos mismos hacían surge en el momento en que la revolución científica alcanza su apogeo. De hecho, esta concepción ofrecía al hombre no una sino dos versiones de sí mismo, mutuamente contradictorias. Dado que nunca ha sido posible reconciliar estas dos versiones (ambas constituyen uno de los principales temas de la última parte de este libro), acaso podamos responsabilizar a Vico de la incoherencia moderna tanto como a cualquier otro.[2302]

Vico, un filósofo para el que la historia ocupaba un lugar mucho más importante que el que le concedía cualquiera de sus contemporáneos, realizó grandes esfuerzos por entender la mente del hombre primitivo. Sin un conocimiento semejante, pensaba, seguiría resultándonos imposible entendernos a nosotros mismos. Y con este empeño, usó de manera muy original la psicología, la lingüística y la poesía de su tiempo.[2303] Su obra más famosa, la *Scienza Nuova*, se publicó en 1725. Su meta en ella era revelar una filosofía de la historia secular, las leyes de la cual, creía, permitirían en el futuro crear instituciones políticas apropiadas. Sin embargo, como señala John Bowle, de acuerdo con los estándares modernos, los conocimientos de biología de Vico eran inconsistentes, y faltaba más de un siglo para que se propusiera la evolución por selección natural. No obstante, pese a que esto limitaba su perspectiva, Vico se aplicó con tremenda energía a su labor. Aunque creía, al igual que muchos hombres de su época, que Dios gobernaba el mundo mediante leyes que se manifestaban en los asuntos humanos, coincidía con Spinoza en que estas leyes eran «inmanentes», no trascendentes, esto es, no eran producto de una revelación sino que habían surgido en las instituciones humanas y, por tanto, era posible deducirlas.[2304] A diferencia de Hobbes y otros autores, no compartía la opinión de que la ley emanaba de un contrato racional explícito, y sostenía, en cambio, que ésta se había ido desarrollando a partir de los instintos y la costumbre. «La humanidad caída, incapaz ya de captar la verdad de forma directa, permanece ligada a Dios gracias a las pistas que nos proporciona el instinto. A través de la oscuridad, los hombres y las naciones aún pueden vislumbrar

destellos del plan divino en esa "sabiduría común" que surge como respuesta a los desafíos del entorno».

La observación del mundo que le rodeaba y el estudio de la historia le habían permitido a Vico descubrir, según afirmaba, tres instintos. A saber, la creencia en la Providencia, el reconocimiento de la paternidad y el enterrar a los muertos, instintos que hallaban expresión en las costumbres y ritos de la religión, el matrimonio y las prácticas funerarias.[2305] Vico aceptaba que el hombre había caído de la gracia, pero que, no obstante, éste seguía siendo el amo de su propio destino a medida que comprendía cada vez más la evolución de la vida civilizada. Desde este punto de vista, la civilización era expresión del propósito divino, si bien consideraba que el conocimiento filosófico podía complementar al instinto. Era posible estudiar las grandes empresas colectivas de la humanidad —el derecho, las ciencias, las artes y la religión mismas— en busca de lo que revelaban sobre los objetivos del «Arquitecto Divino».[2306]

El encanto de Vico reside en el hecho de que mientras algunas de sus ideas nos parecen hoy absolutamente obsoletas y absurdas, otros aspectos de su obra resultan modernos e incluso refrescantes. Por ejemplo, Vico sostenía que después del Diluvio la raza humana se había dividido en hombres de tamaño normal e idólatras, gigantes bestiales «que vivían en los pantanos diluviales» que habían dejado tras de sí las aguas. La humanidad se había desarrollado a partir de estos titanes, aunque gradualmente habíamos alcanzado el tamaño que hoy tenemos. La civilización surgió del temor al rayo y al trueno, que sacaron a los gigantes de su «estupor salvaje», por lo que aprendieron a no sentir otra cosa que vergüenza. Avergonzados, dejaron de dar rienda suelta a sus instintos a cielo abierto y llevaron a sus parejas a las cavernas, donde se fundó la familia. Fue este acto original de «autoridad violenta» lo que dio lugar a la «docilidad natural» de las mujeres y a la «nobleza natural» de los hombres. Vico poseía vastas lecturas de historia y salpicaba sus opiniones con referencias eruditas a, por ejemplo, las distintas ocasiones en las que en la mitología pagana el trueno se considera atributo de Júpiter. En este sentido, los gigantes del Antiguo Testamento estarían vinculados a las leyendas griegas sobre la guerra entre los titanes y los dioses.[2307] A esta primera fase de la historia humana Vico la denomina, por supuesto, Edad de

los Dioses, y sirvió para que los ancestros del hombre se disciplinaran. Ellos concibieron los dioses como personificaciones del mar, el cielo, el fuego y las cosechas y desarrollaron los rudimentos de la religión, la vida familiar, el lenguaje y la propiedad. (Vico pensaba que esta última se derivaba de la costumbre de enterrar a los muertos). A la Edad de los Dioses le siguió la Edad de los Héroes y, a continuación, la Edad de los Hombres.

En la tercera parte de su libro, Vico dirige su atención a la raza humana e intenta reconstruir su historia en relación al lenguaje, en especial la poesía y la mitología del hombre primitivo. «Los pueblos que se encuentran en la más profunda ignorancia interpretan por naturaleza el mundo que les rodea a través de fábulas y alegorías: la evolución del lenguaje se corresponde naturalmente con la evolución de la sociedad. Durante la Edad de los Dioses, cuando los hombres inventaron el habla, el lenguaje era vago y poético; el paso del tiempo se calculaba por el número de las cosechas; los nombres dados a los dioses simbolizaban su interés natural por la comida y la agricultura. Durante la Edad de los Héroes los hombres se comunicaban mediante los símbolos y la heráldica».[2308] En otra sección, argumenta que el desarrollo social del hombre es consecuencia de los tres castigos infligidos a la humanidad caída, esto es, el sentido de la vergüenza, la curiosidad y la necesidad de trabajar. Cada uno de los dioses y los héroes de la mitología puede entenderse, afirma, como manifestación de los efectos de uno u otro de estos castigos.

En la actualidad, es posible que los argumentos de Vico nos parezcan poco convincentes y, en cualquier caso, los detalles en los que se sustentan resultan evidentemente absurdos. Sin embargo, bajo todos los despropósitos, aún es posible encontrar en Vico una idea sorprendentemente moderna, esto es, que el hombre evoluciona, y no sólo en términos biológicos, sino también en lo que respecta al lenguaje, las costumbres, la organización social, las leyes y la literatura. Y bajo todo ello subyace una bomba de relojería aún mayor: la religión misma evoluciona. De esta forma, Vico contribuyó también al surgimiento de la duda, que es el tema del próximo capítulo.

De *El príncipe*, que se escribe en 1513, a la *Scienza Nuova*, de 1725, tenemos un período que se solapa en gran medida con la revolución científica, y ciertamente no es mera coincidencia el hecho de que todos estos filósofos políticos intentaran construir sus teorías con base en, por lo menos, los principios de las nuevas ciencias y crear sistemas que pudieran generalizarse y aplicarse a todos los estados. Sin embargo, es posible que fuera demasiado pronto para aplicar las nuevas ciencias a los asuntos humanos. El legado más perdurable de esta época ha sido de hecho la distinción entre aquellos que como Maquiavelo y Hobbes se mostraban pesimistas respecto a la naturaleza humana (por lo que favorecían filosofías autoritarias o conservadoras) y aquellos que como Locke y Spinoza eran mucho más optimistas (y partidarios de filosofías liberales). En términos muy generales, ésta continúa siendo todavía la principal división política que encontramos en nuestros países, si bien hoy hablaríamos de, respectivamente, derecha e izquierda.

La idea de «comunidad» (y la de su legitimidad como autoridad política) ha recorrido las páginas del presente capítulo. Sin embargo, hay un significado de esta palabra con el que aún no nos hemos encontrado del todo, un significado que según el historiador de la Universidad de Cambridge Tim Blanning también surgió en esta época, esto es, los siglos XVII y XVIII. Esta «comunidad» es «el público», al que este investigador considera «un nuevo espacio cultural… Junto a la vieja cultura, centrada en las cortes y la representación de la autoridad monárquica, emergió entonces una "esfera pública", en la que individuos privados se unieron para formar un todo mucho más grande que la suma de sus partes. Al intercambiar información, ideas y críticas, estos individuos crearon un actor cultural, el público, que ha dominado la cultura europea desde entonces. Muchos, si no todos, los fenómenos culturales del mundo moderno derivan del "largo siglo XVIII": las publicaciones periódicas, los diarios, la novela, el periodismo, la crítica, las bibliotecas públicas, el concierto, las exposiciones de arte, los museos públicos, el teatro nacional, sólo por mencionar algunos». [2309]

Blanning centra su atención en tres de estas innovaciones: la novela, el diario y el concierto. Según él, a finales del siglo XVII y

comienzos del siglo XVIII hubo una «revolución en la lectura», y apoya su argumento con cifras de la época. En Gran Bretaña, por ejemplo, el número de libros publicados anualmente pasó de cuatrocientos a principios del siglo XVII a seis mil en 1630, veintiún mil en 1710 y así hasta llegar a un total de cincuenta y seis mil hacia la década de 1790.[2310] Señala además que en el siglo XVIII hubo en Alemania un «cambio significativo» en el que la expresión *die Gelehrten* (los eruditos) dio paso a *die Gebildeten* (los educados o cultivados). «Incluso para aquellos que rechazaban la religión revelada y la autoridad de las Escrituras, la *Bildung* constituía un medio de salvación secular a través de la cultura».[2311] Los cambios en el gusto y el auge de la novela pueden apreciarse en la siguiente tabla tomada del libro de Blanning:

Publicaciones en Alemania entre 1625 y 1800

Materia	**1625**	**1800**
Derecho	7.4%	3.5%
Medicina	7.5	4.9
Historia, etc.	12	15.7
Teología	45.8	6
Filosofía	18.8	39.6
Belles lettres	5.4	27.3

Blanning afirma que el principal atractivo de la novela era su realismo, el que fuera un producto de la imaginación enmascarado de descripción de hechos reales, y aunque muchas eran obras triviales y lacrimógenas, Samuel Richardson se propuso un objetivo bastante más serio: investigar «las grandes doctrinas del cristianismo bajo el elegante disfraz de un divertimento».[2312] Otro efecto de las novelas, y de su interés por el aquí y ahora, fue que llevaron a las mujeres y las relaciones familiares al centro del escenario, algo en parte motivado por el hecho de que las mujeres de clase media y clase alta disfrutaban de más tiempo libre que sus equivalentes masculinos.

En lo que respecta a la aparición de los diarios y las publicaciones periódicas, fue en las últimas décadas del siglo XVII cuando se dio la transición de la publicación esporádica a la periódica en distintas partes de Europa: Amberes, Frankfurt, Turín,

así como Londres y París. Las *Nouvelles de la Republique des Lettres* (Noticias de la República de las Letras) de Bayle aparecen por primera vez en 1684. Hacia la década de 1730 había seis diarios en Londres y para el decenio de 1770 ya había nueve, que, combinados, tenían una circulación de doce millones seiscientos mil ejemplares. Incluso quienes no sabían leer encontraron la forma de mantenerse al tanto, y se reunían en alguna de las 551 cafeterías, 207 posadas y 447 tabernas de Londres en las que los periódicos se leían en voz alta. Estas cifras palidecen cuando se las compara con las correspondientes al Sacro Imperio Romano, donde para la época de la Revolución Francesa había más de mil publicaciones.[2313]

Jonathan Israel corrobora este cuadro al hablar de las «revistas eruditas» que surgieron más o menos en esta misma época. «Abrumadoramente orientadas a los descubrimientos recientes en el mundo del pensamiento, la academia y la ciencia, estas publicaciones contribuyeron en gran medida a desviar la atención del público cultivado de las autoridades establecidas y los clásicos para concentrarla en lo que era nuevo, innovador y desafiante, incluso cuando ello surgía en países distantes y lenguas con las que no todos estaban familiarizados». Mientras en épocas anteriores la gente tardaba años en conocer el contenido de los libros escritos en lenguas que no eran la suya, ahora podían enterarse de ello «en cuestión de semanas».[2314] Además de hacer que la gente estuviera mejor informada, estas revistas por lo general se basaban en los nuevos valores de la tolerancia y la objetividad intelectual, afirma Israel, y con frecuencia contribuyeron a desmontar «la noción, profundamente enraizada y defendida por reyes, parlamentos e iglesias por igual, de que existía un consenso de verdad universalmente reconocido, aceptado y venerado. Al mismo tiempo, las revistas procuraron minimizar los aspectos más radicales de la ilustración, aquéllos promulgados por los seguidores de Spinoza».[2315]

Aunque su uso se amplió enormemente en este período, los libros habían existido de una forma u otra durante siglos. A diferencia de ellos, por tanto, el concierto público era un medio absolutamente nuevo. Blanning señala que el primer concierto público en el sentido moderno (esto es, con una clara distinción entre los intérpretes y el auditorio, un público anónimo que había pagado para asistir) tuvo lugar en Londres, en la casa de John

Banister, «enfrente» de la Taberna de George, en Whyte Freyers, en 1672. Esto impulsó la demanda no sólo de nuevos conciertos sino también de música impresa a medida que la gente recibía educación musical. Esto, a su vez, creó la demanda de un cierto tipo de música, algo que benefició en particular a Haydn y después a Händel: las sinfonías se convirtieron en un género especialmente popular entre el nuevo público. Las salas de concierto se convirtieron en una de las principales atracciones de las ciudades con grandes mercados (Frankfurt, Hamburgo y, por encima de todas, Leipzig), un incentivo adicional para viajar a ellas.[2316]

En el ámbito de la música, las nuevas ideas todavía provenían de las ciudades en las que residía la corte (Salzburgo, Mannheim, Berlín), pero Blanning anota que el nuevo público, la nueva esfera pública, trajo consigo un sentimiento nacionalista mucho mayor del que había existido hasta entonces. De hecho, el nuevo público, consciente de sí mismo, y las ideas culturales por las que desarrolló un gusto determinado formaron una poderosa mezcla, un nuevo foro para la circulación de las ideas que la historia no había conocido. Esta mezcla no sólo determinaría qué ideas culturales iban a ser populares y duraderas, sino que convirtió la cultura misma en un aspecto fundamental del nacionalismo. La poderosa doctrina según la cual las naciones deberían diferenciarse en su cultura, que demostraría ser en la misma medida estimulante y peligrosa, surgió en realidad con la aparición de la esfera pública en el siglo XVII.

Capítulo 25

LA «AMENAZA ATEA» Y EL SURGIMIENTO DE LA DUDA

Copérnico murió en 1543. Según la tradición, recibió la primera copia impresa del *De revolutionibus*, su famoso libro sobre los cielos, en su lecho de muerte. Esta anécdota sin duda contribuye a hacer la historia más dramática y conmovedora, pero es importante no exagerar sus implicaciones. De hecho, la «revolución» que el *De revolutionibus* inició tardó un buen tiempo en materializarse. En primer lugar, el libro era prácticamente ilegible excepto para los astrónomos eruditos. En segundo lugar, algo mucho más importante, informes sobre la investigación de Copérnico —incluida su nueva hipótesis de que era la tierra la que giraba alrededor del sol y no al contrario— habían estado circulando entre los científicos del continente desde 1515 aproximadamente. Durante al menos dos décadas Copérnico había sido reconocido como uno de los astrónomos europeos más importantes, y sus colegas esperaban con enorme interés su libro, que había de exponer los detalles de la nueva teoría.

Cuando el *De revolutionibus* apareció, su importancia fue reconocida de inmediato por la mayoría de los expertos de la época.[2317] De hecho, muchos astrónomos se referían a Copérnico como un «segundo Ptolomeo» y para la segunda mitad del siglo XVI su libro se había convertido en un texto de referencia para prácticamente todos los profesionales del campo. Ahora bien, al mismo tiempo que esto ocurría, y por increíble que pueda parecernos, el argumento central del *De revolutionibus* se ignoró en gran medida. «Autores que aplaudían la erudición de Copérnico, tomaban prestados sus diagramas y citaban su determinación de la distancia entre la tierra y la luna, por lo general pasaban por alto la idea de que la tierra se movía o la rechazaban por considerarla

absurda».[2318] Un libro de texto elemental sobre los cielos publicado en Inglaterra en 1594, más de medio siglo después de la publicación del volumen de Copérnico, daba por hecho la inmovilidad de la tierra. Esto es más sorprendente de lo que quizá nos parezca viéndolo en retrospectiva porque, con excepción de la Iglesia, Copérnico estaba empujando una puerta que estaba mucho más abierta de lo que cualquiera pensaría.

Hacia finales del siglo XVI, no escaseaban en Europa las personas que pensaban que el descrédito de la religión cristiana era enorme.[2319] Protestantes y católicos habían estado matándose entre sí por millares, y cientos de mártires habían sido asesinados de formas especialmente crueles por mantener opiniones cuya verdad o falsedad nadie podía probar. Como hemos anotado antes, si tanta gente estaba convencida de que sus opiniones eran correctas porque eran producto de la inspiración divina y pese a ello sus desacuerdos eran tan notorios, no era difícil pensar que lo más probable era que tal inspiración divina no fuera a menudo otra cosa que una ilusión. El papel que desempeñó la Biblia misma en estos acontecimientos resulta irónico, pues fue en esta época cuando las traducciones de las Escrituras a las lenguas vernáculas llevaron el libro a las masas. Desde la década de 1520, la Biblia había trascendido el ámbito de los eruditos y los teólogos y, como ha señalado Brian Moynahan, lo que *no* se decía en ella se convirtió en un asunto de tanta importancia como lo que sí. En particular, lo que ahora podía apreciarse con claridad era que muchas prácticas y privilegios eclesiásticos «habían sido bendecidos por la costumbre y no directamente por Dios».[2320] A los veintiocho años Menno Simons era sólo uno de los habitantes de Pingjum, Holanda, que tenía dudas, en su caso respecto a la transubstanciación del pan y el vino en la carne y la sangre de Cristo durante la eucaristía. En un principio, Menno atribuyó estas dudas al demonio, que estaría intentado alejarlo de la fe. Por este motivo se había confesado muchas veces, hasta que, cuenta, se le ocurrió la idea de «estudiar el Nuevo Testamento con atención… No tuve que ir muy lejos para descubrir que habíamos sido engañados…».[2321] De hecho, se sintió «muy aliviado» al descubrir que en la Biblia no había nada que indicara que el pan y el vino fueran algo más que meros símbolos de la pasión de Cristo. Más allá del alivio que esto hubiera podido

proporcionarle, las implicaciones de su descubrimiento eran tremendas.

El que las personas comunes y corrientes tuvieran acceso a los libros sagrados gracias a las traducciones vernáculas era peligroso, y la Iglesia era consciente de ello. Estas traducciones, por ejemplo, permitían que los laicos descubrieran por sí mismos las inconsistencias y contradicciones del texto, inconsistencias y contradicciones que hasta entonces se les habían ocultado. En Chelmsford, Essex, un padre prohibió a su hijo leer la traducción inglesa de la Biblia de William Tyndale (de la que centenares de copias habían entrado a Inglaterra de contrabando) y le ordenó leer sólo la versión latina, cosa que el joven no estaba en condiciones de hacer. Pero el muchacho desobedeció a su padre, consiguió una copia de la traducción inglesa, la ocultó bajo su jergón y la leyó a escondidas. Esta lectura no tardó en llevarle a mirar con burla la reverencia que sus mayores mostraban hacia la cruz, al arrodillarse ante ella en la iglesia y levantar sus manos cuando pasaba ante ellos en las procesiones. Una noche, mientras su padre dormía, le dijo a su madre que tales prácticas eran mera idolatría y que en realidad estaban en contra de los deseos de Dios, quien había dicho «No te harás escultura ni imagen alguna, ni te postrarás ante ellas ni les darás culto».[2322]

La costumbre de numerar los versículos bíblicos, introducida en 1551 en Ginebra por el impresor Robert Stephanus, también desempeñó un papel importante, pues permitió que la gente recorriera el texto con más facilidad e identificara sus muchas inconsistencias y verdades encontradas. Mientras algunos anabaptistas radicales señalaban que el Génesis aprobaba la poligamia, sus opositores anotaban que en el Nuevo Testamento Jesús la prohibía al decir que el hombre «se adherirá a su mujer» (Marcos 10,7). El divorcio se permite en Deuteronomio, pero no en Mateo.[2323] El libro de los Reyes insta a no pagar impuestos, mientras que el evangelio de Mateo dice que es necesario hacerlo. Muchas otras prácticas y tradiciones santificadas por el tiempo y que el laicado daba por hecho que se encontraban en las Escrituras no aparecían por ningún lado: la autoridad papal, el celibato sacerdotal, la transubstanciación, el bautismo infantil, la canonización de los santos y la imposibilidad de salvarse fuera de la

Iglesia católica, entre otras.[2324]

Hacia finales del siglo XVI, la fragmentación que los conflictos y la violencia en el interior de la fe evidenciaban y el descubrimiento de las inconsistencias y contradicciones de la Biblia por el gran público contribuyeron a crear una situación particular: las sectas con posiciones más o menos radicales habían proliferado hasta extremos desconcertantes, y la abundancia de alternativas teológicas hacía más difícil que nunca (si no imposible) determinar cuál de todas era la «verdadera fe». Una consecuencia de esto es que la palabra «ateo» empezó a ser empleada con mayor frecuencia que antes.[2325]

Ateo es una palabra de origen griego. El primer ateo del que la historia nos proporciona noticias fue Anaxágoras de Clazomene (activo *c.* 480-450 a. C.), quien por su libertad de pensamiento fue acusado de ateísmo, procesado y condenado.[2326] No obstante, Sócrates nos dice que los libros de Anaxágoras podían conseguirse fácilmente en Atenas y que cualquiera podía comprarlos por un dracma, en otras palabras, no se lo consideraba ningún maniático.[2327] También fue acusado de ateísmo el poeta Diágoras de Melos, quien había llegado a la conclusión de que Dios no podía existir si tantos actos de injusticia quedaban impunes.[2328] (Se nos informa además de que Diágoras destruyó una estatua de Hércules y la usó como leña, animando con insolencia al dios a realizar su decimotercer trabajo: cocinar nabos). En las obras de Eurípides encontramos a más de un personaje que niega a los dioses e insiste en que no puede haber verdad en los «miserables cuentos de los poetas».[2329] En la antigua Roma, el librepensamiento era menor que en Atenas. No hay referencias a temas religiosos en la correspondencia privada de Cicerón y los personajes del *Satiricón* de Petronio se complacen en ridiculizar a los sacerdores que celebran misterios que en realidad no comprenden.[2330] Pero esto es más una muestra de escepticismo que de ateísmo en sentido estricto.

Como anotamos en la Introducción, James Thrower ha estudiado lo que él denomina «la tradición alternativa»: el rechazo de las explicaciones religiosas en el mundo antiguo. Así, por ejemplo,

describe la tradición lokayata de la India, nacida en el siglo VI a. C. y que defendía, básicamente, un acercamiento hedonístico al mundo, basado en un texto hoy perdido, el *Brhaspati Sutra*. Este sistema surgió más o menos en la misma época que lo hicieron el budismo y los Upanishads (se lo conocía también como Carvaka) y sus creencias centrales suponían un rechazo de la tradición y la magia y sostenían que el cuerpo y el yo eran una y la misma cosa, en otras palabras, que no había vida después de la muerte y que se vivía por los placeres del aquí y ahora. Purana Kassapa, un asceta errante indio, también criticó la doctrina del *karma*, fundamental en la religión hindú, y afirmó que no existía el más allá y que la moral era un fenómeno natural cuyo único propósito era ayudar a la vida aquí en la tierra. Le siguieron Ajita Kesakambali y Makkhali Gosala, el fundador de los ajivikas, una secta que sobrevivió al menos hasta el siglo XIII d. C. y que defendía una concepción naturalista del hombre.[2331] La noción de «leyes de la naturaleza» que explicarían el cambio y la evolución del mundo no era inusual en el pensamiento indio de la antigüedad y de la Edad Media.[2332]

Thrower también anota que en China, los taoístas desaconsejaban especular sobre el origen y fin último de la naturaleza, y enfatizaban en cambio el carácter eterno e increado del *Tao*, el que antes de que aparecieran el cielo y la tierra lo único que había era silencio y vacío, y la unidad fundamental que se daba en la naturaleza, esto es, un conjunto de leyes que era función de la filosofía comprender. En China los poderes sobrenaturales fueron puestos en duda por Xun Zi (298-238 a. C.), quien descreía de la eficacia de la oración y las prácticas adivinatorias y recomendaba más el estudio de la naturaleza que su veneración. Al igual que su epígono tardío Wang Chong (27-97 d. C.), Xun Zi sostenía que lo que ocurre en el mundo es consecuencia de «las cualidades o defectos» del hombre y no de la intervención de fuerzas sobrenaturales.[2333] Y en el capítulo 14 ya nos referimos a las teorías naturalistas de Zhu Xi (1130-1200).

El argumento de Thrower es que al vincular estas ideas indias y chinas con el pensamiento grecorromano —la ciencia jonia, los

sofistas, los epicúreos, la noción romana de *imperium*, lo práctico que resultaba convertir en dioses a los emperadores de éxito— resulta claro que el acercamiento al mundo natural que prescinde de las fuerzas sobrenaturales constituye una cadena de pensamiento a la que los historiadores no han prestado suficiente atención.

J. M. Robertson, en su historia del librepensamiento en Occidente, señala que en 1376 hubo una «asombrosa exhibición» de librepensamiento en la Universidad de París por parte de los estudiantes de filosofía. Un listado de 219 tesis propuestas por ellos incluye refutaciones de la Trinidad, la divinidad de Jesús, la resurrección y la inmortalidad del alma. Además insistieron en que la oración era inútil y afirmaron que los evangelios y otros libros sagrados contenían «fábulas y falsedades». Al parecer, los estudiantes fueron «reprendidos» severamente por el arzobispo, pero el hecho no tuvo consecuencias más serias.[2334]

El historiador Jean Seznec se ha ocupado de la supervivencia de los dioses paganos en el arte renacentista, de Botticelli a Mantegna y de Correggio a Tintoretto, con lo que muestra que la antigüedad pagana no desapareció por completo durante la Edad Media o, en cualquier caso, que al menos los dioses no lo hicieron. Los duques de Borgoña se enorgullecían de ser descendientes de un semidiós y lo troyano era muy popular en su corte.[2335] Se incluyó a Júpiter y Hércules en los tapices de la catedral de Beauvais,[2336] y cuatro divinidades míticas aparecen representadas en la capilla del siglo XV del Palazzo Pubblico de Siena, entre ellas Apolo, Marte y Júpiter.[2337] ¡En el campanario de Florencia Júpiter aparece vestido de monje![2338] El argumento de Seznec pertinente para esta parte de nuestra historia es que los dioses paganos y el Dios cristiano habían convivido hasta el Renacimiento y que la gente de la Edad Media fue reacia a abandonar a los dioses clásicos por completo.[2339]

Mientras los europeos comenzaban a asimilar (lentamente) la teoría de Copérnico, Michel Eyquem, más conocido como Michel de Montaigne
(1533-1592),

usaba su educación y su particular formación (su padre era un católico devoto, su madre una judía que se había convertido al protestantismo) para desarrollar una forma de ver el mundo que renegaba de la posición cristiana ortodoxa y preparaba a sus congéneres para los espectaculares cambios que se abatirían sobre ellos.

El pasado familiar de Montaigne hacía que le resultara prácticamente imposible aceptar la idea de que una única fe poseía el monopolio de la verdad divina, una forma de pensar que aplicó no sólo a las creencias sino también a las cuestiones morales. El haber crecido en medio de la avalancha de descubrimientos que trajo consigo la conquista del Nuevo Mundo también ejerció sobre él un efecto importante, ya que le inspiró un vivo interés por las diversas costumbres y creencias encontradas al otro lado del Atlántico, donde la gente era «acristiana», una etiqueta que también se aplicaría a los primeros escépticos.[2340] Ello inspiró en Montaigne una gran tolerancia hacia los demás seres humanos y sus diferentes formas de pensar, que le sirvió de base para su rechazo total de los principios centrales del cristianismo. Para los cristianos del mundo en el que Montaigne se crio, el principal propósito de la vida intelectual de alguien era garantizar su salvación en el más allá (en especial fue muy crítico con Lutero).[2341] En un mundo semejante, la función primordial de la filosofía era ser la doncella de la teología y, en cierto modo, «preparar al hombre para la buena muerte».[2342] Montaigne pensaba que esto era absurdo e invirtió la proposición al argumentar que el fin del conocimiento era enseñarle al hombre el modo de vivir de forma más plena, más productiva y más feliz aquí en la tierra. Este planteamiento tuvo un efecto muy significativo sobre la organización del ámbito intelectual. Entre otras cosas, su idea implicaba que la teología, «la reina de las ciencias», y la filosofía tenían una importancia menor de la que se les había atribuido: y en sus intereses pasaron a ocupar un lugar secundario por detrás de la psicología, la etnología y la estética. Éste fue de hecho el nacimiento de las ciencias humanas.

Al hacer esto, Montaigne dio una enorme inyección de fuerza intelectual al mundo secular y a la defensa del valor de la diversidad. Además, al oponerse a la obsesión por el «otro mundo» del cristianismo, planteó serias dudas sobre la idea de la

inmortalidad del alma.[2343] «Si la filosofía ha de enseñarnos cómo vivir más que cómo morir, debemos recopilar tanta información como nos sea posible sobre la forma en la que viven los hombres para analizar luego este material de manera serena y atenta».[2344] Al considerar la nueva información procedente del Nuevo Mundo y otros lugares, a Montaigne le resultaba de inmediato obvio que los hombres y mujeres habían concebido muchas formas diferentes de adaptarse a su entorno. Por lo que era evidente que Dios había favorecido la diversidad por encima de la uniformidad.[2345] En el mismo sentido, la atención que Montaigne dedicaba a esta vida en detrimento de la próxima degradaba otro ingrediente básico de la concepción cristiana, el concepto del alma, así como la tendencia a asumir que todo lo relativo a ésta era bueno mientras que todo lo relativo al cuerpo era infame y malo. Esto tuvo dos consecuencias. Primera: la importancia de los clérigos en tanto intercesores preocupados por el destino del alma se vio drásticamente reducida. Y segunda: liberó a la gente de la creencia medieval según la cual las relaciones sexuales eran malas en sí mismas. En lugar de ello, Montaigne sostuvo que el sexo debía ser dignificado y que su práctica no debía estar acompañada por ningún sentimiento de culpabilidad.

Las innovaciones conceptuales de Montaigne supusieron una ruptura radical con la idea tradicional judeocristiana de Dios como un ser celoso, arbitrario y, sí, ocasionalmente cruel. En lugar de ello, como ha señalado más de un historiador, Montaigne comparte con lord Shaftesbury el honor de haber descubierto que «Dios es un caballero». Montaigne, en realidad, nunca llegó a poner en duda la existencia de un Dios, pero cambió absolutamente nuestra idea de lo que Dios *es*.

Una de las razones por las que Montaigne nunca llegó en verdad a dudar de la existencia de Dios es que en su época ello era algo casi imposible. En su obra clásica *El problema de la incredulidad en el siglo XVI*, el historiador francés Lucien Febvre afirma que «las dificultades conceptuales para una negación rotunda de la existencia de Dios en esta época eran tan grandes que es posible considerarlas insuperables». «Cada una de las actividades cotidianas

estaba saturada de creencias e instituciones religiosas, y las campanas de la iglesia salpicaban el día convocando a los fieles a rezar: la religión dominaba la vida pública y profesional, e incluso los gremios y las universidades eran instituciones religiosas». Incluso la comida estaba rodeada de rituales y prohibiciones religiosas.[2346] En Montpellier al comienzo de la Cuaresma los viejos tiestos empleados para cocinar la carne se rompían y se los reemplazaba con nuevos, para el pescado. Cocinar un capón los viernes era una falta que se castigaba con azotes o humillación pública durante la misa. Si el campo estaba infestado de ratas o insectos, era al sacerdote al primero que se acudía para librarse de ellos.[2347] «La gente simplemente no había alcanzado el grado de objetividad necesario para cuestionar la existencia de Dios, y ésta no existiría hasta que se hubiera reunido un conjunto de razones coherentes, basadas en descubrimientos científicos que nadie pudiera negar».[2348]

Por tanto, cuando quienes vivieron en esta época se acusaban unos a otros de «ateísmo», en realidad pensaban en algo muy diferente de lo que nosotros entendemos hoy con esa palabra. Para muchos ateísmo era equivalente a libertinaje.[2349] Marin Mersenne (1588-1648), un científico y fraile francés, aseguraba que había «cerca de cincuenta mil ateos» sólo en París, pero aquellos cuyos nombres menciona creían en Dios. El hecho de que Mersenne llame ateos a quienes tenían una idea de Dios diferente de la suya es típica de este período. En esta época la palabra «ateo» no se usaba como lo hacemos hoy sino que era un insulto. A la gente del siglo XVI nunca se le habría ocurrido referirse a sí misma como atea.[2350]

No obstante, las ideas y las opiniones empezaban a cambiar. Montaigne marcó el camino, pero se necesitó casi un siglo para que la teoría de Copérnico fuera aceptada por completo, pues fue sólo poco a poco que la gente empezó a entender todas las implicaciones de lo que decía. Thomas Kuhn ha estudiado con detenimiento este proceso.

Como mencionamos antes, Kuhn muestra que durante décadas los astrónomos profesionales fueron capaces de usar la *mayoría* de la información proporcionada por Copérnico sin prestar atención a su tesis central, a saber, que la tierra giraba alrededor del sol. La

teoría empezó a producir revuelo sólo muy lentamente y cuando lo hizo fue porque había llegado más allá del restringido círculo de los astrónomos. En un primer momento, Copérnico y quienes pensaban como él fueron ridiculizados por sostener creencias absurdas.[2351] Jean Bodin (1529-1596), el filósofo político francés, desdeñó particularmente la nueva concepción. «A nadie en sus cinco sentidos o que posea los mínimos conocimientos de física», escribió, «se le ocurriría nunca pensar que la tierra, pesada y rígida debido a su propia masa, se tambalee arriba y abajo alrededor de su propio centro y del sol, pues a la más ligera sacudida veríamos cómo se derrumban ciudades y fortaleza, pueblos y montañas».[2352]

Con todo, quienes propusieron las objeciones más encarnizadas fueron aquellos que descubrieron que la teoría de Copérnico entraba en conflicto con las Sagradas Escrituras. Incluso antes de que éste publicara su obra, cuando sus ideas empezaban a circular, se cuenta que Martín Lutero manifestó su oposición a ellas; en una de las *Tischreden* (Conversaciones de sobremesa) se lo cita diciendo en 1539 que: «La gente presta oídos a un astrólogo [*sic*] advenedizo que busca mostrar que es la tierra la que gira y no los cielos o el firmamento, el sol y la luna… Este tonto desea invertir por completo la ciencia de la astronomía, pero las Sagradas Escrituras nos dicen [Josué 10,13] que Josué ordenó detenerse al sol, no a la tierra».[2353] A medida que las citas bíblicas empezaron a usarse cada vez con mayor frecuencia contra los copernicanos, se les etiquetó como «infieles» o «ateos». Finalmente, hacia 1610, cuando la Iglesia católica se unió de manera oficial a la batalla en contra de la nueva astronomía, se empezó a acusarlos formalmente de herejía.[2354] En 1616 *De revolutionibus* y todas las demás obras que afirmaban el movimiento de la tierra fueron incluidas en el Índice y se prohibió a los católicos enseñar las doctrinas de Copérnico e incluso leerlas.

Para esta época, como demuestra Kuhn, las implicaciones de la teoría copernicana habían sido ya asimiladas y la gente había comprendido que sus conclusiones podían destruir todo un sistema de pensamiento. Al respecto, vale la pena citar un largo pasaje de la obra de Kuhn: «Por ejemplo, si la tierra no era más que uno de los

seis planetas, ¿en qué iban a convertirse las historias de la caída y la redención, con su inmensa importancia en la concepción cristiana de la vida? Si había otros cuerpos celestes semejantes a la tierra, con toda seguridad la bondad de Dios habría querido que también se hallaran habitados. Pero si existían hombres en otros planetas, ¿cómo podrían descender de Adán y Eva y cómo habrían podido heredar el pecado original, que explica el de otra forma incomprensible trabajo del hombre sobre una tierra creada para él por una divinidad buena y omnipotente? ¿Cómo habrían podido conocer los hombres de otros planetas la presencia del Salvador, que les abría la posibilidad de una vida eterna? O también, si la tierra es un planeta, y por consiguiente un cuerpo celeste situado fuera del centro del universo, ¿qué se hace de la posición intermedia, pero central, del hombre, situado entre los demonios y los ángeles?… Y lo peor de todo: si el universo es infinito, tal como piensan muchos copernicanos, ¿dónde puede estar situado el trono de Dios? ¿Cómo van a poder encontrarse el hombre y Dios en el seno de un universo infinito?». Estas preguntas ayudaron a modificar la experiencia religiosa del hombre.[2355]

Tanto John Donne como John Milton pensaban que era posible que Copérnico estuviera en lo cierto (Keith Thomas nos recuerda que Gran Bretaña era más culta en la época de Milton que en cualquier otro período anterior a la primera guerra mundial) pero a pesar de ello a ninguno le gustaba el nuevo sistema, y Milton se inspiró en la concepción tradicional para su *Paraíso perdido*.[2356] Los líderes protestantes, Calvino y Lutero por igual, tenían tantos deseos de suprimir las creencias copernicanas como los católicos, pero nunca llegaron a contar con la infraestructura policial de los contrarreformistas y por tanto fueron mucho menos efectivos que éstos. Incluso así, cuando en 1616, y de forma más explicita en 1633, la Iglesia prohibió enseñar o cree que el sol era el centro del universo, fueron muchos los católicos que se sintieron escandalizados, y se sintieron así por dos razones. En primer lugar, los más educados podían advertir que para entonces estaban apareciendo de forma constante nuevas pruebas que respaldaban la teoría heliocéntrica. Y en segundo lugar, la decisión marcaba un importante cambio de actitud por parte de la Iglesia: hasta ese momento, Roma había mantenido un digno silencio sobre

cuestiones de cosmología, lo que al menos tenía el mérito de impedirle equivocarse y, al mismo tiempo, le permitía mostrarse abierta a nuevas ideas. Ahora todo eso había terminado.[2357]

La concepción tradicional se hizo aún más difícil de sostener en 1572 con la aparición en el cielo nocturno de una nova, una nueva estrella. Hubo una serie de cometas que aparecieron en 1577, 1580, 1585, 1590, 1593 y 1596. Cada uno de estos acontecimientos demostró que los cielos eran mutables, en contradicción con lo que decían las Escrituras.[2358] En estos casos no se pudo observar un paralaje mesurable, lo que obligó a los astrónomos a concluir que se movían más allá de la luna, esto es, en la región de los cielos que supuestamente llenaban las esferas cristalinas. Poco a poco, fue cada vez más difícil negar las teorías de Copérnico.[2359]

Kepler, como hemos visto en un capítulo anterior, descubrió que las órbitas de los planetas eran elípticas, no esféricas, y esto también acabó con la idea de las esferas cristalinas. Sin embargo, Kepler no supo hacer frente a todas las implicaciones de sus descubrimientos, y fue Galileo y su telescopio los que proporcionaron «incontables» pruebas que demostraron el copernicanismo más allá de toda duda.[2360] En primer lugar, tenemos su observación de que la Vía Láctea, que a simple vista puede apreciarse como un pálido resplandor en el cielo, era una enorme colección de estrellas. Luego, descubrió que la luna estaba cubierta de cráteres, montañas y valles (Galileo pudo calcular su altura a partir del tamaño de sus sombras), con lo que se demostraba que ésta no era muy diferente de la tierra, una constatación que alimentó las dudas sobre la diferencia entre este mundo y los demás cuerpos celestes.[2361]

Pero la más grave de todas sus observaciones, y la que mayor impacto tendría en la imaginación del siglo XVII, fue la identificación por parte de Galileo de cuatro «lunas» de Júpiter, que orbitaban el planeta aproximadamente de forma circular. Esto no sólo confirmaba con exactitud lo que Copérnico había sostenido, esto es, que la tierra giraba alrededor del sol, sino, lo que acaso sea más importante, confirmaba la idea más general de que la tierra no era el centro del universo y que, en realidad, era un cuerpo entre

miles, quizá cientos de miles, en un universo infinito. Fue entonces cuando la oposición al sistema copernicano se mostró con mayor fuerza, algo que quizá era de esperarse. Hasta Galileo, era posible tener dudas sobre las teorías copernicanas honestamente; pero después de él, cualquier duda sobre el sistema copernicano implicaba la negación deliberada de las pruebas reunidas.[2362] Pese a estar a la cabeza de los funcionarios eclesiásticos que condenaron las opiniones de Copérnico, el cardenal Bellarmino, reconoció el problema. En una carta escrita en 1615 afirmó: «Si hubiera una prueba real de que el sol es el centro del universo, de que la tierra está en el tercer cielo y de que el sol no gira alrededor de la tierra sino la tierra alrededor del sol, entonces habremos de ser muy cautelosos al explicar los pasajes de las Sagradas Escrituras que parecen enseñar lo contrario, siendo preferible admitir que no los comprendemos que declarar falsa una opinión que ha demostrado ser verdadera».[2363] Hasta 1822 Roma no permitió la impresión de libros en los que se aceptara como verdadero el movimiento de la tierra, una decisión que retrasó gravemente el desarrollo de la ciencia en los países católicos y que infligió una terrible herida al prestigio de la Iglesia católica.[2364] De este modo, a pesar de las pruebas, se necesitaron casi doscientos años para que las ideas de Copérnico fueran aceptadas plenamente. No obstante, durante este tiempo la actitud hacia Dios se transformó.

El crecimiento de la duda, lo que Richard Popkin ha llamado «la tercera fuerza en el pensamiento del siglo XVII», se dio en cuatro etapas que acaso podríamos denominar supernaturalismo racionalista, deísmo, escepticismo y, finalmente, ateísmo desarrollado. También es importante señalar que el surgimiento de la duda, además de ser un capítulo de la historia de las ideas, fue de igual modo una etapa en la historia de la edición. La batalla entre los tradicionalistas ortodoxos y los librepensadores (para dar a los escépticos su nombre genérico) se libró en parte mediante libros, pero ésta fue también la época en que la publicación de panfletos alcanzó su apogeo. (El panfleto tiene la extensión natural de un sermón o una carta y ello pudo contribuir a su popularidad). Muchas de las ideas a las que nos referiremos en el resto de este

capítulo fueron publicadas en forma de libro, pero un número equivalente se difundió a través de panfletos, folletos breves (y físicamente ligeros) escritos con frecuencia en un estilo combativo, empezando por sus títulos: por ejemplo, *Un discurso contra la transubstanciación* (1684), *Geología, o un discurso sobre la tierra antes del Diluvio* (1690), *La irracionalidad de la doctrina de la Trinidad demostrada brevemente en una carta a un amigo* (1692).

La primera de las cuatro etapas de la duda, el supernaturalismo racionalista, fue especialmente popular en Inglaterra. Su principio básico era que la religión y en especial las revelaciones debían adecuarse a la razón.[2365] Uno de los primeros defensores de este tipo de aproximación fue John Tillotson (1630-1694), arzobispo de Canterbury, que sostuvo que la religión —cualquier religión, pero en particular el cristianismo— debía considerarse como una serie de proposiciones racionales respaldadas por la lógica. La principal preocupación de Tillotson eran los milagros.[2366] Era claro, afirmaba, que los milagros estaban más allá de las facultades de los seres humanos, ahora bien, para *ser* milagros, éstos habían de obedecer a razones lógicas y no ser simples exhibiciones de magia. Desde este punto de vista, los milagros de Jesús se adecuaban a las leyes de la razón, pues tenían propósito. Sin embargo, no todos los supuestos milagros de los santos que habían aparecido después de los apóstoles entraban en esta categoría.[2367]

John Locke, además de sus muchas otras actividades, puede ser clasificado dentro de los supernatualistas racionalistas pues creía que el cristianismo era una religión sumamente razonable debido a sus principios básicos, que él consideraba perfectamente racionales (aunque Locke, el apóstol de la tolerancia, habría negado la libertad de expresión a aquellas sectas religiosas que, en su opinión, representaran una amenaza irracional al estado, entre ellas el catolicismo romano).[2368] Estos principios básicos eran que había un Dios omnipotente, que éste exigía al hombre que llevara una vida virtuosa de acuerdo con su voluntad y que había una vida después de la muerte en la que los pecados cometidos en este mundo serían castigados y las buenas obras, recompensadas. Para el filósofo inglés, éste era un modo perfectamente racional de organizar el universo desde el punto de vista divino: era sensato.

Además, sostuvo que los milagros podían estar «por encima de la razón», pero no ser contrarios a ella.[2369] Un ardiente seguidor de Locke fue John Toland
(1670-1722),
quien afirmó que si Dios «tenía algo que revelarnos, era capaz de revelarlo con claridad». A partir de esta premisa Toland concluía que en los planes de Dios no estaba el propiciar malentendidos y que, por tanto, la revelación verdadera debía coincidir con la razón. En su opinión, ciertos milagros, como la concepción virginal, no pasaban esta prueba y por ello no había fundamento para creer en ellos. En sus *Segundos pensamientos concernientes al alma humana*, publicados en 1702, William Coward propuso la idea de que el alma humana, «una sustancia espiritual e inmortal unida al cuerpo humano», era «una clara invención pagana, en desacuerdo con los principios de la filosofía, la razón y la religión» y, en consecuencia, la consideraba algo «absurdo y… abominable».[2370]

El pensamiento deísta, la segunda etapa en el advenimiento de la duda, también surgió en Inglaterra, desde donde se propagó al resto de Europa y al continente americano, y duró cerca de siglo y medio, desde lord Herbert de Cherbury
(1583-1648)
a Thomas Jefferson
(1743-1826).
Ahora bien, el término «deísta» fue acuñado en realidad por un genovés, Pierre Viret
(1511-1571),
para describir a aquellos que creían en Dios pero no en Jesucristo. Una de las cosas que más influencia ejerció en los deístas posteriores fueron los nuevos descubrimientos de la ciencia, que para muchos sugerían que Dios no era una figura arbitraria como ocurría en el antiguo judaísmo, por ejemplo, sino el artífice de las leyes descubiertas por Copérnico, Galileo, Newton y demás. Dado que Dios había creado estas leyes, argumentaban los deístas, era natural que se sometiera a ellas para, de este modo, dar ejemplo a la humanidad. Los descubrimientos realizados en América, África y otros lugares sólo contribuyeron a subrayar el hecho de que todos los hombres tenían sentimientos religiosos, pero que no todos los continentes tenían noticias de Jesús. Los deístas usaron este hecho

como prueba de que la religión no necesitaba respaldarse en elementos sobrenaturales, de que las profecías y los milagros no tenían cabida en una «religión científica», y que un conjunto de creencias semejante resultaba atractivo a todos los hombres razonables independientemente de donde se encontraran.[2371]

La mayoría de los deístas eran anticlericales. Y esto explica por qué buena parte de los panfletos que defendían sus ideas se escribieron con una vena satírica o con un tono agresivo que ridiculizaba a sus adversarios.[2372] La mayoría de los deístas insistían en que las numerosas supersticiones de la época y los complejos engranajes del culto en la iglesia no eran más que invenciones y fantasías que el clero había creado para satisfacer sus propios intereses políticos y egoístas. El peor de todos estos elementos era, en su opinión, la idea de intercesión, que colocaba a los sacerdotes entre el hombre y Dios y le permitía al clero conservar una serie de privilegios que no tenían fundamento en las Escrituras, algo demasiado evidente como para ser pasado por alto. Todavía más importantes fueron los ataques a la Biblia de figuras como William Whiston (1667-1752), sucesor de Newton como profesor de matemáticas en Cambridge, que pensaba que la identificación de la gravedad tenía un gran significado deísta. Otro espíritu de mentalidad similar fue Anthony Collins: entre ambos examinaron cuidadosamente las profecías del Antiguo Testamento y encontraron que la idea de que éstas habían predicho la llegada de Jesús no tenía mucho fundamento.[2373] En su *La resurrección de Jesús considerada* (1744), Peter Annet tuvo la audacia de sostener que los relatos apostólicos de la Resurrección habían sido inventados, mientras que Charles Blount (1654-1693) se mostró igual de tajante respecto a la idea de pecado original, un concepto que le parecía inaceptable. Este autor opinaba lo mismo de las nociones de cielo e infierno, las cuales, pensaba, habían sido inventadas por los sacerdotes «para aumentar su control sobre las masas ignorantes y aterrorizadas».[2374]

El deísta francés más influyente fue sin duda Voltaire, autor cuyo deísmo fue en parte consecuencia del tiempo que pasó en su juventud en Inglaterra y su admiración por su sistema de gobierno.

A Voltaire le motivaba además un intenso deseo de acabar con la presunción y la intolerancia que veía en Francia. (Pensaba que el fanatismo era «indigno» de cualquier dios.[2375]) Ridiculizó todos los aspectos del cristianismo, desde la idea de que la Biblia era un libro sagrado hasta los milagros, a los que no considera otra cosa que fraudes. «Cualquier hombre sensato», escribió, «cualquier hombre bueno, debería ver con horror a la secta cristiana. El gran nombre de teísta, al que no se presta el respeto que merece, es el único que éste debería aceptar. El único evangelio que el hombre debe leer es el gran libro de la naturaleza, escrito por la mano de Dios y sellado con su sello. La única religión que se debe profesar es la religión que venera a Dios y el ser un hombre bueno».[2376] Al mismo tiempo, Voltaire se hacía eco de los atenienses: pensaba que las nuevas ideas estaban muy bien para las clases altas y educadas, pero que las clases más bajas necesitaban religión a la antigua usanza, como mecanismo de cohesión social. En su *Contrato social*, Jean-Jacques Rousseau
(1712-1778)
buscó establecer el deísmo como la religión civil de Francia. Pensaba que era importante reconocer la existencia de un «dios poderoso, inteligente, benevolente, clarividente y previsor» y que la gente debía ser prudente al considerar «lo que no puede desmentirse o comprenderse», pero también él consideraba que no había lugar para Jesús.[2377] Lo que Rousseau denominaba religión era en realidad una preocupación filosófica por la justicia y la caridad hacia el prójimo.[2378]

En Alemania, Immanuel Kant, aunque aceptaba los principios básicos del cristianismo como religión del amor, era implacable en su oposición a los aspectos sobrenaturales de la doctrina (las profecías y milagros) a los que consideraba «completamente malignos». De igual forma era contrario a la idea medieval de gracia, cuya superabundancia había conducido a los excesos de la venta de indulgencias. En América tanto Benjamin Franklin como George Washington fueron deístas, y lo mismo ocurría con Jefferson.[2379]

En términos globales, la principal consecuencia del deísmo fue que logró transformar de manera significativa el concepto de Dios, acaso el mayor cambio en este ámbito desde el surgimiento del

monoteísmo ético en el siglo VI a. C. El dios celoso y de mentalidad mezquina de las tribus israelitas, adaptado por los cristianos y los musulmanes, desapareció para ser reemplazado por un Dios «más grandioso y más noble», el Dios de todo el universo, una figura compatible, como anotó Alexander Pope, con la nueva astronomía y las ciencias naturales. Dios había perdido su «divina arbitrariedad» y ahora se lo consideraba como un creador de leyes respetuoso de la ley, una deidad que se identificaba con «las interminables repeticiones y el comportamiento ordenado de la naturaleza».[2380] Esto, sin embargo, rebatía directamente la doctrina de la Trinidad.

Con todo, tanto en Europa como en América, el deísmo finalmente fracasó y lo hizo porque nadaba entre dos aguas. Por un lado, era demasiado osado y demasiado abstracto para ofrecer consuelo a los devotos y complacer a los tradicionalistas y los ortodoxos; por otro, era una postura demasiado tímida para quienes eran verdaderamente escépticos. No obstante, sirvió como una especie de albergue a mitad de camino para el cambio ideológico más radical desde la aparición del monoteísmo ético. Eran muchos los que no podían pasar directamente de las creencias ortodoxas al ateísmo. El deísmo facilitó el cambio.

Thomas Hobbes no se refería sí mismo como escéptico, pero es difícil encontrar otra forma de describir sus fortísimos comentarios en los que una y otra vez argumenta que las creencias religiosas se basan fundamentalmente en la ignorancia y, en particular, en la ignorancia de la ciencia y del futuro. Hobbes pensaba que la mayoría de las obras religiosas y teológicas eran inútiles: «llenan nuestras bibliotecas y el mundo con su ruido y alboroto, pero lo último que podemos esperar de ellas es convicciones».[2381] Éstas eran palabras muy fuertes, pero encontramos un escepticismo mejor argumentado y más racional y, por ello, más devastador, en David Hume, «Le Bon David», como le llamaban los franceses. El enorme apetito de confrontación intelectual de Hume resulta evidente en el amplio abanico de títulos que conforman su obra.[2382] Entre éstos se incluyen: *Sobre la superstición y el entusiasmo* (1742), *Ensayo sobre los milagros* (1747) y *Ensayo sobre la Providencia y el estado futuro* (1748). Como Vico, Hume estudió la religión desde una perspectiva

histórica y esto le enseñó, en primer lugar y por encima de cualquier otra cosa, que ésta tenía mucho en común con otras áreas de la actividad humana. Sus indagaciones le llevaron a concluir que no había nada especial en la religión, que ésta había surgido en las civilizaciones antiguas como cualquier otro ámbito de la actividad humana y que sobrevivía porque los padres la enseñaban a sus hijos cuando éstos eran niños, por lo que crecían sin la capacidad de pensar de maneras diferentes. Sostuvo que el politeísmo había sido la forma de religión más antigua y que había surgido de la experiencia humana de lo bueno y lo malo. Los acontecimientos buenos se atribuyeron a dioses benevolentes, los acontecimientos malos a dioses malévolos. En ambos casos, anotó, los dioses adoptaban una forma humana. Por otro lado, pensaba que el monoteísmo (una forma de religión más abstracta) tenía origen en la observación de la naturaleza. Los grandes fenómenos naturales y sucesos extraños como los terremotos, los relámpagos, el arco iris y los cometas, convencieron a los seres humanos de que se trataba de las acciones de un Dios poderoso y arbitrario. Hume señaló además que el politeísmo era más tolerante que el monoteísmo, una observación muy acertada.[2383]

En particular, Hume se esforzó por demostrar que las supuestas pruebas de la existencia de Dios no eran tales y que la concepción antropocéntrica de la divinidad era inapropiada e incluso absurda. «No podemos conocer del todo a partir del conocimiento de una parte, ¿o acaso el conocer una hoja nos dice algo sobre lo que es un árbol?».[2384] «Suponiendo que el universo tuviera un autor, es bien posible que éste fuera un chapuzas, o un dios que luego murió, o un dios macho o un dios hembra, o una mezcla de bondad y maldad o alguien moralmente indiferente (siendo esta última hipótesis la más probable)».[2385] Luego tenemos la devastadora crítica que Hume hizo tanto de los milagros como del «estado futuro». Aunque en principio no negó que hubieran ocurrido milagros, ninguno consiguió satisfacer sus criterios para aceptarlo como tal. En este sentido, su principal argumento era que ningún milagro contaba con pruebas irrefutables que pudiera admitir una persona razonable. Por otro lado, insistió en que era igualmente absurdo imaginar que Dios «ajustaría las cuentas» en una vida futura para reparar todas las injusticias padecidas en ésta. Las distintas

relaciones entre los seres humanos eran demasiado complicadas, decía, y la contabilidad resultaría imposible.

La figura más importante del escepticismo francés fue Pierre Bayle, quien atacó el Antiguo Testamento con el mismo entusiasmo que Hume había dedicado a demoler los milagros. Nacido en una aldea cerca de los Pirineos, entre las tradiciones independientes de la región albigense, Bayle expresó su desdén por episodios como el de Jonás y la ballena y satirizó la fe de manera tan extravagante que logró que pareciera absolutamente ridículo que los hombres hubieran mantenido una creencia en Dios teniendo frente a sí tantas pruebas de lo contrario.[2386]

A pesar de las numerosas críticas fulminantes de los milagros y del escepticismo cada vez mayor que muchos sentían acerca del «estado futuro», eran muy pocos los hombres del período que estaban preparados para afirmar rotundamente que ellos no creían en Dios. El primer pensador abiertamente ateo en este sentido moderno fue probablemente el científico italiano Lucilio Vanini
(1585-1619).
Vanini había viajado mucho, lo que le había permitido difundir sus ideas en sus clases y llegar a mucha gente. Pero las autoridades consiguieron capturarlo en Toulouse, donde se le arrestó por herejía y, tras arrancarle la lengua, se le quemó en la hoguera (sus escritos, no obstante, siguieron siendo populares, y Voltaire llegó a compararlo con Sócrates).[2387] Tras los descubrimientos de Newton surgieron en Inglaterra y Francia muchos más ateos por motivos racionales.[*] En Inglaterra «desde All Souls [el colegio oxoniense] hasta la Royal Society hubo un flujo incontenible de ateísmo impreso como el país nunca había visto».[2388] Incluso hubo una calle a la que se llamaba el «callejón de los ateos» cerca de la Bolsa de Londres (la calle probablemente debía este nombre a que sus cafeterías eran frecuentadas por los nuevos «hombre de mundo» eruditos, entre ellos muchos descreídos).[2389] John Redwood, en su historia de la guerra de los panfletos, nos cuenta que las librerías empezaron a «rebosar de panfletos, folletos y periódicos dedicados a la amenaza atea».[2390] Los teatros también fueron con frecuencia escenario de sátiras ateas.[2391] Los dramas enseñaban ahora a los

hombres «cómo podían vivir sin un Creador; y cómo pueden vivir mejor sin depender de su Providencia. Se los invita a dudar de la existencia de Dios… En cada giro su sabia Providencia es desatendida».[2392]

En tanto herederos intelectuales de Newton, los ateos franceses fueron conocidos como mecanicistas, ya que se inspiraban en la idea de un universo mecánico. Uno de los más destacados fue Julien de La Mettrie, que escribió un libro titulado *El hombre, una máquina* en el que ofrecía un exhaustivo análisis mecanicista del hombre y el universo, en el cual, sostenía, no había lugar para Dios. Le apoyó Paul Henry Thiry, barón d'Holbach (1723-1789), un inmigrante alemán establecido en París. Éste era mucho más radical que la mayoría de sus colegas, y afirmaba abiertamente que los conceptos de Dios y lo sobrenatural eran invención del hombre primitivo incapaz de comprender los fenómenos de la naturaleza. Al igual que Bayle, Shaftesbury y los demás deístas, insistió en que una moral aceptable no dependía de la religión. Por esta razón pensaba (a diferencia de Voltaire) que no había ningún problema en enseñarle el ateísmo a las masas. Holbach fue también uno de los primeros en declarar que el hombre no era diferente de las demás criaturas vivientes del universo, ni mejor ni peor. De esto se seguía que el hombre había de construir su propia moral y no intentar derivarla de una autoridad sobrenatural. Ésta era una idea muy importante y, décadas después, contribuiría al desarrollo de la teoría de la evolución.

Después de los descubrimientos científicos de Copérnico, Galileo y Newton, el área de estudio que más socavó las creencias religiosas fue la crítica bíblica. El primer ataque de importancia a las Escrituras se había producido muy temprano, en el siglo XII, cuando un erudito judío, Aben Ezra, cuestionó la tradición según la cual Moisés era el autor del Pentateuco. No obstante, en tiempos modernos el primer golpe lo propinó Louis Cappel, quien a principios del siglo XVII señaló que el original del Antiguo Testamento no había sido escrito en hebreo sino en arameo, lo que

hacía que la obra fuera mucho más tardía de lo que se pensaba. La consecuencia más devastadora de este descubrimiento era que las Escrituras no podían haber sido dictadas por Dios a Moisés: en otras palabras, que el Antiguo Testamento no era un texto «inspirado». (La perspectiva del estudio de Cappel era en sí misma un indicio de que estaba teniendo lugar un gran cambio: las Escrituras empezaban a ser tratadas como obras seculares susceptibles de ser objeto de análisis textuales y de otro tipo). Isaac La Peyrère (1596?-1676), a quien hemos mencionado en el prólogo, también sostuvo que Moisés no era el autor del Pentateuco y también afirmó algo aún más polémico, a saber, que los hombres y las mujeres habían existido antes de Adán y Eva y que éstos eran apenas los primeros israelitas (también afirmó que el Diluvio había sido un fenómeno local que había afectado a los judíos, no un hecho universal). Thomas Hobbes amplió estas ideas al mostrar que los libros de Josué, Jueces, Samuel y Reyes habían sido escritos mucho después de los acontecimientos que describen. Los trabajos de Cappel y de Hobbes fueron confirmados por Spinoza, quien argumentó que el Génesis no pudo haber sido escrito por un único autor y demostró que la mayoría de los libros del Antiguo Testamento eran bastante más tardíos de lo que se pensaba. (Las opiniones de Spinoza circularon en diversos manuscritos heterodoxos, es decir, demasiado polémicos para que fuera posible imprimirlos.[2393]) A continuación tenemos a Richard Simon, un académico católico francés que descubrió que los libros del Antiguo Testamento no siempre habían estado en el orden que se creía establecido, un hallazgo muy significativo para la época y que sólo consiguió publicar con muchas dificultades en la década de 1680. Este descubrimiento fue importante porque respaldó las investigaciones de William Whiston, quien en 1722 analizó ciertos pasajes del Antiguo Testamento y concluyó que habían sido falsificados durante este proceso. De igual modo, contribuyó a hacer más aceptable el argumento de Anthony Collins según el cual el libro de Daniel había sido compuesto en una fecha más tardía de lo que se pensaba en la época, lo que cuestionaba las «profecías» contenidas en el libro, que habría sido en realidad escrito después de los acontecimientos que supuestamente profetizaba. En este sentido, el libro de Daniel era una falsificación.

Luego, en 1753, Jean Astruc, un médico francés interesado en los estudios bíblicos, afirmó que el Génesis era en realidad el resultado de la amalgama o entretejido de *dos* documentos diferentes. Según Astruc, había una primera fuente que se refería a Dios como «Elohim» y una segunda fuente que se refería a él como «Jehová». Ambas fuentes terminarían siendo conocidas como E y J, una denominación que sigue empleándose en nuestros días.[2394] A Astruc le siguió el alemán Karl David Ilgen, quien sostuvo que el Génesis se componía en realidad de casi una veintena de documentos, reunidos por tres grupos de escritores. En términos generales ésta es la concepción todavía vigente.[*] Thomas Burnet, en su *Arqueología y la teoría del mundo visible* (1736), calculó la cantidad de agua que cayó durante los cuarenta días del Diluvio y concluyó que ésta era insuficiente para haber cubierto la tierra hasta las montañas más altas.[2395]

Esta obsesión por la exactitud del relato bíblico impulsó nuevos estudios sobre la edad de la tierra. Según la tradición judeocristiana, la historia humana había empezado con Adán. Ahora bien, mientras la cronología judía calculaba que la Creación había tenido lugar hacia el año 3761 a. C., los cristianos defendían una concepción más simbólica y simétrica. Según su esquema, existían siete etapas simbólicas del hombre, basadas en la idea, descrita en el capítulo 10, de una semana cósmica: siete edades, cada una de las cuales habría durado mil años. De acuerdo con esta versión, la Creación había ocurrido en el año 4000 a. C. y se presumía que la era cristiana duraría dos mil años, después de lo cual habría un último milenio. (Lutero era uno de los que coincidía con este esquema, y sostuvo que Noé había vivido hacia 2000 a. C.). Hubo varios otros eruditos que hicieron sus propios cálculos. Empleando las genealogías de la Biblia, Joseph Justus Scaliger concluyó que la Creación había ocurrido el 23 de abril del año 3947 a. C., Kepler prefirió el año 3992 a. C., mientras que el arzobispo James Ussher fue todavía más lejos en sus *Anales del Antiguo y el Nuevo Testamento* (1650-1653), obra en la que sostuvo que la semana de la Creación había empezado en el domingo 23 de octubre de 4004 a. C. y que Adán había sido creado el viernes 28 del mismo mes.[2396] Por último,

John Lightfoot
(1602-1675),
un experto en estudios rabínicos, precisó los cálculos de Ussher y concluyó que Adán había nacido el 28 de octubre de 4004 a. C. a las nueve en punto de la mañana.[2397]

No todos estaban de acuerdo con Scaliger, Ussher o Lightfoot. A medida que más y más gente empezaba a desconfiar de la Biblia, los cálculos de la edad de la tierra basados en las Escrituras fueron también perdiendo credibilidad. Los descubrimientos científicos, tanto sobre la tierra como sobre los cielos, empezaban a sugerir que el planeta debía ser bastante más antiguo de lo que decía la Biblia. A esta idea se la vincula con el nacimiento de la geología, cuya principal tarea fue inicialmente entender los procesos de formación de la tierra. Una primera comprensión se derivó del estudio de los volcanes extintos en Francia, en particular en el distrito de Puy de Dôme (cerca de Clermont-Ferrand).[2398] Esto condujo al descubrimiento de que el basalto, una roca que se encontraba en todas partes, era en realidad lava solidificada. Los primeros geólogos comprendieron gradualmente que las capas de basalto se habían formado muchísimos años atrás (mediante un proceso que todavía puede observarse, y medirse, en aquellas zonas donde hay volcanes activos) y que cuanto más profundas más antiguas eran. De igual forma, estos pioneros de la geología observaron capas sedimentarias, cuya tasa de formación también podía calcularse. Esas capas tenían por lo general un grosor de unos tres kilómetros, y en ocasiones de treinta kilómetros, lo que hacía evidente que la tierra era en realidad muy antigua. Al mismo tiempo se observó que el agua (las corrientes y ríos) se había abierto paso por muchas capas de roca, lo que revelaba que éstas podían plegarse, torcerse e incluso revolverse, algo que descubría que el planeta tenía una historia muy violenta y, una vez más, que era bastante más viejo de lo que decía la Biblia. En la Royal Society de Londres (cuya publicación *Philosophical Transactions* extrañamente no se pronunció respecto a la que sin duda era una de las cuestiones filosóficas más importantes de la época), Robert Hooke había advertido que los fósiles, a los que ahora se reconocía por lo que en realidad eran, mostraban animales que ya no existían.[2399] En consecuencia, Hooke propuso la idea de que ciertas especies habían florecido en

otra época en la tierra y luego se habían extinguido. Esto también sugería que la tierra era mucho, muchísimo más antigua de lo que la Biblia decía: estas especies habrían surgido y desaparecido antes de que ésta hubiera sido escrita.[2400]

En este escenario, y a pesar de que la Iglesia consideraba herética cualquier cifra que difiriera sustancialmente del año 4000 a. C., el naturalista francés Georges-Louis Leclerc, conde de Buffon, en su *Les époques de la nature* (1779), calculó la edad de la tierra, primero, en 75 000 años y luego en 168 000 años, aunque su opinión privada, nunca publicada en vida, era que el planeta tenía cerca de medio millón de años.[2401] Para dorarle la píldora a los ortodoxos, Buffon estableció también siete «épocas»: en la primera, se habían formado la tierra y los demás planetas; en la segunda, brotaron las grandes cadenas montañosas; en la tercera, el agua cubrió la tierra; en la cuarta; el nivel del agua bajó y los volcanes comenzaron su actividad; en la quinta, los elefantes y otros animales tropicales poblaron el norte; en la sexta, los continentes se separaron (dado que la flora y la fauna de América y Eurasia eran similares, Buffon había concluido que en algún momento debían de haber estado conectadas); y en la séptima, apareció el hombre. Aquí encontramos de nuevo un conjunto muy significativo de nociones modernas, en el que se anticipaban tanto la deriva continental como la teoría de la evolución.

Era inevitable que el advenimiento de la duda tuviera un tremendo impacto sobre el pensamiento ético. El fundamento sobrenatural de la moral había estado siendo cuestionado desde el surgimiento del humanismo, en particular en los ensayos de Montaigne, a quien ya nos hemos referido antes en este capítulo. Sin embargo, después de Montaigne, el desarrollo más específico en este ámbito que se observa durante este período es la línea de pensamiento que lleva de Thomas Hobbes, y a través de Shaftesbury y Hume, a Helvétius y Jeremy Bentham. Hobbes, como era de esperar, sostenía que la ética humana, como todo el resto de su psicología, se fundaba en

intereses egoístas. La vida, sus dilemas y las emociones que los acompañan pueden dividirse entre lo placentero y lo doloroso. Hobbes pensaba que la forma adecuada de conducirse en la vida era intentar maximizar el propio placer al tiempo que se procura producir el mínimo dolor en los otros. Shaftesbury (y también Bayle) aceptaba la idea, implícita en esta concepción, de que la religión y la moral no necesariamente tenían que estar relacionadas.[2402] Muchos encontraban perturbadora la separación, pero la marea estaba cambiando. Hume, Helvétius y Holbach compartían todos lo que con el tiempo se denominaría una visión utilitaria de la ética según la cual el hombre es una criatura esencialmente hedonista que busca el placer, pero también es un animal social. Por tanto, la prueba a la que debía someterse toda doctrina o política, según la famosa frase de Helvétius, era si proporcionaba «el mayor bien para el mayor número».[2403] El bienestar social así como la felicidad individual debían tenerse en cuenta. Bentham (1748-1832) fue uno de los principales promotores de este enfoque a través de lo que se denominó «felicific calculus», el núcleo de la ética utilitaria, que daba por sentado que el hombre era un animal fríamente racional y que, por tanto, el mayor bien para el mayor número es una meta alcanzable para los políticos.

Los argumentos en contra de la existencia de Dios, por tanto, no sólo provocaron un declive de la fe en un sentido estrictamente religioso, sino que además estimularon una nueva actitud hacia la historia (que se remontaba mucho más lejos en el tiempo de lo que cualquiera había pensado), proporcionaron los cimientos de buena parte de la ciencia (evolución, deriva continental, sociología), la economía (en el próximo capítulo estudiaremos las teorías económicas de Adam Smith) y la política modernas. «El mayor bien para el mayor número» es otra de esas frases o clichés que hoy damos por sentado. Sin embargo, una idea así era impensable antes de que el escepticismo y la duda consiguieran divorciar a la moral de la religión.

Capítulo 26

DEL ALMA A LA MENTE: LA BÚSQUEDA DE LAS LEYES DE LA NATURALEZA HUMANA

En 1726, Voltaire, el escritor francés, llegó a Inglaterra. Tenía entonces treinta y dos años y llegaba al país como exiliado. No mucho antes, en la Ópera de París había sido insultado por un aristócrata, el Chevalier de Rohan. «M. de Voltaire, M. Arouet [el verdadero nombre de Voltaire], ¿cuál es su nombre?». La pregunta sugería que al usar el «de», Voltaire estaba siendo pretencioso y dándose un aire ilustre que no le correspondía. Voltaire, que nunca se amilanaba ante la posibilidad de una pelea, contraatacó: «El nombre que llevo no es muy grande, pero al menos sé cómo honrarlo». El intercambio estuvo a punto de provocar una riña, y fue necesario controlar a ambos hombres. Sin embargo, el *chevalier* ordenó que se le tendiera una emboscada a Voltaire y una noche, pocos días después, seis hombres le dieron una paliza. Voltaire no se dejó amedrentar y retó al *chevalier* a un duelo, una respuesta tan osada y presuntuosa que lo único que consiguió fue que el clan Rohan lo hiciera encerrar en la Bastilla. Voltaire sólo pudo recuperar su libertad accediendo a marcharse del país. El escritor eligió viajar a Inglaterra.[2404]

Este episodio, aunque en su momento no se lo percibiera como tal (no Voltaire en cualquier caso), fue importante. La forma en que la aristocracia francesa abusaba de sus privilegios, simbolizada en el duelo que nunca fue, indignó al escritor y, en cierto sentido, su carrera se convirtió a partir de entonces en un duelo con las autoridades al que dedicó toda su vida. Los tres años que Voltaire pasó en Inglaterra tuvieron un profundo efecto sobre él y contribuyeron de forma decisiva a conformar las ideas que tan bien expresaría al regresar a su patria. Por encima de todos los demás autores, Voltaire fue el centro de lo que luego se conocería como la

Ilustración francesa, y aunque murió una década antes de que estallara la Revolución, sus ideas constituyeron uno de los cimientos intelectuales de los acontecimientos de 1789 gracias a la influencia que ejercieron sobre personalidades como Denis Diderot y Pierre-Augustin de Beaumarchais.

Durante el tiempo que estuvo en Inglaterra, el episodio más significativo de la vida de Voltaire fue sin duda la muerte de sir Isaac Newton. A la edad de ochenta y cuatro años, Newton era entonces presidente de la Royal Society y gozaba de una gran estima. Y fue esto lo que impresionó a Voltaire, que un hombre con un origen modesto, pero bendecido con inmensos dones intelectuales, hubiera podido llegar tan alto en la sociedad y ser tan respetado por sus contemporáneos, independientemente de su propia condición. Esto era algo muy diferente de lo que ocurría en su propio país, «que apenas empezaba a emerger de la sombra de Luis XIV» y en el que, como la propia experiencia de Voltaire demostraba, los privilegios de cuna todavía tenían una importancia fundamental. Las cartas de Voltaire evidencian que estaba muy impresionado por la organización política e intelectual de Inglaterra, por el prestigio de la Royal Society, la libertad de la que gozaban los ingleses para escribir sobre lo que les apeteciera y lo que a sus ojos era un sistema de gobierno parlamentario «racional». En Francia, por su parte, los Estados Generales no se reunían desde 1614, hacía más de un siglo, y no volverían a hacerlo hasta 1789, sin que Voltaire viviera para verlo. La muerte de Newton, mientras Voltaire estaba en Inglaterra, contribuyó a estimular su interés por los descubrimientos y teorías en el ámbito de la física, y su mayor logro sería conseguir amalgamar estas ideas con las teorías de Descartes y John Locke para crear su propia concepción. Una anécdota cuenta que al regresar a Francia y a los brazos de su amante, su primer acto (o quizá su segundo) fue enseñarle a ésta los principios de la mecánica newtoniana, lo que incluía la teoría de la gravitación universal. Sus *Cartas filosóficas* recibieron muchos elogios, aunque el gobierno, en una exhibición de esa intolerancia y autoritarismo que Voltaire estaba criticando, hizo quemar el libro acusándolo de ser «una obra escandalosa, contraria a la religión y a la moral y carente del respeto debido a los poderes establecidos». [2405]

Lo que Voltaire hizo fue, básicamente, adaptar la tradición

cartesiana a la nuevas ideas que encontró en Gran Bretaña, y cuyos mejores representantes eran Newton y Locke. Descartes, en tanto racionalista, empezaba con el *a priori* más tradicional, «la esencia de las cosas», según la captaba la intuición, a lo que añadió la duda como método fundamental. Voltaire adoptó el sistema newtoniano, que otorgaba prioridad a la experiencia, derivada de la observación desinteresada del mundo y de la que luego se deducían principios. Más importante aún es acaso el hecho de que Voltaire aplicara esto a la psicología humana, que es donde entra en escena Locke, pues él también se había observado y había descrito lo que había visto. He aquí lo que Voltaire tenía que decir a propósito de Locke: «Cuando tantos razonadores habían hecho la novela del alma, ha venido un sabio, que modestamente ha hecho su historia. Locke ha esclarecido al hombre la razón humana, como un excelente anatomista explica los resortes del cuerpo humano».[2406] Voltaire pensaba que la ciencia había demostrado que el universo estaba gobernado por «leyes naturales» que se aplicaban a todos los hombres, y que los países (reinos, estados) debían gobernarse de la misma manera. Esto, creía Voltaire, otorgaba a los hombres ciertos «derechos naturales» y fue este conjunto básico de creencias el que, en última instancia, daría origen a la doctrina revolucionaria. Impresionado por los logros de la ciencia newtoniana, Voltaire quedó convencido de que, con trabajo, algún día sería posible reemplazar las ideas religiosas por nociones científicas. Insistió en que los hombres no podían seguir viviendo sus vidas pensando que expiaban el pecado original y, en cambio, sostuvo que debían trabajar para mejorar su existencia terrenal mediante la reforma de las instituciones gubernamentales, religiosas, educativas, etc. «El trabajo y los proyectos debían reemplazar a la resignación ascética».[2407] Las ideas de Voltaire fueron aún más importantes debido a un elemento: el cambio de mentalidad que él recomendaba coincidía, al menos en Francia, con el deseo de mucha gente de librarse del *ancien régime*. La nueva forma de pensar se convirtió, por tanto, en un símbolo de ese deseo. Muchas de las preocupaciones tradicionales de la filosofía francesa —el libre albedrío y la naturaleza de la gracia— fueron consideradas carentes de sentido por Voltaire y sus seguidores, quienes sostuvieron que cuestiones más prácticas tenían una importancia mucho mayor.

En Francia, todo esto ocurría en un ambiente de protesta y descontento creciente. Ya en 1691, François de Salignac de la Mothe Fénelon había publicado *Examen de conciencia para un rey* y más tarde su *Carta a Luis XIV*, en la que ofrecía un desolador retrato del reino del llamado Rey Sol: «Vuestro pueblo está muriendo de hambre. La agricultura está prácticamente paralizada, todas las industrias languidecen, el comercio ha sido destruido. Francia es un vasto hospital».[2408] En 1737 René Louis, marqués d'Argenson, había escrito un texto titulado *Consideraciones sobre el gobierno pasado y presente de Francia*, en el que se exponían los abusos y la corrupción existentes en el corazón del sistema gubernamental francés. Tanta era la corrupción, que el libro no pudo ser publicado hasta 1764.

En este contexto, que en buena medida Voltaire había ayudado a crear, Denis Diderot inició la *Encyclopédie*. Ésta también era originalmente una idea inglesa, pues la intención inicial de Diderot era traducir la *Cyclopaedia* de Ephraim Chambers, publicada en Gran Bretaña en 1728. Sin embargo, el proyecto creció más allá de los temas técnicos y las estadísticas y pasó a abarcar toda la cultura de la época, proponiéndose como una descripción exhaustiva de ésta y una revisión social e intelectual de Francia. La meta explícita de Diderot era que la obra no sólo reuniera un gran corpus de conocimientos sino que además esperaba que ésta produjera un cambio efectivo en la forma en que los hombres pensaban: *pour changer la façon commune de penser*.[2409] La publicación de la *Encyclopédie* es en sí misma un capítulo de la historia de las ideas. Aunque la primera entrega apareció en 1751, la obra tardaría veinte años en completarse, y fue, intermitentemente, elogiada y reprimida por los censores.[2410] Desde un punto de vista financiero, la obra fue muy rentable para sus editores, pero Diderot fue enviado más de una vez a prisión por su causa y diversas láminas y artículos fueron confiscados.

La *Encyclopédie* dio sus primeros pasos en las cenas que dos veces a la semana tenían ocasión en el *hôtel* del barón d'Holbach, en la rue Royale Saint-Roche (en la actualidad, el número 8 de la rue des Moulins), lugar al que se conocía como una «sinagoga de

ateos».[2411] Hacia finales de 1750, se imprimieron ocho mil copias del prospecto de la obra: los suscriptores debían realizar un primer pago de sesenta *livres* y luego otros hasta un total de doscientas ochenta *livres*. Se prometían ocho volúmenes, más dos de láminas (al final se publicarían veintiocho volúmenes con más de 71 000 artículos). El primer volumen, que abarcaba la letra A, apareció en junio de 1751, su título completo era: *Dictionnaire Raisonné des Sciences, Arts et Métiers*; y se iniciaba con un «Discurso preliminar» escrito por Jean Le Rond d'Alembert, en el que se explicaba que la obra servía a la vez como enciclopedia y como diccionario y que proporcionaba un escrutinio del saber que mostraría «los secretos caminos» que conectaban sus distintas ramas. El discurso exponía la visión que D'Alembert tenía del progreso intelectual desde el Renacimiento, proceso que se figuraba como una «gran cadena» de proposiciones.[2412] De esta gran cadena, decía, «la humanidad sólo ha descubierto unos cuantos enlaces». En realidad, sostenía, había únicamente dos tipos de conocimiento cierto: el conocimiento de nuestra propia existencia y las verdades de la matemática. P. N. Furbank, en su biografía crítica de Diderot, argumenta que la *Encyclopédie* sólo puede entenderse plenamente teniendo en cuenta las reacciones de sus autores a los intentos de las autoridades de censurar los artículos (por ejemplo, las remisiones internas se diseñaron para dirigir a los lectores hacia ideas heréticas e incluso sediciosas situadas en lugares insospechados).[2413]

El primer volumen se vendió muy bien, de hecho, en el último momento se elevó la edición de 1625 a más de 2000 ejemplares. Las entregas posteriores tuvieron que vérselas con los censores, pero Diderot encontró un aliado en Lamoignon de Malesherbes, el ministro encargado del comercio de libros y un apasionado creyente en la libertad de prensa, que escondió los manuscritos en su propia casa, probablemente el lugar más seguro de toda Francia. Esto, por supuesto, demostraba el argumento de Voltaire: en Inglaterra, como Jacob Bronowski y Bruce Mazlish señalan, el libro se habría

impreso intacto, aun con material más atrevido. Con todo, para comienzos de la década de 1760 la idea de la *Encyclopédie* había convencido incluso al rey y a madame de Pompadour.[2414]

Los veintiocho volúmenes de Diderot fueron, al final, mucho más influyentes que, digamos, la *Cyclopaedia* de Chamber, que apareció antes, en parte porque eran un proyecto mucho más ambicioso, pero en parte también porque en el siglo XVIII Francia era lo que Norman Hampson ha denominado «el dictador cultural» de Europa. La gente consideraba a Francia el modelo y el estándar del gusto en literatura, arte, arquitectura y aquellas artes complementarias que habían alcanzado su plenitud y que aún hoy ocupan una especial posición: el mobiliario, la moda y la cocina. Todavía más importante es que para entonces el francés había reemplazado al latín como lengua común de la aristocracia europea.[2415] Incluso Federico Guillermo I, la personificación misma del espíritu prusiano, hablaba mejor en francés que en alemán.[2416]

El francés pertenece al grupo de lenguas cuyas características fundamentales derivan del latín: las lenguas romances. Son lenguas romances el sardo, el italiano, el rumano, el castellano, el gallego-portugués, el catalán, el provenzal y el francés. Todas ellas derivan del latín (vulgar) de los soldados, mercaderes y colonos y no tanto del latín literario (clásico). Se cree que la lengua original de la Galia era un forma de celta (sobreviven muy pocas inscripciones) que en cualquier caso tenía filiación con el latín. El latín de la Galia, que era lo que entonces era Francia, terminó dando lugar a dos dialectos, uno en el norte (*langue d'oïl*) y uno en el sur (*langue d'oc*), a lo largo de una línea que se extiende, de forma aproximada, desde lo que hoy es Burdeos y a través de Lussac hasta Isère (Grenoble). El francés antiguo resulta identificable desde el siglo IX en los Juramentos de Estrasburgo (842), mientras que el primer texto en francés medio se remonta al siglo XIV (1328, el ascenso de los Valois).[2417]

El francés moderno surge en el siglo XVII. A medida que París

emergía de forma gradual como la capital del país, los dialectos del norte empezaron a dominar sobre los dialectos del sur, siendo el franciano, el dialecto de la Île de France, el destinado a convertirse en la lengua nacional.[2418] Sin embargo, hasta las famosas Ordonnances de Villers-Cotterêt (1539) el francés no fue reconocido oficialmente como la lengua de los tribunales.[2419] E incluso entonces el francés seguía siendo considerado como un idioma inferior al latín, que continuaba siendo la lengua del conocimiento y la ciencia. No obstante, el francés se empleaba en la literatura popular, y con el surgimiento de la imprenta y la difusión de la lectura, su popularidad aumentó y ello confirmó su uso. En 1549 Joachim du Bellay escribió su *Défense et Illustration de la langue Françoise*, en donde sostenía que el francés no debía ser sólo el medio de cuentos vulgares sino también de proyectos más ambiciosos e incluso «ilustres». A partir de entonces, el francés fue una lengua con conciencia de sí misma en la vida nacional e intelectual de Francia, en un sentido en el que ninguna otra lengua lo ha sido. A lo largo del siglo XVII se observa una gran preocupación por *le bon usage* y *le bel usage* de la lengua a medida que ésta se desarrolla, refina y purifica.[2420] Esta tendencia alcanza su clímax con la *Grammaire générale et raisonnée de PortRoyal* (1660), que postuló la idea de una gramática filosófica basada en la lógica. Por tanto, para el siglo XVIII, el francés era una lengua más consciente de sí misma y, de algún modo, más artificial que cualquier otra. Esta pulcritud racional explica en parte la gran belleza de este idioma, pero también lo que, en comparación con otros, se percibe como cierta sequedad y un reducido vocabulario.[2421] Mientras otras lenguas se propagan de forma natural, el francés fue, hasta cierto punto, un lenguaje oficial, y ésta es la razón por la que incluso a mediados del siglo XIX había dos millones de personas en Francia cuya lengua no era el francés sino el alsaciano, el bretón, el provenzal, etc.[2422]

Con veintiocho volúmenes, la perspectiva de leer la *Encyclopédie* era, según todos los estándares, intimidante. Que Diderot hubiera considerado que el proyecto podía ser una propuesta comercial nos dice muchísimo sobre cómo habían cambiado los hábitos de lectura

para el siglo XVIII. Y de hecho, en la segunda mitad del siglo los hábitos de lectura efectivamente cambiaron y en un sentido importante. En esta época empezó a desaparecer el modelo tradicional de patronazgo privado. Cada vez eran más y más los escritores que comenzaban a vivir de los ingresos producto de la venta de libros y que, por tanto, dependían de la nueva generación de lectores, cuya relación con los autores de los libros que leían era por completo impersonal. Samuel Johnson y Oliver Goldsmith pertenecieron a la primera oleada de autores que escribían exclusivamente para estos nuevos lectores. En realidad, el editor ocupó el lugar del mecenas, si bien también hubo una etapa intermedia: la suscripción pública, que, como hemos anotado, fue el mecanismo mediante el cual se publicó la *Encyclopédie*.[2423] No debemos olvidar que en los siglos XVI y XVII el principal entretenimiento de ricos y pobres era la música, y no tanto la lectura.[2424] «Los hojalateros cantan, las lecheras entonan baladas; los carteros silban; todos los negocios, e incluso los mendigos, tenían su canción; en el salón recibidor se colgaba la viola para diversión de los visitantes que debían esperar; y el laúd, la bandurria y el virginal, para entretenimiento de los clientes que aguardaban su turno, eran elementos necesarios de la barbería».[2425] En Londres había teatros, pero el público de éstos no superaba el cuarto de millón en un país con una población de cinco millones de habitantes. Defoe y Bunyan fueron, al menos entre los escritores ingleses, de los primeros en subsistir fuera de lo que Steele denominó «el círculo del ingenio», la sociedad predominantemente aristocrática de los escritores favorecidos por un mecenas. «Al estudiar las memorias… de los muchos autodidactas que consiguieron distinguirse en el siglo XVIII y comienzos del siglo XIX, se advierte que casi invariablemente su primer contacto con la cultura fue a través de *El progreso del peregrino*, la Biblia, *El paraíso perdido*, *Robinson Crusoe*».[2426]

Según Arnold Hauser, un efecto importante de esto fue que el gusto de la clase media pudo emanciparse de los dictados de la aristocracia. «Éste fue el punto de partida histórico de la vida literaria en el sentido moderno, algo que ilustra no sólo la aparición regular de libros, diarios y publicaciones periódicas, sino, ante todo, el surgimiento del experto en literatura, el crítico, el representante

del modelo general de valores y de la opinión pública en el mundo de la literatura».[2427] Los humanistas del Renacimiento eran incapaces de hacer algo así porque carecían de prensa y periódicos. El sistema de patrocinadores privados implicaba fundamentalmente que los ingresos que un autor recibía no tenían ninguna relación con el valor intrínseco o el atractivo de su obra. La situación era ahora diferente: el libro había pasado a formar parte de una sociedad comercial, era un artículo «cuyo valor dependía de sus posibilidades de venta en el mercado libre».[2428] Este nuevo público reveló tener un gusto especialmente intenso por las obras históricas, biográficas y estadísticas.

Las publicaciones periódicas también eran un sector en expansión. En la décima edición de *The Spectator* Joseph Addison escribía: «Mi editor me dice que está distribuyendo tres mil ejemplares cada día: de manera que a unos veinte lectores por periódico (lo que considero una cifra modesta), calculo que tenemos unos sesenta mil discípulos en Londres y Westminster». Esto quizá nos parezca una cifra muy elevada, pero debemos recordar que los cafés de Londres eran en esa época el principal canal para la difusión de la cultura y que hacia 1715 había sólo en Londres unos dos mil de ellos. En este contexto era muy fácil que una sola copia de un periódico pasara por una veintena de manos en un día.[2429] La tirada de *The Spectator* aumentaría luego a entre veinte mil y treinta mil ejemplares, según algunos testimonios, lo que de acuerdo con los cálculos de Addison elevaba su «circulación» a aproximadamente medio millón de lectores (en 1700 la población de Inglaterra era de un poco más de seis millones de habitantes). Esto se reflejaría después en el aumento de la lectura de periódicos: entre 1753 y 1775 las ventas diarias de periódicos prácticamente se doblaron.[2430] James Lackington, un librero de la época, escribió en sus memorias: «Veinte años atrás, los granjeros más pobres, e incluso la gente pobre del campo en general, pasaban sus noches de invierno contándose historias de brujas, fantasmas, duendes y demás; hoy la situación ha cambiado y al entrar en sus casas es posible ver a *Tom Jones*, *Roderick Random* y otros libros de aventuras apilados en el estante junto a su tocino».[2431] En 1796 la *Monthly Review* señaló que ese año se habían publicado el doble de novelas que el año anterior.[2432]

Uno de los libros más influyentes del siglo XVIII fue la *Historia de la decadencia y caída del Imperio romano* de Edward Gibbon, publicado entre 1776 y 1788, obra que, como vimos, sostenía que el cristianismo, en no menor medida que los bárbaros, era responsable de la caída de la civilización romana y había contribuido a conducir a Europa a la denominada edad oscura. Sin embargo, había otra razón para que la obra de Gibbon fuera importante. Mostraba, o pretendía mostrar, cómo la religión podía obstaculizar el progreso. En su mayoría, las civilizaciones antiguas habían creído que el universo era estático o bien que era cíclico. La esperanza de un Mesías de los antiguos israelitas podría interpretarse como una noción relacionada con el progreso, pero tales ideas no estaban muy difundidas y, por ejemplo, en la Grecia clásica la concepción general (la de Platón, Aristóteles, Polibio) era que o bien la civilización estaba en decadencia desde una mítica edad de oro, o bien que vivía en ciclos: la monarquía conducía a la tiranía, que a su vez conducía a la aristocracia, a la oligarquía, a la democracia, a la anarquía y, finalmente, de vuelta a la monarquía.[2433]

No obstante, para Voltaire y los demás *philosophes* franceses, los recientes descubrimientos de la ciencia parecían sugerir que el avance era posible, y ello sumado al hecho de que cada vez más y más gente podían leer y enterase de estos logros hizo que la idea optimista del progreso estuviera de repente en la mente de todos, algo que era a la vez causa y síntoma del cambio en las creencias religiosas. Hasta los humanistas italianos y Montaigne, la vida cristiana había sido una especie de limbo intelectual: la gente procuraba llevar una vida buena aquí en la tierra, de acuerdo con la concepción de la Iglesia, pero, en realidad, aceptaba la noción de que el mundo era perfecto en la Creación y que tras la Caída todo había sido decadencia. La realización que los cristianos esperaban tendría lugar en otro reino.[2434] Sin embargo, contemporáneamente con los hallazgos de Newton, empezó a difundirse por Europa un nuevo sentimiento. Su característica más importante era que postulaba un principio de *bienfaisance*, o benevolencia, que, se creía, animaba tanto a Dios como al hombre. La concepción de que el mundo «había sido creado para la felicidad terrenal del hombre» fue ganando terrero. (Tanto *bienfaisance* como *optimiste* son palabras del siglo XVIII). En ocasiones, esto condujo a

nociones absurdas: Fénelon, por ejemplo, sostuvo que la Providencia había determinado la forma y consistencia de las sandías de tal manera que fueran fáciles de cortar; y el *abbé* Pluche anotó que la existencia de las mareas había sido prevista para facilitar el acceso de las embarcaciones a los puertos.[2435]

Esta idea de que la armonía de la naturaleza era prueba de la benevolencia divina fue doblemente importante durante el siglo XVIII porque entonces los hombres estaban empezando a dirigir su atención hacia sí mismos. Si el resto del universo estaba gobernado por leyes (relativamente) simples, a las que podían acceder personalidades como Descartes, Newton, Leibniz, Lavoisier y Linneo, entonces era seguro que la naturaleza humana también debía de estar gobernada por leyes igualmente simples y cognoscibles. La investigación sobre la naturaleza humana, sobre la relación del hombre con la sociedad, es quizá uno de los aspectos que define a la Ilustración. Ésta fue una época en la que muchas de las «disciplinas» modernas en el sentido en que hoy las reconocemos —filología, derecho, historia, filosofía y moral natural, psicología, sociología— empezaron a existir de forma plena o bien como proto-materias que luego se consolidarían en el siglo XIX (por ejemplo, la palabra «psicología» no empezaría a usarse con relativa frecuencia en inglés hasta la década de 1830, si bien antes de ello se la había usado, en latín, en Alemania).[2436]

El motor básico de este cambio fue, como señala Roger Smith en su historia de las ciencias humanas, la reconceptualización del alma como mente: mientras el alma permanecía vinculada, dada su inmortalidad, a su relación con el otro mundo, la mente era una noción que, de manera creciente, se definía en relación con la conciencia, el lenguaje y su relación con este mundo.[2437] El principal responsable de este acercamiento, como hemos señalado antes, fue John Locke
(1632-1704)
con su *Ensayo sobre el entendimiento humano*, publicado en 1690. En este libro, cuyos primeros bosquejos se remontan a 1671, el mismo Locke empleó la palabra «mente», no «alma», y se refirió a la experiencia como fuente de las ideas, más que a algún origen «innato» o religioso (revelación). El filósofo, que negaba toda noción de ideas innatas, pedía a sus lectores que «siguieran el

desarrollo de un niño desde que nace y que observaran los cambios que se van produciendo con el tiempo». Sin embargo, Locke daba por sentado que la mente sí contenía ciertas facultades innatas, como la capacidad de reflexión, «las operaciones internas de nuestras mentes, percibidas y reflejadas en nosotros mismos».[2438] La experiencia del mundo físico, sostenía, nos proporcionaba sensaciones (sus ejemplos incluían «el amarillo», «el calor», «lo blando» y «lo amargo»). Los seres humanos reflexionamos sobre estas experiencias y las analizamos para formar nuestras ideas.

Para los ingleses al menos, éste era el mundo moderno, creado por Newton y Locke. Newton había establecido las verdades fundamentales de la ciencia, mientras que Locke, al reemplazar la metafísica con la psicología, «había revelado los mecanismos mentales a través de los cuales la experiencia genera verdad».[2439] Su visión y análisis eran tan novedosos que incluso proporcionó el vocabulario para esta nueva forma de ver el mundo, un cambio que se reflejó en el hecho de que hablar del alma se volvió algo vergonzoso y el concepto se reemplazó por la noción de mente, una idea mucho más secular. Por otro lado, la preeminencia que Locke concedía a la experiencia (en oposición a los saberes innatos) lo llevó a pensar, como sus críticos se apresuraron a señalar, que la creencia es relativa a la experiencia. Notó, por ejemplo, que algunas personas no tienen noción de Dios y usó esto como argumento en su crítica de las ideas innatas. Éste fue un ingrediente clave para el nacimiento de la psicología (si bien este término aún no era muy empleado). Locke sostuvo que la motivación se fundaba en la experiencia (en la naturaleza) que ayuda a conformar la mente, en vez de derivarse de alguna fuerza trascendental que operaba sobre el alma. Veía la acción como una respuesta al placer o al dolor que acompañaba las sensaciones y de este modo abrió el camino para una posible concepción determinista o mecanicista de la motivación. Un inquietante efecto de esto fue que apartó aún más a Dios de la moral, una postura que, como vimos en el capítulo anterior, terminaría convirtiéndose en dominante en el desarrollo del siglo XVIII. La moral debía enseñarse, lo que significaba que no era innata. De la misma forma, Locke no consideró ya «el albedrío» como un ingrediente del alma sino que lo explicó como simple elección, a la que la mente llegaba reflexionando sobre las

sensaciones que había recibido. Y, lo que acaso sea una de sus ideas más importantes, sostuvo que el «yo» no era ninguna entidad mística vinculada con el alma, sino el «conjunto de sensaciones y pasiones que constituyen la experiencia».[2440]

La última contribución de Locke en lo que respecta a la idea moderna de psicología la encontramos en su reflexión sobre el lenguaje. Hasta el siglo XVII, el lenguaje tenía una estatus especial para algunos pensadores. Se creía que las palabras eran objetos especiales que se asemejaban a los objetos que describían. La Biblia era la palabra de Dios y algunas personas pensaban que cada objeto había poseído originalmente un nombre que se identificaba con él y que la tarea de la filología era recuperar este nombre original. Ésta era en particular la concepción de estudiosos como Jakob Böhme, quien hablaba de una «lengua adánica», original, a la que, muchos creían, el hebreo se acercaba más que cualquier otra lengua.[2441] Locke, sin embargo, pensaba que el lenguaje no era más que una convención y una comodidad, que los idiomas cambiaban y se desarrollaban y que no tenía sentido preocuparnos por «recuperar» la antigua forma de las palabras ya que ello no nos ayudaría a recobrar ninguna sabiduría antigua. Todo esto desconcertó y desorientó a la gente.

A pesar de los argumentos de Locke, muchos se mostraron todavía renuentes a aceptar la degradación del concepto de alma, y la idea experimentó algunas reelaboraciones en ocasiones muy complejas. Georg Stahl, famoso por su teoría del flogisto como causa de la combustión, pensaba que el alma se encarnaba en todo el cuerpo. Nicholas Malebranche
(1638-1715)
consideraba que Dios actuaba a través del alma para crear las ideas innatas y la motivación. Antoine Arnaud
(1612-1694)
y Pierre Nicole
(1625-1695),
en su libro *El arte de pensar*, sostuvieron también que el alma era la responsable del razonamiento, aunque concedían que la estructura del lenguaje reflejaba la forma en la que operaba la mente.[2442]

Leibniz propuso que «lo que existen son unidades elementales llamadas mónadas».[2443] Eran estos «elementos primarios», fundamentales e indivisibles, decía, los que subyacían tanto al cuerpo como al alma. En palabras de Roger Smith, «Leibniz se convirtió en el paladín de la creencia en que el alma era innata y que su actividad era esencial para captar el conocimiento y producir la conducta».[2444] Este complicado razonamiento en relación al alma evidencia las dificultades en las que se veían inmersos quienes intentaban mantener un concepto tan problemático. Aunque desconcertante, el sistema de Locke era mucho más simple de explicar.

Pero la idea del alma no estaba muerta en ningún sentido. Los alemanes, al igual que otros europeos no ingleses de la época, todavía creían que el alma era una entidad unificada que encarnaba un propósito divino.[2445] Por ejemplo, Moses Mendelssohn (1729-1786), conocido como el «Sócrates judío», sostuvo que el alma poseía una facultad especial que sólo funcionaba en relación a la belleza, lo que permitía al hombre responder a ella, «comprenderla» y reconocerla de una manera que estaba fuera del alcance del simple análisis.[2446] Según esta concepción, el alma era lo que predisponía al hombre a la alta cultura, y lo que lo separaba de los animales.

De la misma forma en que la psicología en el sentido moderno tardó tiempo en desprenderse de la noción de alma, la separación de la psicología y la filosofía fue un proceso lento. El pensador que hizo más que cualquier otro por distinguirlas fue Immanuel Kant. Sus puntos de vista se fundan en la diferencia esencial entre, por un lado, el conocimiento científico y la filosofía (pensamiento crítico) y, por otro, entre la ciencia (en sentido estricto) y el conocimiento pragmático. Kant estaba fascinado por el yo (con lo que nosotros denominaríamos el ego) y por cómo éste puede conocer. Su reflexión le llevó a concluir que no todo conocimiento es científico y que el pensamiento crítico muestra que no es posible conocer el mundo en sí mismo.[2447] El conocimiento de la mente, por ejemplo, era diferente de la mecánica, tan diferente como los filósofos del siglo XVIII querían que fuera. «No puede haber una “ciencia” porque lo que advertimos en nuestra mente no existe como objetos cognoscible en términos de… espacio y tiempo».[2448]

En parte como consecuencia de esto, Kant se interesó por la antropología y la fisiognomía, a la que definió como «el arte de juzgar lo que hay dentro de un hombre, trátese de su forma de sentir o de su forma de pensar, a partir de su forma visible y, por tanto, desde su exterior».[2449]

Y estas ideas, dice Roger Smith, son lo que define a la Ilustración. «Buscar referencias a la naturaleza humana en el siglo XVIII es un poco como buscar referencias a Dios en la Biblia: es el tema alrededor del cual giran todos los demás».[2450] Samuel Johnson aseguraba que el estudio de la naturaleza humana se había puesto de moda por primera vez a finales del siglo XVII; en la década de 1720, Joseph Butler, obispo de Durham, pronunciaba sermones sobre la naturaleza humana y en 1739 David Hume publicó su *Tratado de la naturaleza humana*. El libro no se convirtió de inmediato en un clásico (Hume dijo que «había nacido muerto de la imprenta»), pero finalmente aportó a la Ilustración otro de sus aspectos definitorios, a saber, la creencia en que el conocimiento reemplazaría a la revelación como camino hacia la bondad.[2451] He aquí las palabras del *abbé* de Mably: «Estudiemos al hombre como es, para poder enseñarle a convertirse en lo que debe ser».[2452]

La búsqueda de las leyes de la naturaleza humana se desarrolló principalmente de dos formas: desde el punto de vista físico y desde el punto de vista moral. El siglo XVIII estaba encantado con el cuerpo, los sentimientos, las sensaciones, la forma en que la mente actuaba sobre el cuerpo a través del sistema nervioso. El médico escocés Robert Whytt
(1714-1766)
experimentó con ranas decapitadas y descubrió que todavía podían mover sus piernas para sacudirse el ácido aplicado en su lomo. Esto le llevó a concluir que poseían un «alma difusa» en su columna vertebral. Un contemporáneo suyo, William Cullen
(1710-1790),
fue el primero en acuñar el término «neurosis», que aplicó a todos los desórdenes nerviosos, los cuales, en su opinión, estaban más difundidos de lo que hasta entonces se creía. La palabra neurosis adquirió su significado moderno sólo a finales del siglo XIX, mientras que en el siglo XVIII tanto la depresión, la ansiedad y la irascibilidad se atribuyeron a los «nervios».[2453] El lenguaje médico

se distanció de la terminología heredada de la teoría de los humores, y la locura empezó a explicarse como un «fallo de la mente», a la que se consideraba alojada en un órgano corporal, el cerebro.

El cerebro, de hecho, había sido explorado ya en una fecha tan temprana como la década de 1660 por Thomas Willis, uno de los miembros de la generación de primeros científicos que, junto a Wren, Hooke y Boyle, participaron en el nacimiento de la Royal Society. Willis había realizado numerosas disecciones de cerebros, de humanos y perros principalmente, y había desarrollado un nuevo método para extraer el cerebro del cráneo desde abajo, lo que permitía que éste conservara su forma intacta. Sus detalladas observaciones y disecciones, así como algunas ingeniosas técnicas de coloreado, le permitieron mostrar que el cerebro estaba cubierto por una fina red de vasos sanguíneos, que los ventrículos (las cavidades centrales en las que la corteza cerebral se pliega sobre sí misma) no recibían suministro sanguíneo y, por tanto, que era improbable que fueran la ubicación del alma, como algunos pensadores de la época creían. Además, mostró que el cerebro era mucho más complejo de lo que hasta entonces se había pensado al identificar, por ejemplo, nuevas áreas, como el *corpus striatum* (el cuerpo estriado), y rastrear los vínculos del cerebro con la cara, el corazón y ciertos músculos a través de los nervios. Su libro *La anatomía del cerebro y los nervios* (1664) contribuyó en gran medida a desplazar la sede de las pasiones y del alma del corazón al cerebro y, por supuesto, a hacerlo famoso. Willis inventó el término «neurología», que definió como la doctrina de los nervios. Dedicó su libro al arzobispo Sheldon para subrayar el hecho de que él no era un ateo.

Los cambios en las actitudes y creencias que tuvieron lugar en este período quizá estén mejor representados en una obra que los llevó al extremo: *machine*
L’homme
(El hombre máquina) del cirujano francés Julien Offray de La Mettrie, publicada en 1747 (aunque para escapar de la censura francesa, el autor se vio obligado a sacarla a la venta en Leiden). Al afirmar que el pensamiento era una propiedad de la materia «a la par de la electricidad», el libro se inclinaba del lado del

determinismo, el materialismo y el ateísmo, y ello iba a meter a La Mettrie en problemas. Su idea era que la naturaleza humana y la naturaleza animal formaban parte del mismo continuo, que la naturaleza humana no era diferente de la naturaleza física y que no existían las «sustancias inmateriales», con lo que planteaba serias dudas sobre la existencia del alma. La materia, pensaba, estaba animada por fuerzas naturales y tenía la capacidad de organizarse por sí misma. En su opinión, no había diferencia esencial entre todos los organismos vivos: «El hombre no fue hecho con una arcilla más costosa; la naturaleza no ha usado más que una masa y simplemente ha variado la lavadora».[2454]

Étienne Bonnot, *abbé* de Condillac (1714-1780), sostuvo que toda actividad mental se produce a consecuencia de las cualidades dolorosas o placenteras de las sensaciones, si bien también afirmó que el alma precedía a las sensaciones. Charles Bonnet (1720-1793) pensaba que la actividad mental ocurría en las fibras del cerebro, pero pese a ello consideraba que esa actividad era imposible sin un alma.

Vinculado al cambio del alma por la mente, tenemos el proceso de lo que Dror Wahrman denomina el surgimiento de la idea moderna del yo. A través del estudio de la forma en que se representaban los diferentes sexos en el teatro del siglo XVIII, de cómo se escribía sobre la raza, se concebía a los animales (en particular la relación entre los grandes monos y el hombre), de los retratos de la época, los cambios en la naturaleza de la novela y la proliferación de modas en el vestido, Wahrman muestra que la forma de entender al yo estaba cambiando en este período, y que de ser algo mudable y consecuencia del clima, la historia o la religión, empezaba a verse como algo que surgía de dentro. Éste no era aún un concepto biológico del yo, pero evidenciaba cierta conciencia de que el yo era algo que podía *desarrollarse*. Como anotamos en el capítulo 21 (y volveremos a ver en el capítulo 28), el descubrimiento de América ejerció una gran influencia sobre el pensamiento europeo

acerca de la raza, la biología, la cultura y la historia, no obstante, en este contexto fue la guerra de independencia americana la que marcó un hito para mucha gente. En ese conflicto, personas de distintas nacionalidades (ingleses, franceses, alemanes, italianos) se enfrentaron a los británicos: esto tuvo un profundo efecto, pues obligó a la gente a pensar en quiénes eran más de lo que lo había hecho cualquiera de los conflictos bélicos anteriores. La frontera entre animales y humanos también tuvo que ser replanteada en el contexto de la identidad, y comparada con las fronteras de clase y sexo. Los retratos, que a principios de siglo distinguían a sus modelos básicamente por sus atuendos, empezaron ahora a subrayar las características faciales de los sujetos. El auge de la novela, sostiene Wahrman, fue el ejemplo más vívido del «complejo de interioridad» que para él caracteriza las décadas finales del siglo XVIII. A principios de siglo, los personajes de las novelas eran por lo general considerados como ejemplos de tipos humanos; sin embargo, para comienzos del siglo XIX, los personajes eran valorados por sí mismos y su singularidad. Para entonces las novelas habían empezado a dejar de ocuparse de cómo los tipos que constituían los personajes tradicionales se enfrentaban a problemas también típicos, y en su lugar le presentaban al lector a auténticos «extraños», personajes dotados de una vida interior que podía ser totalmente diferente de la suya y que suscitaban simpatía y comprensión.[2455] Fue a finales del siglo XVIII cuando se comenzó a hacer hincapié en la idea de desarrollo del carácter, la idea de *Bildung* en alemán, lo que reflejaba la noción de que durante el curso de una vida el yo interior podía cambiar en algunos aspectos al mismo tiempo que permanecía inalterado en otros (el pensamiento de Goethe fue aquí decisivo). Del mismo modo, se advierte en el arte la aparición de un interés por los retratos de niños (en la obra de Joshua Reynolds, por ejemplo), interés asociado a la nueva idea de que los niños eran «tablas rasas inocentes» y no tanto adultos en miniatura.[2456] Fue este nuevo interés por el carácter, la identidad y la procedencia de ambos lo que provocó la moda de la fisiognomía, la predicción del carácter a partir de las características del rostro. Todo lo cual reflejaba y reforzaba el concepto ilustrado de derechos naturales. En comparación con los miembros anónimos de las grandes

agrupaciones de clase, los individuos con un fuerte sentido del yo tenían una mayor conciencia de sí mismos y se mostraban especialmente preocupados por autoafirmarse.

Que París, la ciudad de Voltaire y la *Encyclopédie*, de Montesquieu y Descartes, de La Mettrie y Condillac, fuera un de los centros de la Ilustración y de la búsqueda de las leyes de la naturaleza humana no era muy sorprendente. La ciudad había sido una capital de la excelencia intelectual y las nuevas ideas desde la fundación de sus escuelas y universidades en el siglo XI (véase *supra*, capítulo 17). Mucho más sorprendente en cambio fue que una pequeña ciudad al norte de Gran Bretaña emergiera como su rival.

«Durante un período de casi medio siglo, desde la rebelión de las Tierras Altas de 1745 hasta la Revolución Francesa de 1789, la pequeña ciudad de Edimburgo gobernó a la intelectualidad occidental». Quien escribe es James Buchan en su reciente libro *The Capital of the Mind*. «Durante cerca de cincuenta años, una ciudad que durante siglos había sido sinónimo de pobreza, intolerancia religiosa, violencia y miseria, sentó los cimientos intelectuales del mundo moderno… “Edimburgo, el Pozo de la Abominación” se convirtió en “Edimburgo, la Atenas de Gran Bretaña”». En un momento del siglo XVII, y a pesar de que había tres coches de correos entre Edimburgo y Londres cada semana, en una ocasión el correo de regreso contenía una única carta enviada desde Londres para toda Escocia.[2457] En este escenario fue donde surgió un conjunto de luminarias destinadas a convertirse en las primeras celebridades intelectuales del mundo moderno: David Hume, Adam Smith, James Hutton, William Robertson, Adam Ferguson y Hugh Blair, «tan famosos por su osadía intelectual como por sus extraños hábitos y su intachable carácter moral. Estos pensadores enseñaron a Europa y América cómo pensar y cómo hablar acerca de los nuevos ámbitos del conocimiento a los que se estaba abriendo la mentalidad el siglo XVIII: la conciencia, los propósitos del gobierno civil, la composición física de la materia, el tiempo y el espacio, las acciones correctas, lo que une y lo que separa a ambos sexos. Ellos pudieron mirar sin lágrimas un mundo en el que Dios estaba muerto… Benjamin Franklin, el patriota americano y quien visitó

Edimburgo con su hijo en 1759, recuerda su estancia en la ciudad como “la felicidad más *densa*” que había experimentado nunca. En 1755 la famosa *Encyclopédie* de los filósofos franceses había dedicado a Escocia únicamente un parágrafo despectivo, pero hacia 1762 Voltaire estaba escribiendo, con algo más que un toque de malicia, “hoy nos llegan de Escocia las reglas del gusto en todas las artes, desde la poesía épica hasta la jardinería”».[2458]

El desencadenante inmediato de este renacimiento fue la rebelión de 1745. La rebelión de las Tierras Altas, liderada por el príncipe Carlos Eduardo, para reestablecer a los Estuardo (católicos) como reyes de Escocia (y Gran Bretaña) floreció brevemente en Edimburgo, antes de que Carlos fuera derrotado cerca de Derby cuando se dirigía a atacar Londres y se viera obligado a huir a Francia. Esto concentró a las mejores mentes en Edimburgo y forzó a muchos a concluir que la unión con Inglaterra era inevitable, que las divisiones religiosas, reflejadas en las rivalidades entre las casas reales, hacían más mal que bien al país y que el futuro estaba en los nuevos conocimientos más que en la vieja política.

Casi igual de relevante para el triunfo de Edimburgo fue el proyecto de construir la Ciudad Nueva. «La Ciudad Nueva de Edimburgo», escribe James Buchan, «resulta fascinante no simplemente como un conjunto de magníficos edificios, sino como expresión material de ideas sobre la vida civil… Encarna una nueva forma de vivir en sociedad caracterizada por la amabilidad, la conciencia de clase, la sensibilidad, el respeto de la ley, la higiene y la fidelidad, en resumen, la vida moderna». La ampliación de la ciudad hacia el norte del antiguo centro fue no sólo expresión del aumento de su población sino también de sus ambiciones. La nueva burguesía quería una ciudad más amable, planeada de forma más racional, con mejores instalaciones comerciales y mejores sitios de encuentro, lo que no sólo refleja que la sociedad estaba cambiando en términos económicos sino también que había una mejor comprensión de las relaciones humanas gracias a las nuevas ciencias. Las iglesias y las tabernas habían dejado de ser suficientes: ¿acaso no había dicho Montesquieu que la concentración de personas en las ciudades capitales aumentaba sus apetitos comerciales?[2459] La verdad era

que la gente empezaba a comprender algo que ya sabían los antiguos: que la vida en las ciudades podía ser enormemente placentera. (Hasta 1745, Edimburgo había sido gobernada con un puritanismo estricto; de hecho, la expresión «el hombre de las diez en punto» alude a los ancianos de la Iglesia escocesa, que a esa hora recorrían las tabernas de la ciudad para garantizar que no se sirviera más alcohol). La Ciudad Nueva de Edimburgo se construyó mediante suscripción pública, lo que la convirtió «en la mayor obra pública de Europa hasta la fiebre de los canales de finales del decenio de 1760».[2460] Mientras varios edificios particulares fueron obras de Robert Adam o de su hermano John (o de ambos), la concepción general de la Ciudad Nueva, su integridad visual e intelectual, se debe fundamentalmente a James Craig. Fue su diseño —calles principales amplias y calles de acceso estrechas, con plazas a uno y otro extremo y fachadas neoclásicas y neopalladianas, todo en proporciones perfectas— lo que dio a Edimburgo el título de «ciudad celestial de los filósofos».[2461] «No hay en el mundo una ciudad como Edimburgo», dice James Buchan. «Es lo que París tendría que haber sido», escribió Robert Louis Stevenson. Y con el antiguo castillo dominando desde la altura las regularidades palladianas de la Ciudad Nueva, como un Partenón, el esplendor físico de la ciudad sin duda resultaba mucho más impresionante que el de París (cuyas grandes avenidas y vistas son del siglo XIX), el ejemplo perfecto de las ambiciones cívicas del siglo XVIII. Un adecuado telón de fondo para nuestro examen de las principales luminarias intelectuales de la época.

En Gran Bretaña, y en Escocia en particular, las relaciones entre el alma y la psicología recibieron un tratamiento especial en lo que se conoce como filosofía moral. Éste era un término antiguo, cuyo uso se remontaba a finales de la Edad Media, y reflejaba el punto de vista de quienes consideraban que el alma, la naturaleza humana y la organización social estaban vinculadas, y que el estudio de la naturaleza humana revelaría los propósitos divinos de la moral (La filosofía moral también se enseñaba en los primeros colegios universitarios americanos.[2462]) Ahora bien, aunque había quienes sostenían que el sentido moral era una facultad del alma y que éste

era el modo en que Dios mostraba al hombre cómo debía actuar, la perspectiva que aquí nos interesa es la de David Hume (el mismo David Hume a quien hemos encontrado en el capítulo anterior atacando las defensas racionales de la religión), que cimentó la moral en el estudio de la naturaleza humana. Nacido en la zona de Lawnmarket de Edimburgo en 1711 e hijo de un terrateniente de Berwickshire, Hume desarrolló una gran pasión por la literatura y la filosofía desde que era estudiante. Sin embargo, pese a haber escrito su obra más importante antes de cumplir los treinta años, nunca llegó a ser profesor, quizá porque su escepticismo desconcertaba y asustaba a Edimburgo. En su lecho de muerte, su amiga Katharine Mure le imploró que quemara sus libros antes de que fuera demasiado tarde.[2463]

En enero de 1739, a la edad de veintiocho años, Hume publicó los dos primeros volúmenes de su *Tratado de la naturaleza humana*, obra que presentaba las bases para el establecimiento de una ciencia del hombre que permitiera crear un código moral racional (su subtítulo era: *Ensayo para introducir el método experimental de razonamiento en los asuntos morales*). «No hay asunto de importancia, cuya decisión no esté comprendida en la ciencia del hombre; y no hay ninguno, que pueda decidirse con alguna certeza antes de habernos familiarizado con tal ciencia. Por lo tanto, al pretender explicar los principios de la naturaleza humana, estamos de hecho proponiendo un completo sistema de las ciencias, construido sobre bases casi por completo nuevas y las únicas sobre las que pueden cimentarse con alguna seguridad».[2464] Aunque Hume había dejado fuera algunos de los argumentos más fuertes, por considerar que probablemente resultarían ofensivos para los cristianos, un observador señaló que evidenciaba un nivel de escepticismo «no visto desde la antigüedad».[2465] Al igual que Locke, Hume se basó en Newton, pero fue inteligente al señalar que aunque el físico había descrito la gravedad, no la había realmente *explicado*. Por ejemplo, Newton sostenía que el conocimiento se fundaba en la causalidad: *sabemos* que algo *es* porque lo experimentamos siendo. Pero Hume insistía en que esto era ilusión: en su opinión, la causalidad era algo que nunca se podría demostrar. Según su célebre argumento, el que una bola de billar «golpee» a otra y ésta se mueva sobre la mesa no demuestra la

causalidad, sino la contigüidad.[2466] La experiencia ordena la vida, «el conocimiento se convierte en creencia, "algo sentido por la mente", no es el resultado de un proceso racional». Desde este punto de vista, toda religión, con sus causas últimas y sus milagros, es un completo sinsentido.[2467] Hume pensaba que la razón era completamente esclava de las pasiones, hasta el extremo de que toda la ciencia estaba bajo sospecha. Según él, no había leyes de la naturaleza ni yo ni propósito de la existencia, sólo caos. De igual forma no creía que fuera posible explicar «los principios últimos del alma», si bien pensaba que había cuatro «ciencias» relevantes para la naturaleza humana. Éstas eran la lógica, la moral, la crítica y la política. «El único fin de la lógica es explicar los principios y las operaciones de nuestra facultad de razonamiento, y la naturaleza de nuestras ideas; la moral y la crítica tienen por objeto nuestros gustos y sentimientos; y la política se ocupa de los hombres unidos en sociedad y dependientes unos de otros».[2468] Aunque su libro tenía tres partes —sobre el entendimiento, las pasiones y la moral, respectivamente—, sostenía que la naturaleza humana estaba compuesta en su base por dos partes principales, los sentimientos y el entendimiento. Hume insistía en que eran las pasiones antes que el entendimiento lo que dirigía nuestras acciones, y pensaba que las pasiones podían siempre dividirse en placer o dolor y que estas sensaciones afectaban a lo que pensábamos sobre el bien y el mal.[2469] Hume también reemplazó al alma por la mente, la cual, creía, podría llegado el momento «conocerse perfectamente».[2470] Ahora bien, aunque concedió a las pasiones un lugar central, Hume era un hombre de hábitos moderados, que encontraba «simpáticos» a muchos de sus contemporáneos. Hacia el final de su vida, acostumbraba cocinar para sus amigos, entre los que se encontraban varios eclesiásticos.[2471]

Adam Ferguson, el hijo de un clérigo, nació en Tayside, la principal ruta oriental hacia las Tierras Altas, en junio de 1723. Creció con un carácter «cascarrabias» y, según Joseph Black, su médico, tendía a usar «una inusual cantidad de prendas». Después de diversas aventuras y nombramientos, entre ellos como capellán del regimiento Black Watch, y de servir en Irlanda y América, finalmente se lo nombró para ocupar la cátedra de filosofía natural en Edimburgo. Su obra más conocida e influyente fue *Un ensayo*

sobre la historia de la sociedad civil, libro que fue acogido con bastantes críticas en Edimburgo (entre otros de David Hume) pero que encontró muchos lectores entusiastas en Londres, ciudad en la que, en vida de Ferguson, se vendieron siete ediciones del ensayo. La obra también causó una profunda impresión en el continente, donde aportó a la filosofía alemana la expresión «sociedad civil», *bürgerliche Gesellschaft*.[2472] James Buchan anota que «el *Ensayo* constituye el puente esencial entre Maquiavelo y Marx: entre el sueño aristocrático de la participación civil y la pesadilla izquierdista de una personalidad atomizada y "alienada"».[2473]

El argumento de Ferguson es que el progreso no es ni lineal ni inevitable. Nunca hubo una edad dorada de la cual la humanidad hubiera caído; en lugar de ello, los seres humanos se definen por cuatro cualidades: el ingenio, la cautela, la obstinación y la tenacidad.[2474] Los hombres son seres sociales y sólo puede entendérselos «en grupos, que es como siempre han subsistido». El mundo racional no es como los *philosophes* franceses nos han hecho creer, y la historia se desarrolla en medio de la niebla. «Incluso en lo que se denominan épocas iluminadas, la multitud da cada paso y realiza cada movimiento con igual ceguera respecto al futuro; y las naciones tropiezan con sistemas que son de hecho el resultado de la acción humana, pero no el cumplimiento de ningún diseño humano… Ninguna constitución se forma por consentimiento, ningún gobierno sale de un plan…».[2475] Aunque una parte de él celebraba el desarrollo de una sociedad industrial (tenía la noción de que había «etapas» de la historia), Ferguson fue también uno de los primeros en señalar que la fábrica «reduce al ser humano a una simple mano o pie móvil, los hombres se vuelven estrechos de miras y especializados, pierden su noción del bien común… conformamos una nación de siervos y no tenemos ciudadanos libres». «Salario y libertad», sostuvo, «no son sinónimos».[2476] Según Ferguson, es posible que nuestro amor por el progreso sea excesivo.

Hasta el siglo XVII, «la economía» no existía como disciplina independiente. En el currículo universitario, centrado en Aristóteles, el manejo de los negocios se consideraba una rama de la ética. Fue sólo en el siglo XVIII cuando las cuestiones económicas se separaron

de las cuestiones morales. Hasta entonces el «precio justo» de los artículos lo decidían las corporaciones o gremios y los representantes reales, no el mercado (o al menos no de manera directa). El surgimiento de estados modernos en el siglo XVII —Francia, Austria, Prusia, Suecia— fue un paso significativo, ya que éstos buscaron entender los vínculos entre los niveles de población, la productividad manufacturera y agrícola y los efectos variables de la balanza comercial internacional. Una consecuencia de ello fue que en varios de estos países (pero aún no en Holanda o Gran Bretaña) el siglo XVIII fue testigo de la creación de cátedras universitarias de economía y administración del estado, esto es, de economía política.[2477]

Una figura clave en este contexto fue Jean-Baptiste Colbert, el ministro de Finanzas de Luis XIV entre 1663 y 1683, quien creía que para prosperar el estado necesitaba un conocimiento preciso de la situación social y económica. El estudio de estas cuestiones fue una de las tareas que se encargaron a la *Académie des Sciences* cuando se la creó en 1666.[2478] Fue así como los detalles a propósito de los créditos, las leyes de contratación, la libertad de comercio y la circulación de dinero se convirtieron en asuntos de interés por derecho propio. Por primera vez se comprendía que era posible medir la cantidad de dinero en circulación y relacionarla con el rendimiento económico.

La primera figura británica importante para el desarrollo de la teoría económica fue William Petty
(1623-1687),
un miembro de la Royal Society con el que ya nos habíamos encontrado en el capítulo 23 y quien acuñó la expresión «aritmética política», el título de uno de sus libros. Petty intentó cuantificar de manera exhaustiva los activos británicos, las finanzas públicas y la población (algo todavía más difícil de lo que parece, pues el Parlamento no ordenó la realización de un censo hasta 1801 y éste no fue completo hasta 1851). Fue Petty quien, siguiendo a Hobbes, imaginó la actividad económica como un sistema de individuos particulares que actuaban racionalmente de acuerdo con su propio interés. Al mismo tiempo, vació al mercado (el sistema de intercambio) de toda connotación moral. Una segunda figura fue John Graunt

(1620-1674), pionero en la recopilación de estadísticas sociales (lo que denominaba «aritmética de los negocios»). Originalmente, esto se hizo con la intención de contrarrestar los temores de la gente respecto a la criminalidad, pero Graunt amplió su enfoque y estableció los niveles de población de diferentes áreas. Fue así como empezaron a aparecer las estadísticas sobre las variaciones en mortalidad, algo que interesaba muchísimo al naciente negocio de los seguros de vida.[2479]

En la Europa continental, donde algunos de los estados eran bastante pequeños, la separación entre los distintos asuntos económicos, sociales, médicos y legales de los que se ocupaba el gobierno era en ocasiones mínima, y el estudio de la administración de las cuestiones financieras recibió el nombre de «cameralística», término que derivaba de la *camera* del gobernante. En 1727 se crearon las dos primeras cátedras de ciencias «camerales» en las universidades prusianas de Halle y Francfurt del Oder. De hecho, la primera cátedra en Halle fue de *Oeconomie, Polizei und Kammer-Sachen* (economía, policía y cameralística). Sin embargo, en Gran Bretaña, se argumentó que la naturaleza humana más que el estado era quien debía gobernar la economía. Para esta época la idea de que la sociedad había entrado en una nueva era ya gozaba de aceptación general: la sociedad, se pensaba, se había vuelto «comercial». La gente creía que la sociedad comercial era la última etapa del progreso del hombre (o por lo menos la más reciente). Este enfoque o actitud sería sintetizado por otro gran hombre de Edimburgo, Adam Smith. «Todo hombre vive por tanto del intercambio, o se convierte en alguna medida en un mercader, y la sociedad misma crece para convertirse en lo que es, propiamente, una sociedad comercial».[2480] En otras palabras, el lugar de una persona en la sociedad se define por lo que él o ella puede comprar y vender.

Nacido en Kirkcaldy en 1723, Smith fue un niño enfermizo y en una ocasión, se cuenta, fue secuestrado por gitanos.[2481] No obstante, creció para convertirse en algo muy cercano a un hombre renacentista, familiarizado con el latín, el griego, el francés y el italiano. Tradujo obras del francés como una forma de mejorar su inglés. Escribió sobre astronomía, filología, «poesía y elocuencia», y

fue profesor de lógica y retórica en Glasgow antes de ser nombrado para ocupar la prestigiosa cátedra de filosofía moral en 1752. Aunque vivía y trabajaba en Glasgow, participó activamente en la vida de Edimburgo: la diligencia que unía a Glasgow con Edimburgo llegaba cada día a tiempo para la comida de media tarde.[2482] En 1759 publicó su *La teoría de los sentimientos morales*, una obra que en opinión de Alexander Wedderburn, el fundador de la *Edinburgh Review*, revelaba «los principios más profundos de la filosofía». No obstante, la obra a la que Smith debe su actual fama y prestigio en el mundo entero es *La riqueza de las naciones*, publicada en 1776.

Cuando murió, «después de una vida de aventura intelectual y prudencia social», un periódico local se quejaba en su obituario (4 de agosto de 1790) de que hubiera «convertido su cátedra de filosofía moral en la Universidad de Glasgow en una de finanzas y comercio».[2483] Hay algo más que una pizca de verdad en esto, porque más allá de la forma en que Smith ha sido interpretado, o malinterpretado, en todos estos años, es importante reiterar que él fue ante todo un académico y un filósofo moral que tenía una concepción ética de su propia obra. El término «capitalismo» sólo se inventaría a comienzos del siglo XX (lo acuñaría Werner Sombart, el economista y sociólogo alemán: *Kapitalismus*), y Smith no se habría reconocido ni en la palabra ni en sus connotaciones. Su comprensión de las finanzas y la banca nunca fue especialmente sólida y hacia el final de su vida expresó el profundo recelo que sentía «acerca de la condición moral de la sociedad comercial».[2484] Esto inevitablemente resulta irónico, pues Smith fue el creador de un enfoque y un lenguaje que, en última instancia, divorció la economía de lo que la mayoría de las personas entiende por moral. Sin embargo, él mismo sentía que permitir la absoluta libertad en el ámbito de las actividades económicas era en sí una forma de moralidad. Entre otras cosas, su libro era un enfurecido ataque moral contra las prácticas monopolísticas en el comercio de granos.[2485] Su interés era defender los intereses del consumidor frente a los de los monopolistas, ya que identificaba en la demanda el motor de la creación de riqueza.[2486] No debemos olvidar que la intervención estatal en el siglo XVIII fue muy importante para el desarrollo económico y que Smith nunca estuvo en desacuerdo con

ello.[2487]

La formación de una sociedad comercial es, como subrayan tanto Roger Smith como Paul Langford, una nueva etapa en la evolución de la concepción moderna de la naturaleza humana. «El término “hombre económico” es una palabra en clave que designa la opinión según la cual lo que denominamos sociedad es sólo una asociación de individuos que actúan racionalmente a la luz de sus propios intereses para maximizar los beneficios materiales y su bienestar».[2488] Al igual que todo lo demás, es claro que esto tiene implicaciones para la psicología humana, y es muy importante tener en cuenta el nuevo mundo de consumidores en el que Smith presentó su libro. «En un texto de 1749, el arquitecto John Wood nos ofrece una lista de las novedades introducidas desde el ascenso de Jorge II. Los entarimados baratos y sucios dieron paso a otros de mejor calidad cubiertos con alfombras. El primitivo enyesado empezó a ocultarse bajo paneles de madera. Los hogares y las repisas de las chimeneas, que habitualmente se limpiaban con una cal que dejaba restos de yeso en el suelo, se reemplazaron con mármol. Se abandonaron las puertas endebles con herrajes y se las sustituyeron con puertas de maderas nobles adornadas con cerraduras metálicas. Los espejos proliferaron y se hicieron más elegantes. El nogal y la caoba, y los diseños elegantes, suplantaron al antiguo mobiliario de roble. El cuero, el damasco y los bordados proporcionaron a los asientos una comodidad imposible de lograr con mimbre y juncos… Las alfombras, las colgaduras, los accesorios, los utensilios de la cocina y del salón que podían encontrarse en los hogares de muchos tenderos y comerciantes en las décadas de 1760 y 1770 habrían sorprendido a sus padres y dejado pasmados a sus abuelos».[2489]

Las teorías de Smith tuvieron un gran impacto debido a que en esta época, en Francia, el único país en el que había algo que pueda considerarse un pensamiento rival, las teorías de los denominados fisiócratas eran muy diferentes y, como pronto quedó demostrado, no eran desde ningún punto de vista tan provechosas o certeras. Los fisiócratas eran importantes porque también promovían la idea de que, en el siglo XVIII, se había producido un cambio hacia una sociedad comercial y que el comercio y el intercambio eran fundamentales para entender las leyes de la naturaleza humana. Sin

embargo, a diferencia de Inglaterra, Francia era un país abrumadoramente rural y agrícola y esto determinó las teorías de los fisiócratas, cuyos máximos representantes fueron François Quesnay (1694-1774) y el marqués de Mirabeau (1719-1789). Su opinión, expuesta en varios libros, era que toda la riqueza derivaba de la tierra, esto es, de la productividad agrícola. Lo que impulsaba a la civilización era, básicamente, el excedente de productos agrícolas sobre el consumo alimenticio necesario para producirlo.[2490] El aumento de este excedente y el consumo estimulado por él se traducían en el crecimiento de la población, población que trabajaba aún más tierra en un perpetuo círculo virtuoso. El enfoque de Quesnay lo llevó a una concepción particular de la sociedad. Había una «clase productiva», encargada de la agricultura, había una clase de propietarios, terratenientes entre los que se incluía al rey y a la Iglesia, que recibía los frutos de la agricultura en forma de diezmos, impuestos y rentas, y había, por último, lo que este autor llamaba (significativamente) una «clase estéril», que incluía a los manufactureros, un grupo dependiente de la agricultura y, según él, incapaz de producir ninguna clase de excedente.[2491]

Adam Smith, en efecto, adoptó una postura opuesta según la cual el hombre había avanzado más allá de la sociedad agrícola y entrado en una nueva etapa de la civilización, la sociedad comercial. El fundamento del valor económico, el origen de la riqueza, sostenía, residía en el trabajo realizado. Esto suponía un cambio en el sentido de que Smith no identificaba un único sector ocupacional como la base fundamental de la riqueza, y en lugar de ello decía que lo relevante era el intercambio y la productividad, el valor añadido en cualquier transacción. Más tarde esta aproximación sería considerada propia de la llamada «economía clásica», por lo tanto es importante reiterar aquí que Smith no concebía la economía como una disciplina aislada del estudio de las relaciones morales, de la historia de la civilización o de los problemas políticos que planteaba el gobierno de Gran Bretaña. «Definía la economía política “como una rama de la ciencia de un

estadista”».[2492] La perspectiva de Smith coincidía, básicamente, con la visión moderna que tenemos en la actualidad: un hombre debía ser juzgado por sus cualidades morales y racionales, y por la forma en la que ellas contribuyen al bienestar de los demás seres humanos. Esto le llevó a cambiar ciertas actitudes, por ejemplo, hacia los empresarios: éstos, decía, no eran hombres de dudosa moralidad, sino figuras importantes que acumulaban capital y, en ese sentido, facilitaban el trabajo productivo realizado por otros. Aunque terminaría siendo considerado el padre de la economía de libre mercado, el hecho es que, en realidad, Smith creía que la legislación era esencial en ciertas áreas de la vida con el fin de mantener la equidad y la transparencia, y él mismo dio clases de jurisprudencia.[2493] J. A. Schumpeter, el gran economista austro-americano del siglo XX, afirmó que la obra seminal de Smith, *La riqueza de las naciones* (1776), era el libro de economía más influyente de la historia y, además, que era, después de *El origen de las especies* de Darwin, el mejor de todos los libros científicos. En el siglo XIX, H. T. Buckle pensaba que *La riqueza de las naciones* era «acaso el libro más importante que se haya escrito».[2494] El acercamiento de Smith, su racionalismo, permitía la aplicación de las matemáticas al comercio y el intercambio. Tal enfoque no siempre tuvo éxito, pero demostró que la actividad económica obedecía ciertas leyes o tenía cierto orden y esto es algo que debemos agradecerle. Con frecuencia se le identifica con la idea de la economía del *laissez-faire*, pero éste es un término francés y refleja una concepción dieciochesca francesa que no se haría popular en Gran Bretaña hasta el siglo XIX. De hecho, Smith estaba tan interesado por la justicia en la sociedad civil como por la creación de riqueza. Justificaba su postura comparando la situación de Gran Bretaña con la de otros lugares. Ligar el valor al trabajo ciertamente no resolvía las desigualdades más flagrantes pero, sostenía, la pobreza absoluta se había reducido (como él había predicho) mucho más en Gran Bretaña que en los demás países de Europa o, por ejemplo, en la India. La gente, sentía, siempre buscaría por naturaleza el propio beneficio y, siempre que otras cosas lo permitieran, esto llevaría a un economía de salarios

elevados que promovería el consumo, la productividad y un ciclo ascendente general y continuo. Destaca igualmente el que Smith creyera que Dios había diseñado la naturaleza humana de modo que la persona media, además de cuidar de sí misma, también sintiera simpatía por otros. En su opinión, el humanismo cívico podía ir de la mano con una sociedad comercial.

La disciplina de la economía política quedó sólidamente fundada con Adam Smith. Uno de sus más influyentes seguidores fue el reverendo Thomas Robert Malthus (1766-1834), quien se ganaría el mote de «Población Malthus» por su teoría de la población y sus efectos sobre la economía. El estallido de la Revolución Francesa y su amargo regusto habían concentrado las mentes de la época en la inestabilidad política que en todas partes parecía latir bajo la superficie, y Malthus pensó que él había encontrado, si no *la* respuesta, al menos sí una respuesta. Como muchos hombres de su tiempo, pensaba que existían unas leyes de la naturaleza humana que era posible descubrir, pero en su caso creía que el progreso tenía límites y sostuvo que había identificado uno de los más difíciles de abordar. Publicó su *Ensayo sobre el principio de la población y sus efectos en el futuro mejoramiento de la sociedad* por primera vez en 1798, pero hubo una segunda versión, prácticamente una nueva versión, en 1803, en la que amplió su argumentación. En estas obras Malthus propuso una visión muy pesimista del futuro de la humanidad. Su idea era que había leyes de la naturaleza humana y que una ley básica era que la tasa de la población crecía geométricamente mientras que la producción de alimento crecía sólo aritméticamente. De esto se derivaba la conclusión que las situaciones de escasez eran una característica permanente de la condición humana.[2495] Sin embargo, no debemos pasar por alto el hecho de que Malthus era un reverendo y que interpretaba su descubrimiento desde una perspectiva moral, en este sentido, su conclusión no era que el hambre era inevitable, sino que la gente debía ser prudente, contenerse y evitar contribuir al crecimiento de una población que superaba su capacidad para alimentarse a sí misma. La ley que había descubierto, afirmaba, era la forma en que Dios mostraba al hombre que tenía que controlarse en el frente reproductivo y trabajar con tesón en la creación de

riqueza para garantizar que siempre hubiera comida para subsistir.[2496]

Malthus era, al igual que Bentham, a quien antes hemos tenido ocasión de mencionar, un utilitarista. En este sentido quizá sea pertinente terminar esta sección examinando las ideas de un colega de Malthus, cuando se desempeñó como coadjutor en el nuevo Colegio de las Indias Orientales, una organización educativa destinada a la formación de los futuros empleados de la Compañía de las Indias Orientales (la Compañía de las Indias Orientales fue el principal órgano del poder británico en la India durante el apogeo del imperio). En esta institución Malthus conoció a James Mill, el padre de John Stuart Mill
(1806-1873),
uno de los utilitaristas más intransigentes y también uno de los de mentalidad más científica. En su *Análisis de los fenómenos de la mente humana* (1829), James Mill afirmó que su meta era hacer una descripción de «la mente humana tan sencilla como el camino desde Charing Cross hasta San Pablo en Londres». (En otras palabras, para aquellos que conocían Londres, un recorrido no muy largo y, básicamente, en línea recta). Mill nos cuenta que usando la palabra «análisis» en el título de su libro quiere señalar que sus métodos tienen, por lo menos, el objetivo de ser similares a los de la química. Como señaló uno de los que reseñó el volumen, «la sensación, la asociación y la denominación son los tres elementos que constituyen la mente humana de la misma forma en que el carbono, el hidrógeno, el oxígeno y el ázoe [nitrógeno] son los componentes del cuerpo humano».[2497] La asociación fue un concepto importante en los orígenes de la psicología y hacía referencia a la forma en que las sensaciones (el dolor y el placer), las ideas y las acciones se unían para formar patrones regulares. Ésta es una más de esas ideas que hoy quizá nos parecen evidentes por sí mismas pero que en su momento fueron novedosas, ya que, en este caso, vinculaban lo que ocurría dentro de la cabeza con el comportamiento y la experiencia, y favoreció el surgimiento de buena parte de la psicología moderna, como la teoría del aprendizaje, de la percepción y de la motivación.[2498]

Al igual que la psicología, la disciplina que hoy llamamos sociología

nació de forma lenta y vacilante a lo largo del siglo XVIII y no se concretó en realidad hasta el siglo XIX. Durante la Ilustración había opiniones opuestas sobre la relación del hombre con sus semejantes. Algunos compartían la idea de Hobbes según la cual el hombre no era un ser por naturaleza social, mientras que otros consideraban que su sociabilidad era perfectamente normal. No se necesitaba ser un genio para advertir que por todos lados el hombre vivía de forma civilizada, en ciudades con una política, por lo que a muchos les parecía que las leyes de la «sociedad» (en este contexto, un término de finales del siglo XVIII) debían poderse identificar.[2499]

Un tema de especial interés era la diferencia (o las diferencias) entre el salvaje y el civilizado, una distinción que recuerda la antigua división entre bárbaros, por un lado, y griegos y romanos, por otro. El sistema de clasificación de Carlos Linneo (1707-1778), por ejemplo, nos ofrece una lista de diversas categorías de *Homo*, entre ellas las de *Homo ferus* (hombre salvaje), *Homo sylvestris* (hombre de los árboles, lo que incluía al chimpancé) y *Homo caudatus* (hombre con cola, en parte mítico, en parte diseñado para dar cuenta de defectos de nacimientos que aún no se comprendían del todo). Los primeros primates que llegaron a Europa, orangutanes y chimpancés, lo hicieron en esta época, lo que propició la aparición de estudios de anatomía comparada. Figuras como Linneo y Edward Tyson pudieron advertir que la forma de éstos tenía estrechas similitudes con la del hombre, pero carecían de un marco conceptual apropiado para sacar provecho de este hallazgo. Erasmus Darwin (1731-1802), el abuelo de Charles Darwin, escribió *Zoonomia: o las leyes de la vida orgánica*, en la década de 1790, en la que mostraba que los animales cambiaban con el tiempo en una progresión. Ésta era de hecho una primitiva teoría de la evolución, pero no evidenciaba ninguna comprensión de la idea de selección natural. Cuando la gente viajaba en el siglo XVIII y se encontraba con pueblos «salvajes» o «primitivos», no sabía si estos pueblos estaban en una etapa de desarrollo anterior o bien en una posterior, esto es, si representaban un estado de decadencia de una civilización más elevada. Lo que distinguía al hombre de los animales era que los seres humanos

poseían alma y lenguaje. Fue también por esta época cuando se empezaron a reunir colecciones de cráneos humanos como prueba de la existencia de diferentes tipos «raciales».

Roger Smith también dice que la idea de Europa, como una entidad en sí misma y como algo diferente de la cristiandad, una civilización por derecho propio, Occidente (en oposición a Oriente), también surgió en el siglo XVIII. Volveremos sobre ello con más detalle en el capítulo 29 (sobre el renacimiento oriental), pero lo que nos interesa aquí es que esta idea según la cual Europa era artificial, en comparación con pueblos más «primitivos» o «naturales», recibió un buen impulso gracias a Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) y su idea del «noble salvaje». Desde un punto de vista psicológico, Rousseau estaba lejos de ser una persona corriente (su madre murió durante el parto, su padre desapareció cuando tenía diez años), y muchos historiadores modernos han llegado a sostener que era un perturbado.[2500] El público tuvo noticias de él por primera vez en 1755 cuando envió a la Academia de Dijon un ensayo en el que abordaba la siguiente pregunta: «¿Cuál es el origen de la desigualdad entre los hombres y si la justifica la ley natural?». Su respuesta empezaba con un intento de describir y entender el estado original, natural, del hombre, si bien reconocía que ésta era una tarea difícil, acaso imposible, dadas las capas de artificio acumuladas para su época. No obstante, Rousseau concluía que la vida moral era una consecuencia de la civilización, no el estado natural del hombre, y que al adquirir la moral y la civilización los hombres y mujeres habían perdido su primitiva inocencia. Habían ganado algo, pero también algo habían perdido. Ahora bien, Rousseau proponía esta concepción porque creía que el hombre poseía un espíritu, una conciencia de la libertad, y que el alma se revelaba a través de las pasiones. «La naturaleza ordena qué hacer a todos los animales, y las bestias obedecen. El hombre siente el mismo ímpetu, pero descubre que es libre de consentirlo o de reprimirlo; es su conciencia de esta libertad más que cualquier otra cosa lo que demuestra la espiritualidad de su alma».[2501] El hombre natural de Rousseau es «individual e inocente, uno con sus sentimientos, sentimientos que están firmemente grabados en su ser

pero que incluyen el deseo de mejorarse a sí mismo y el interés por los demás».[2502] (Esta reflexión es uno de los orígenes del movimiento romántico, que estudiaremos en el capítulo 30). Eran estos sentimientos los que separaban al hombre de los animales. «Algunas sociedades salvajes reales, como los caribes, mantienen un feliz equilibrio entre "la indolencia del estado primitivo y la actividad petulante de nuestra vanidad". Otras sociedades desarrollaron el hierro y el grano "que han civilizado al hombre y arruinado a la raza humana". La manufactura y la agricultura habían creado un división del trabajo y, a partir de ésta, habían surgido la propiedad y la desigualdad… los hombres se convirtieron en lo que no eran: tramposos, explotadores, legisladores de la desigualdad, defensores de la opresión, tiranos».[2503] Su *Contrato social*, que introdujo la idea de «voluntad general», se volvería para algunos en uno de los textos sagrados de la Revolución Francesa.

C.-L. de Secondat, barón de Montesquieu
(1689-1755),
fue el autor de *des lois*
De l'esprit
(El espíritu de las leyes), publicado en 1748, que ofrecía una visión contraria a la de Rousseau. Para Montesquieu (que era un científico experimental aficionado) resultaba evidente que el mundo social, no menos que el mundo físico, tenía regularidades y ritmos, lo que le llevaba a concluir que el mundo no estaba gobernado por el ciego azar y que era posible descubrir las leyes de la conducta social humana. «Las leyes, consideradas en su sentido más amplio, son las relaciones necesarias derivadas de la naturaleza de las cosas; y en este sentido, todos los seres tienen sus leyes…».[2504] A pesar de contener un buen número de afirmaciones francamente cuestionables, como su idea de que el clima cálido «expande las fibras nerviosas», lo que hace a la gente indolente, su exposición central contiene un valioso examen de los distintos tipos de gobierno (la monarquía, la república, el despotismo) y de sus efectos sobre la libertad, la educación y otros aspectos de la vida social. Su argumento más importante fue su conclusión de que no es tanto el sistema de gobierno el que determina cómo se gobierna, como la forma en que los individuos administran el gobierno. En el contexto de la época, esta idea fue interpretada como una crítica de

la autoridad divina del monarca, y *El espíritu de las leyes* terminó en el Índice.

La última forma en la que el siglo XVIII se acercó a las leyes de la naturaleza humana fue a través del surgimiento de la historia académica. La historia en cuanto tal no era nueva, por supuesto. Lo que constituyó una novedad fue, en primer lugar, las técnicas de estudio, que prepararon el terreno para lo que se convertiría en un campo de estudios por derecho propio, y en segundo lugar, una ampliación de la imaginación histórica que se reflejó en la idea de la historia de la civilización, algo que contribuyó al nacimiento de la idea moderna de progreso.

Tanto *El siglo de Luis XIV* (1751) de Voltaire como la *Historia de Inglaterra* (1754-1762) de David Hume cuestionaron el papel atribuido al cristianismo dogmático como motor del cambio histórico; y la *Historia de la decadencia y caída del Imperio romano* (1776-1788) de Edward Gibbon «terminaba con un tono de pérdida irreparable más que de entusiasmo al contemplar el nacimiento de la Europa cristiana».[2505] En la década de 1750 surgió una concepción no dogmática de la historia. Por ejemplo, en la denominada «teoría de las cuatro edades» se atribuía el cambio social a transformaciones en el modo de subsistencia, desde la caza, pasando por el pastoreo y, luego, la agricultura, hasta el comercio. Aunque fueron muchos los que vieron defectos en esta teoría, lo significativo fue que la idea de etapas históricas independientes del desarrollo del cristianismo resultó ser muy atractiva, ya que permitía explicar mejor la gran diversidad que la era de los descubrimientos había revelado. De de esta forma se popularizó la idea de progreso. Si el progreso era posible, éste tenía que poderse definir y medir, y ello sólo podía hacerse estudiando de manera adecuada el pasado.[2506]

Ya a comienzos del siglo XIV el filósofo musulmán Abenjaldún (1332-1406) había propuesto que la historia era una ciencia y que debería tratar de comprender el origen y desarrollo de la civilización, algo que

comparaba a la vida de un organismo individual.[2507] En Francis Bacon también encontramos una idea de avance. «Estos son tiempos antiguos», escribió, «cuando el mundo se hace viejo; nuestra época es realmente mucho más antigua que el tiempo que contamos hacia atrás desde el comienzo de nuestra era». Para él, del mismo modo que a una persona madura se la considera más sabia que a un niño, era de esperarse que la gente de épocas recientes pudiera exhibir un mayor caudal de conocimientos.[2508] Descartes también habló específicamente del «mejoramiento» de la salud humana al que darían lugar los descubrimientos de la ciencia. Con todo, fue en la Inglaterra de finales del siglo XVII donde aparecieron una serie de trabajos en los que se discutía explícitamente si el pensamiento antiguo era mejor que el contemporáneo. En su *Essay upon Ancient and Modern Learning* (Ensayo sobre los saberes antiguos y modernos, 1690), sir William Temple llegó al punto de negar la importancia de la teoría copernicana y de los descubrimiento sobre la circulación de la sangre, para sostener que Pitágoras y Platón superaban a Galileo y Newton. Incluso Jonathan Swift, un protegido de Temple, defendió la superioridad de los antiguos en su sátira *La batalla de los libros* (1697). Los errores de Temple fueron denunciados en parte por William Wotton en sus *Reflections upon Ancient and Modern Learning* (Reflexiones sobre los saberes antiguos y modernos, 1694), pero la existencia misma de este enfrenamiento revela en qué medida las ideas acerca del progreso estaban en el aire.

El escritor francés Bernard de Fontenelle (1657-1757) fue aún más lejos que cualquiera de los autores ingleses. En *Una digresión sobre los antiguos y modernos*, llegó a cinco conclusiones sorprendentemente modernas: (I) que desde un punto de vista biológico, no había diferencia entre los antiguos y modernos; (II) que en ciencia y en industria un logro depende de otro y que, por tanto, «el progreso es acumulativo», lo que implicaba que, de hecho, los modernos habían superado a los antiguos; (III) que esto no hacía a los modernos más inteligentes que los antiguos, pues ellos simplemente se habían aprovechado de lo conseguido antes (contaban con una mayor acumulación de conocimientos); (IV) que en poesía y retórica y en las artes no había verdadera diferencia entre los dos períodos; (V) que debíamos recordar que la

«admiración desproporcionada» por los antiguos es un obstáculo para el progreso.[2509] Las ideas de De Fontenelle recibieron el apoyo de Charles Perrault
(1628-1703).
A pesar de la acumulación de conocimientos que había tenido lugar desde la antigüedad clásica, Perrault pensaba que los recientes descubrimientos científicos habían llevado al mundo moderno a la perfección y que épocas posteriores no tendrían mucho que añadir. «Sólo hay que leer las revistas francesas e inglesas y echar un vistazo a los nobles logros de las Academias de estos dos grandes reinos para convencerse de que en los últimos veinte o treinta años se han realizado más descubrimientos en las ciencias de la naturaleza que durante toda la sabia antigüedad».[2510] Anne-Robert-Jacques Turgot
(1727-1781)
tenía sólo veinticuatro años cuando, en diciembre de 1750, impartió una conferencia en la Sorbona posteriormente publicada con el título *Sobre los avances sucesivos de la mente humana*. A pesar de su juventud, su teoría resultó muy influyente: sostenía que la civilización era el producto de elementos geográficos, biológicos y psicológicos y que, en términos básicos, la biología del hombre no cambiaba. La humanidad poseía un tesoro de conocimientos comunes, preservado en los textos, y cada generación desarrollaba los logros de la precedente. Turgot distinguía tres etapas del progreso intelectual: la teológica, la metafísica y la científica; consideraba que la perfección era posible y confiaba en que el hombre la alcanzaría algún día.

Voltaire escribió tres obras de historia. La primera se ocupaba de un único individuo, *Carlos XII* (1728), la segunda de todo un siglo, *El siglo de Luis XIV* (1751), y la tercera —su obra más importante—, fue su *Essai sur le moeurs et des nations*
l'esprit
(Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones) de 1756, un trabajo mucho más ambicioso que los libros anteriores cuyo objetivo era explicar las causas de «la extinción, renacimiento y progreso de la mente humana».[2511] El enfoque de Voltaire era novedoso porque centraba su interés no en la historia política sino en los logros culturales. La tarea que se había impuesto era mostrar

«las etapas que la humanidad ha atravesado para pasar de la rusticidad bárbara de los antiguos días a la buena educación de los nuestros». Voltaire denominaba a este proceso la «ilustración» de la mente humana, y consideraba que ésta por sí sola convertía «este caos de acontecimientos, enfrentamientos, revoluciones y crímenes en algo digno de la atención de los hombres».[2512] No le preocupaban las posibles causas divinas o «primeras», sino mostrar cómo la humanidad se había desarrollado. En esta misma obra, Voltaire introdujo la expresión «filosofía de la historia», con la que subrayaba que la historia debía considerarse como una ciencia, en la que había que proceder de forma crítica, sopesando el valor de las pruebas y testimonios, y en la que no había lugar para la intuición.

Probablemente la concepción del progreso más completa (y sin duda la más elaborada) se la debemos al marqués de Condorcet (1743-1794) en su obra *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, publicada en 1795. En ella, postulaba que «la naturaleza no ha puesto límite al perfeccionamiento de las facultades humanas, que la perfectibilidad del hombre… no tiene otro límite que la duración del globo en el que la naturaleza nos ha puesto».[2513] Condorcet dividía la historia en diez etapas: cazadores y pescadores; pastores; trabajadores de la tierra; la época del comercio, la ciencia y la filosofía en Grecia; la ciencia y la filosofía desde Alejandro hasta la caída del imperio romano; desde la decadencia hasta las cruzadas; de las cruzadas hasta la invención de la imprenta; desde la imprenta hasta los ataques a la autoridad de Lutero, Descartes y Bacon; de Descartes a la Revolución, «cuando la razón, la tolerancia y la humanidad se convirtieron en las consignas de todos». Para él, la Revolución Francesa era la línea divisoria entre el pasado y el «glorioso futuro» en el cual el mundo natural sería dominado de forma aún mucho más completa, el progreso sería ilimitado, la industria conseguiría que la tierra produjera alimentos suficiente para todos, habría igualdad entre los sexos y «la muerte sería la excepción más que la regla».[2514]

El inglés William Godwin (1756-1836) veía el progreso desde una perspectiva claramente política, esto es,

pensaba que la política era el camino mediante el cual podría alcanzarse el ideal de una justicia total para la humanidad, algo sin lo cual, en su opinión, la realización del hombre era imposible; esta realización era el objeto del progreso. La publicación de su libro *Investigación acerca de la justicia política* (1793), con la Revolución Francesa en su apogeo, tuvo mucho éxito. «Quemad vuestros libros de química», se cuenta que dijo Wordsworth a un estudiante. «Es necesario que leáis a Godwin».[2515] La teoría de Godwin era que la humanidad era perfectible pero que, a pesar de ello, no había realizado grandes progresos en el pasado debido al poder coercitivo de las instituciones humanas, en particular el gobierno y la Iglesia. Esto le llevaba a proponer la abolición del gobierno central y que no se permitiera la existencia de organizaciones políticas coercitivas más allá del nivel parroquial. Propuso además la abolición del matrimonio y la igualdad en la tenencia de la tierra. El progreso, al que consideraba se llegaba cuando el hombre era libre de emplear la razón según sus deseos y únicamente limitado por la censura moral de sus pares, sólo podía alcanzarse a través de la justicia política, algo que, creía, dependía de la literatura y una educación adecuada.[2516]

Al igual que su contemporáneo Gottfried Herder (1744-1803), Immanuel Kant (1724-1804) opinaba que la historia tenía un gran propósito cósmico, hacia el que los hombres se encaminaban sin proponérselo guiados por su observancia de las leyes de la naturaleza. (Kant mismo tenía su propias leyes invariables, y sus vecinos podían ajustar la hora de sus relojes de acuerdo con el paseo diario del filósofo). Para él, una de las tareas de la filosofía era descubrir este plan universal para la humanidad. Kant pensaba que, en principio, las leyes naturales de la historia y el progreso eran tan identificables como lo habían sido las leyes del movimiento planetario reveladas por Newton; y resumió su filosofía de la historia en nueve principios que esbozaban su concepción del progreso de la humanidad. Su principal argumento era que dentro del ser humano siempre había existido un conflicto entre el ser social, preocupado por el bienestar de sus semejantes, y el ser egoísta, que sólo se preocupa por sí

mismo, por sus logros y su independencia. Esta lucha constante, pensaba, iba y venía con el tiempo, lo que producía progreso en ambas esferas, la social y la individual. Este conflicto creativo, sostuvo, se desarrollaba mejor donde había un estado fuerte, capaz de regular la vida social, y la libertad individual era mayor, lo que permitía que la individualidad prosperara. Kant, además, tenía muy claro que la suya era una visión moral del progreso: la meta era que el mayor número de personas fueran libres para realizarse como individuos y cuidar de sus semejantes.[2517] Como Kant, Georg Wilhelm Friedrich Hegel
(1770-1831)
pensaba que el progreso era básicamente una cuestión de libertad, lo que le llevó a identificar en la historia cuatro fases principales de progreso durante las cuales la libertad aumentó. En primer lugar estaba el sistema oriental, en el que sólo una persona es libre: el déspota. Luego surgieron los sistemas de griegos y romanos, en los que algunas personas eran libres. Por último, estaba el sistema prusiano, en el que todas las personas eran libres. Este breve resumen de algún modo simplifica la concepción de Hegel, pero él mismo tuvo que simplificar mucho los hechos para demostrar que su propio mundo, la Prusia del siglo XIX, era el mejor de todos los mundos posibles.

Para finalizar esta exploración de la idea de progreso, volvamos a Francia, donde encontraremos las teorías del conde Claude-Henri de Saint-Simon
(1760-1825)
y de Auguste Comte
(1798-1857).
Ambos autores pueden ser considerados entre los primeros sociólogos, y la noción de progreso era uno de los temas centrales de la naciente ciencia social. Además, los dos estaban más interesados en contribuir al progreso que en limitarse a teorizar sobre él. (En este sentido, la invención de la sociología en sí misma formaba parte del progreso). En un conocido pasaje, Saint-Simon sostuvo: «La imaginación de los poetas ha ubicado la edad de oro en la cuna de la raza humana. Fue la edad de hierro la que debieron haber situado allí. La edad de oro no está a nuestras espaldas, sino frente a nosotros. Es la perfección del orden social. Nuestros padres

no la conocieron; nuestros hijos la alcanzarán algún día, y nuestro deber es allanarles el camino».[2518] Saint-Simon aceptaba las tres etapas del progreso propuestas por Turgot, y añadía que los avances de las revoluciones científica e industrial eran los que en realidad habían dado comienzo al progreso en el gran sentido. Desilusionado por la violencia y el irracionalismo de la Revolución Francesa, pensaba que la industrialización era el único camino para el avance del hombre y se convirtió en un elocuente propagandita de la máquina. En particular, Saint-Simon fue muy original al defender la creación de nuevas cámaras en el Parlamento: la Cámara de los Inventos, formada por ingenieros, poetas, pintores y arquitectos; la Cámara del Examen, formada por doctores y matemáticos; y la Cámara de la Ejecución, formada por los capitanes de la industria. Su idea era que la primera se encargara de proponer leyes, la segunda de examinarlas y aprobarlas, y la tercera de decidir cómo ponerlas en práctica.

En su obra *Curso de filosofía positiva*, Comte afirmó que la historia estaba dividida en tres grandes etapas, la teológica, la metafísica y la científica. Adaptó las ideas de Saint-Simon, y sostuvo que los encargados de guiar el progreso técnico e industrial eran los sociólogos («sociólogos-sacerdotes» como alguien los llamó), que las mujeres debían ser las guardianes de la dirección moral y que los capitanes de la industria, una vez más, debían ser quienes en última instancia administraran la sociedad. En lo que respecta a la política, pensaba que la «imaginación» debía subordinarse a la observación. Comte murió en 1857, dos años antes de que Charles Darwin publicara *El origen de las especies* y su teoría de la evolución transformara y simplificara la idea de progreso para siempre.

El siglo XVIII, la Ilustración, se caracterizó por los primeros intentos de aplicar los métodos y el enfoque de las ciencias naturales al estudio del hombre mismo. Tales tentativas no tuvieron un éxito completo, pero tampoco fueron un fracaso total. Se trata de un problema que, en gran medida, continúa estando vigente en nuestros días. Por un lado, lo que podríamos denominar las ciencias «duras» —la física, la química, la biología— han continuado realizando enormes progresos. Por otro, las ciencias «blandas» —la

psicología, la sociología, la economía— nunca han logrado consolidar un consenso o alcanzar un poder de predicción similares, y tampoco han dado lugar a tecnologías tan eficientes en el ámbito de los asuntos humanos como las que, en sus propios campos, han desarrollado, por ejemplo, la física nuclear, la física del estado sólido, la química orgánica y la ingeniería genética. Hoy, dos siglos después del fin de la Ilustración, todavía seguimos sin estar seguros de cuáles son las leyes de la naturaleza humana o, incluso, si tales leyes son de la misma clase que las que descubren las ciencias «duras». Esta disyuntiva será el principal tema de la última sección del libro.

Capítulo 27

LA IDEA DE FÁBRICA Y SUS CONSECUENCIAS

«Coketown… era una ciudad de ladrillos rojos, o de ladrillos que habrían sido rojos si el humo y la ceniza lo hubieran permitido; pero, tal y como estaban las cosas, era una ciudad de un rojo y negro poco naturales, como el rostro pintado de un salvaje. Era una ciudad de máquinas y de chimeneas altas, de las cuales siempre estaban saliendo interminables serpientes de humo, que nunca acababan de desenroscarse. Tenía un canal negro, y un río maloliente de color púrpura, y vastos bloques de edificios llenos de ventanas en los que a lo largo de todo el día había un traqueteo y un temblor continuos, y en los que el pistón del motor a vapor subía y bajaba de forma monótona, como la cabeza de un elefante en un estado de melancólica locura. Tenía asimismo varias calles amplias, todas muy parecidas entre sí, y muchas calles estrechas, también ellas bastante parecidas entre sí, habitadas por personas igual de parecidas la una a la otra, que salían y entraban a las mismas horas, haciendo el mismo ruido sobre el mismo suelo, para hacer el mismo trabajo y para las que todos los días, ayer o mañana, eran iguales y todos los años lo que había sido el anterior y lo que sería el siguiente».[2519]

¿Quién sino Charles Dickens en una de sus «novelas industriales más sombrías», *Tiempos difíciles*? Coketown, el señor Gradgrind, el director de escuela, el señor Bounderby, el banquero y fabricante, el señor Sleary, el jinete, la señora Sparsit, empleada del señor Bounderby y, en mejores épocas, relacionada con los Powler y los Scadgers (en Dickens los nombres mismos siempre cuentan la mitad de la historia). Una de las principales preocupaciones del libro, en palabras de Kate Flint, es investigar la mentalidad «de aquellos que insisten en ver a los trabajadores no más que como herramientas útiles, como "manos" más que como seres humanos complejos y

plenamente funcionales».[2520] Pero Dickens nunca fue un escritor didáctico, y no necesitaba serlo.

Si, como afirmamos en un capítulo anterior, hubo en verdad un cambio crucial de sensibilidad en algún momento entre el año 1050 y 1200 que creó lo que podríamos denominar la «mente occidental», un cambio no menos trascendental tuvo lugar en el siglo XVIII. Tres elementos intervinieron en él. Uno fue que el centro de gravedad del mundo occidental abandonó el continente europeo para situarse en algún punto imaginario entre Europa y Norteamérica, en medio del Atlántico, un desplazamiento consecuencia de la revolución americana (véase el capítulo 28). Una segunda transformación de gran importancia fue la sustitución de las monarquías europeas tradicionales (y con frecuencia absolutas) por gobiernos elegidos democráticamente. Excepto en Inglaterra, buena parte de este proceso se gestó como consecuencia de las ideas americanas y, sobre todo, de la Revolución Francesa, un acontecimiento que marcó el comienzo de una serie de revoluciones que se prolongó a lo largo del siglo XIX hasta llegar al XX. El tercer ingrediente del cambio que tuvo lugar en el siglo XVIII fue el desarrollo de la fábrica, ese símbolo de la vida industrial, tan diferente de todo lo que la había precedido.[2521]

¿Por qué razón la fábrica y todo lo que ella implica surgió por primera vez en Gran Bretaña?[2522] Una respuesta plantea que en Inglaterra se mantuvieron muchas restricciones feudales y reales que en otros países europeos habían desaparecido tras las revoluciones del siglo XVII.[2523] Otra respuesta, sobre la que ya volveremos, menciona la escasez de madera, algo que habría impulsado el uso como combustible del carbón, que era inferior pero también más barato.[2524] Asimismo debemos recordar que la primera revolución industrial ocurrió en un área bastante pequeña de Inglaterra, limitada al oeste por Coalbrookdale, en el condado de Shropshire, al sur por Birmingham, al este por Derby y al norte por Preston, en el condado de Lancashire. Cada una de estas ciudades desempeñó un papel en lo que sería la revolución industrial: en 1709, en Coalbrookdale, Abraham Darby funde hierro con carbón; en 1721, en Derby, el sedero Thomas Lombe diseña y construye la

primera fábrica del mundo reconocible como tal; en 1732, en Preston, nace Richard Arkwright; en 1741 o 1742, en Birmingham, John Wyatt y Lewis Paul utilizan por primera vez el sistema para hilar algodón mediante rodillos, del que luego Arkwright se apropiaría y mejoraría.[2525]

El efecto combinado de la organización fabril y de la innovación técnica se observó primero en el hilado. La virtud de las máquinas de hilar era que imitaban la forma en que los humanos, mediante sus dedos, aumentan la tensión de la materia prima, la lana o el algodón, para producir un hilo continuo. Una máquina de este tipo fue inventada por James Hargreaves en la década de 1760 y otra fue patentada por Richard Arkwright. Estos dispositivos empleaban una serie de huso y rodillos para lograr de forma gradual la tensión necesaria. Aproximadamente una década más tarde, Samuel Crompton inventó una dispositivo que realizaba las funciones de los aparatos de sus dos predecesores y perfeccionó así la máquina de hilar.[2526] Una cuestión sobre la que es importante llamar la atención aquí es que, si bien Hargreaves y Crompton eran inventores, fue Arkwright, el organizador con olfato para las finanzas (y quien incluso pudo haber robado las ideas de dos inventores anteriores), el que patentó la *water frame*, una máquina de hilar que utilizaba energía hidráulica, e hizo una fortuna.[2527] Fue él quien se dio cuenta de que el futuro no estaba en la lana sino en el algodón, pues era el creciente comercio con la India lo que importaba. Nunca había sido fácil hilar a mano hilos de algodón fuertes y, por tradición, los tejedores ingleses habían hecho sus telas en las que la trama era de algodón pero la urdimbre de lino (en el telar los hilos de la trama se dejan quietos y son los de la urdimbre los que tienen que soportar el ir y venir de la lanzadera). Arkwright sabía que si conseguía un hilo de algodón que fuera lo suficientemente fuerte como para que se lo pudiera emplear como urdimbre transformaría la industria.[2528]

En las primeras fábricas la energía la proporcionaban las corrientes de agua, y ésta es la razón por la que con frecuencia se crearon en remotos valles de los ríos del condado de Derby: era el único sitio en que se podía contar con que el caudal de agua fuera suficiente a lo largo de todo el año. Los niños de los asilos y correccionales eran una fuente de mano de obra barata. Ésta no era

una práctica nueva: en la década de 1720, Daniel Defoe hablaba de pueblos del condado de York en los que las mujeres y los niños pasaban largas jornadas frente a las hiladeras. Lo que constituía una novedad eran las fábricas en sí mismas y la disciplina brutal que exigían. En un principio, los niños al menos podían pasar el poco tiempo libre que se les dejaba en el campo. Pero incluso eso cambiaría cuando la máquina de vapor reemplazara a la energía hidráulica a comienzos del siglo XIX. La máquina de vapor permitió que la fábrica se desplazara al lugar en el que estaba la fuente de trabajo, la ciudad, donde el carbón era tan abundante como en el campo.[2529]

La máquina de vapor fue utilizada por primera vez para bombear agua en las minas. (Éste era un viejo problema. Ya en 1644, Evangelista Torricelli había descubierto que una bomba de succión no podía elevar el agua mucho más de nueve metros).[*] En las minas más profundas, que descienden más allá del nivel freático, era necesario drenar el agua bien fuera achicándola mediante cubos o con una serie de bombas. El primer motor empleado en estas bombas fue inventado por Thomas Newcomen, en la minas de cobre de Cornwall, a comienzos del siglo XVIII. En esta temprana forma, el vapor que impulsaba el pistón se condensaba en el cilindro, y era la succión resultado de la condensación lo que lo hacía retornar. Esto funcionaba, pero tenía el inconveniente de que todo el cilindro se enfriaba después de cada tiempo debido al agua que se inyectaba en él para condensar el vapor. En este punto entra en escena James Watt, un cualificado fabricante de instrumentos de la Universidad de Glasgow. Watt había realizado algunos cálculos sobre el rendimiento de la máquina de Newcomen y se había preguntado cómo era posible evitar la pérdida de calor. Su solución fue condensar el vapor en una cámara que estuviera conectada con el cilindro pero que no fuera parte de él. De esta forma se conseguía que el condensador estuviera siempre frío mientras que el cilindro se mantenía siempre caliente. A pesar de este adelanto, el motor de Watt no funcionó de manera satisfactoria en Glasgow debido a la poca calidad del trabajo de los herreros locales. La situación cambió cuando Watt encontró mejores especialistas en la fábrica de Matthew Boulton, en Birmingham.[2530]

En más de un sentido, éste fue el momento decisivo de la

revolución industrial, el acontecimiento que dio color a gran parte de la vida moderna. Una vez que el vapor se convirtió en la fuerza básica, el carbón y el hierro pasaron a ser la columna vertebral de la industria. De hecho, la tecnología del hierro estaba para entonces muy desarrollada. Hasta el año 1700 aproximadamente, sólo era posible reducir mineral de hierro en hornos de explosión utilizando carbón vegetal. Y aquí fue donde la escasez de madera en Inglaterra desempeñó un papel central. A diferencia de Francia, donde la madera era abundante y, por tanto, se siguió recurriendo al carbón vegetal, Inglaterra contaba, en lugar de madera, con un rico suministro de carbón mineral. Esto era algo de dominio público y más de un inventor advirtió que la única forma de reducir el mineral de hierro sería liberando al carbón mineral de sus gases y convirtiéndolo en coque, lo que permitía obtener temperaturas más elevadas de forma más segura.[2531] Eso se logró por primera vez hacia 1709, y los fundidores que lo hicieron, Abraham Darby y su familia, consiguieron mantener el secreto durante más de treinta años.[2532] El hierro que producían aún necesitaba ser purificado para poder trabajar con él, pero con el tiempo el hierro se convirtió, en palabras de Peter Hall, en el plástico de la época.[2533]

La revolución agrícola del siglo XVIII también contribuyó de forma significativa a este proceso. Los nuevos métodos de rotación de cultivos del vizconde Townsend y las innovaciones de Robert Bakewell en la crianza de ganado, que mejoraron radicalmente la eficacia de ambas actividades, hicieron que mucha gente tuviera que dejar de dedicarse al cultivo de la tierra, lo que destruyó la vida de los pueblos y obligó a la población a marcharse a las ciudades, y a las fábricas.[2534]

Sin embargo, la revolución industrial no fue sólo y, de hecho, tampoco principalmente una cuestión de grandes inventos: a largo plazo el cambio que trajo consigo la revolución industrial se debió a una transformación más profunda de la organización industrial.[2535] Como señala uno de los historiadores de este cambio trascendental, aunque la abundancia y variedad de las invenciones del período «superan casi cualquier intento de catalogación», es posible agruparlas en tres categorías. Estaban, en primer lugar, las que sustituían la habilidad y el esfuerzo humanos por máquinas (rápidas, regulares, precisas, incansables); estaban las que sustituían

las fuentes de potencia animadas (los caballos, el ganado) por fuentes de potencia inanimadas (el agua, el carbón), entre las cuales destacan las máquinas que convertían el calor en trabajo, lo que ofrecía al hombre un suministro de energía prácticamente inagotable; y por último, estaban las que sustituían materias primas de origen animal o vegetal por nuevas materias primas (minerales principalmente) mucho más abundantes.[2536]

Todas estas mejoras permitieron un aumento de la productividad sin precedentes que, además, podía mantenerse. En épocas anteriores, cualquier aumento de la productividad había venido acompañado por un rápido crecimiento de la población que, finalmente, anulaba la ventaja. «Ahora, por primera vez en la historia, tanto la economía como el conocimiento estaban progresando con la suficiente rapidez como para generar un flujo continuo de inversión y de innovación tecnológica». Entre otras cosas, esto transformó las actitudes: por primera vez, la idea de que algo era «nuevo» lo hacía atractivo, preferible a lo que era tradicional, conocido y probado.[2537]

Podemos hacernos una idea de la escala de la transformación a partir del desarrollo de la industria del algodón en Gran Bretaña. En 1760 (fecha que por lo general se considera el comienzo de la revolución industrial), Gran Bretaña importaba 1,13 millones de kilos de algodón crudo. En 1787 esa cifra se había elevado a casi diez millones, y para 1837 había alcanzado los 166 millones. Paralelamente, el precio del hilo había caído hasta valer sólo cerca de una veinteava parte de lo que antes costaba y prácticamente todos los trabajadores de la industria del algodón, excepto quienes manejaban los telares manuales, trabajaban en fábricas. El ascenso de la industria moderna y del sistema fabril «transformó el equilibrio del poder político dentro de las naciones, entre las naciones y entre las civilizaciones; revolucionó el orden social; y cambió el modo de pensar del hombre en igual medida que su modo de hacer las cosas».[2538]

Los historiadores han dilucidado la razón primordial para este cambio, que al parecer se debió al hecho de que en el sistema de trabajo aldeano que lo había precedido la mecanización era desigual. Por ejemplo, el bastidor del telar era una máquina eficaz, pero la rueca requería poca cualificación y, según Daniel Defoe,

«cualquiera con más de cuatro años podía usarla». Por esta razón, el hilado se pagaba muy mal y las mujeres lo consideraban una ocupación secundaria, después de las labores del hogar y el cuidado de los niños. En consecuencia, el hilado se convertía con frecuencia en un cuello de botella del sistema. Un segundo inconveniente era que, aunque en teoría el tejedor era su propio jefe, en la práctica a menudo no tenía otra opción que hipotecar su telar al comerciante en hilados. En las épocas en que el negocio iba mal, el tejedor se veía obligado a pedir prestado dinero para sobrevivir y su telar era lo único que podía ofrecer como garantía. Al mismo tiempo, esto no necesariamente beneficiaba al comerciante porque cuando llegaban los buenos tiempos el tejedor se limitaba usualmente a trabajar tan duro como fuera necesario para alimentar a su familia pero no más que eso. En resumen: cuando el tejedor más necesitaba el trabajo, el sistema estaba en su contra; cuando el comerciante necesitaba más producción, el sistema estaba en su contra. Por tanto, se trataba de un arreglo en el que no se producían excedentes. Fue esta (insatisfactoria) situación la que condujo a la creación de las fábricas. La esencia de la fábrica es que daba al propietario control sobre los materiales y sobre las horas de trabajo, lo que le permitía organizar de forma racional las operaciones que requerían varios pasos o la intervención de distintas personas.[2539] Las nuevas máquinas que se introdujeron podían ser usadas por personas con poca o ninguna formación, mujeres y niños incluidos.

Para los trabajadores, por su parte, la vida en las fábricas no resultaba desde ningún punto de vista igual de conveniente. Se reclutó a miles de niños de los asilos y los correccionales. William Hutton sirvió como aprendiz en las fábricas de seda de Derby, donde tenía que usar alzas porque era demasiado pequeño para alcanzar las máquinas. Como los adultos que les rodeaban, los niños estaban sometidos a la supervisión y disciplina de la fábrica. Ésta era un nueva experiencia: las tareas se especializaban cada vez más, y el tiempo era cada vez más importante. Nada como esto había existido antes; los nuevos trabajadores no tenían ningún modo de poseer los medios de producción; ellos o ellas ya no eran otra cosa que una mano de obra alquilada.[2540]

Este cambio fundamental en la experiencia del trabajo fue todavía más obvio tras la invención de la máquina de vapor que

hizo posible el traslado de las fábricas a las ciudades. En 1750 había únicamente dos ciudades en Gran Bretaña con más de cincuenta mil habitantes, Londres y Edimburgo. Para 1801 ya eran ocho, y para 1851, veintinueve, incluyendo nueve que superaban los cien mil, lo que significa que para esa época había más británicos en las ciudades que en el campo (otra situación inédita).[2541] La inmigración a las ciudades fue algo a lo que la población se vio obligada —los campesinos tuvieron que marcharse a aquellos lugares donde estaba el trabajo— pero difícilmente puede decirse que lo hicieran con entusiasmo y es fácil reconocer por qué. Aparte del hecho de que las ciudades estaban llenas de humo y eran sucias y de que en ellas los espacios abiertos escaseaban, los servicios sanitarios y el suministro de agua no crecían a la par que la población, lo que convertía los centros urbanos en hogar de epidemias de cólera, tifus y enfermedades respiratorias e intestinales provocadas por la polución. «La civilización obra sus milagros», escribió el francés Alexis de Tocqueville, quien visitó Manchester en 1835, «y el hombre civilizado se transforma casi en un salvaje».[2542] Pero en las ciudades, los propietarios de las fábricas podían beneficiarse de inmediato de las nuevas invenciones e ideas, y ésta también fue una característica importante de la revolución industrial, esto es, que logró mantenerse no sólo en términos materiales sino también intelectuales. Creó nuevos productos, en particular de hierro y químicos (álcalis, ácidos y tintes), la fabricación de la mayoría de los cuales requería grandes cantidades de energía y combustible. Otro aspecto de esta organización fue que el nuevo industrialismo abarcaba todo el mundo, de las fuentes de las materias primas a las fábricas y, finalmente, de ellas a los mercados. Esto también estimuló nuevas ideas y una nueva demanda de productos. Para dar sólo un ejemplo: fueron los desarrollos combinados de la revolución industrial los que convirtieron el té y el café, los plátanos y las piñas en alimentos de todos los días. Según David Landes, éste fue el mayor cambio en la vida material del hombre desde el descubrimiento del fuego: «El inglés de 1750 [esto es, en vísperas de la revolución industrial] estaba más cerca en términos de posesiones materiales a los legionarios de César que a sus propios bisnietos».[2543]

No menos importante a largo plazo, fue el hecho de que la

revolución industrial también amplió la brecha entre ricos y pobres, lo que contribuyó a generar conflictos de clase de una acritud sin precedentes.[2544] La clase trabajadora no sólo se hizo más numerosa sino que se concentró mucho más, y ello estimuló la conciencia de las masas. Vale la pena detenernos un momento en este cambio porque su significado en el ámbito de la política sería inmenso. El trabajo preindustrial era de una entidad muy diferente del que vino a sustituirlo. Los campesinos tradicionales tenían sus propiedades o sus talleres y también un señor, y aunque bastante desiguales, ambos tenían deberes recíprocos. La revolución industrial, sin embargo, reemplazó al campesino o el siervo, al hombre, por el «operario» o la «mano». También impuso al trabajo una regularidad, una rutina y una monotonía de las que en buena medida carecían los ritmos preindustriales basados en las estaciones o las condiciones meteorológicas.[2545] (En tiempos preindustriales la gente elegía con bastante frecuencia empezar la semana laboral los martes. El lunes era conocido, irónicamente, como «San Lunes»).

Una razón para la pobreza de la clase trabajadora, y con certeza, para los bajos salarios que recibía, era que los ingresos se desviaban ahora a las nuevas clases comerciales, que estaban invirtiendo en nuevas máquinas y fábricas. La revolución industrial no creó a los primeros capitalistas, «pero sí produjo una clase comercial de un tamaño y una fortaleza como no se había visto antes».[2546] En el siglo XIX, estos «aristócratas de las chimeneas», como se los llamó, llegarían a dominar la política interna en la mayoría de los países europeos.

Un aspecto distinto de la revolución industrial fue económico. En el capítulo anterior esbozamos los orígenes de la economía como disciplina. A esto hay que añadir el fenómeno de los ahorros privados que en Gran Bretaña habían empezado a acumularse desde 1688. El rey usó estos ahorros para financiar la guerra, y de esta forma surgió la deuda pública. El Banco de Inglaterra se fundó en 1694 como parte de esta evolución, y los comerciantes y terratenientes invirtieron en deuda nacional y cobraron intereses.[2547] El gobierno pagaba los préstamos a un 8 por 100 antes de 1700, pero hacia 1727 los intereses habían caído al 3 por 100 y esto

también tuvo un efecto sobre la revolución industrial. Cuando las tasas de interés son altas, los inversores aprovechan para obtener beneficios rápidos, pero cuando las tasas son bajas, la gente se muestra más dispuesta a considerar proyectos a largo plazo que podrían, en el futuro, ofrecer mejores beneficios. Éste es el mejor clima en el cual embarcarse en proyectos que exigen grandes inversiones de capital, como la excavación de minas, la creación de canales y la construcción de fábricas. Las primeras fábricas, aquellas ubicadas en el campo, habían sido de un tamaño tal que una sola familia podía permitirse financiar su construcción; sin embargo, con el aumento de la demanda y el tamaño de las fábricas urbanas creciendo como una bola de nieve para satisfacer a un mercado en expansión, se hicieron necesarias inversiones muchísimo más grandes.

Gran Bretaña lideró el camino en la revolución industrial en parte porque muchas invenciones que la impulsaron surgieron allí, pero también porque la Revolución Francesa y las guerras napoleónicas lastraron el desarrollo de Europa continental hasta aproximadamente 1815. Sin embargo, una vez que el continente logró cierta estabilidad política, otros países no perdieron tiempo y crearon sus propias formas de mediación financiera, en particular el banco de inversión o el *crédit mobilier*, destinadas a financiar proyectos que requerían grandes inversiones de capital. Una vez más, según David Landes, los primeros ejemplos de estas instituciones semipúblicas fueron la Société Générale en Bruselas y el Seehandlung en Berlín. Estas instituciones fueron especialmente efectivas en la financiación de los ferrocarriles, una empresa «que requería cantidades de dinero sin precedentes».[2548]

Un desarrollo paralelo tuvo lugar en las escuelas de ciencia y tecnología, que cumplieron en los países de Europa continental la función de las academias disidentes en Gran Bretaña (véase *infra*, en este mismo capítulo). Los franceses abrieron el camino, primero con su École Polytechniqué (originalmente la École Central des Travaux Publics) en 1794. El carácter competitivo de esta institución —sólo se podía ingresar mediante examen y existía una clasificación pública de admisión, finalización parcial y graduación— atrajo a los mejores estudiantes. Los graduados que querían desarrollar una carrera en las nuevas industrias iban a las Écoles des Mines o a

Ponts-et-Chaussées, donde aprendían a aplicar las ciencias y realizaban prácticas laborales como parte de su formación.[2549] La École Centrale des Arts et Manufactures, creada para formar ingenieros y administradores de empresas, se fundo de forma privada en 1829, pero en 1856 entró en el sistema estatal. Estos ejemplos franceses sirvieron como modelo a otros países, mucho más que las academias disidentes originales, porque para finales del siglo XVIII la estrategia británica del «aprende haciendo», aunque había funcionado bastante bien en un comienzo, había sido superada por el peso de la innovación. Ahora empezaba a ser necesaria una enseñanza más abstracta y teórica, y en dos áreas, la electricidad y la química, se estaban realizando avances en tantos lugares distintos que los estudiantes sólo pudieron mantenerse al tanto en estas nuevas escuelas.

Los avances en la electricidad y la química en particular apuntalaron muchas de las nuevas industrias que formaron parte de la revolución industrial. El estudio de la electricidad progresó tras el período dominado por Newton, porque era una de aquellas áreas a las que el mismo Newton no había dedicado tiempo y en la que, por lo tanto, otros científicos no se sentían intimidados. Por centenares de años la gente había sabido que existían fenómenos eléctricos, y se conocía, por ejemplo, que al ser frotado, el ámbar atrae pequeños cuerpos. A principios del siglo XVIII se había descubierto también que la fricción —en la forma de un barómetro agitado en la oscuridad— producía una luz verde.[2550] Con todo, el entusiasmo no empezó en realidad hasta que en 1729 Stephen Gray propuso la idea, más desarrollada, de que la electricidad era algo que podía enviarse a largas distancias. En un primer momento, Gray advirtió que los corchos que utilizaba como tapa de los tubos de ensayo atraían pequeños pedazos de papel o metal cuando se frotaban los tubos (no los corchos). Por extensión, descubrió que incluso un lazo de seda que iba desde los tubos hasta su jardín tenía la misma propiedad. Había descubierto que la electricidad era algo que podía «fluir de un lugar a otro sin que se produjera aparentemente ningún movimiento de la materia»: la electricidad carecía de peso, era lo que denominó «un fluido imponderable». Gray también encontró

algo anómalo pero básico: la electricidad podía almacenarse en cuerpos como el cristal o la seda en los que se generaba, pero no podía pasar a través de ellos; y, en cambio, aquellas sustancias que conducían la electricidad no podían generarla o almacenarla.[2551]

La electricidad se puso de moda en Europa, y a continuación en América, después de que Ewald Georg von Kleist intentara en 1745 hacer introducir una corriente (no era éste el nombre que se le daba en la época) en una botella a través de un clavo. Al tocar por accidente el clavo mientras sostenía la botella, Kleist recibió una descarga. Pronto todo el mundo quería tener la experiencia, e incluso el rey de Francia consiguió que toda una brigada de guardias saltara al tiempo al administrársele descargas con un conjunto de botellas. Ésta fue la idea que adoptó Benjamin Franklin, al otro lado del Atlántico, en Filadelfia. Franklin se dio cuenta de que en un cuerpo la electricidad tendía a estabilizarse en su nivel natural, en el que era imposible de detectar. Si se le proporcionaba electricidad, éste quedaba cargado positivamente y repelía objetos; mientras que si la perdía, quedaba cargado negativamente y, en lugar de repeler, atraía objetos. Esta tendencia a atraer, comprendió, era la fuente de las chispas y las descargas y, lo que es aún más impresionante, entendió que esto era lo que constituía el rayo, una chispa de proporciones colosales. Demostró esto mediante su famoso experimento con la cometa, con el que probó que los rayos eran en realidad electricidad, descubrimiento que le llevó a inventar el pararrayos.[2552]

En 1795 Alessandro Volta
(1745-1827),
profesor de física en Pavia, demostró que la electricidad podía producirse colocando juntas dos piezas de metal con un líquido o paño húmedo entre ellas, y creó así la primera batería de corriente eléctrica. Pero estas pilas eran muy costosas de producir y fue sólo en 1802, cuando Humphry Davy consiguió aislar los nuevos metales de sodio y potasio, en la Royal Institution en Londres, que la electricidad empezó a ser tema de experimentación importante. Dieciocho años después, en 1820, Hans Christian Oersted descubrió en Copenhague que una corriente eléctrica podía desviar la aguja de la brújula, con lo que finalmente se estableció el vínculo entre electricidad y magnetismo.[2553]

Más importante todavía que el descubrimiento de la electricidad, fue el desarrollo de la química. Como se recordará de la exposición del capítulo 23, esta disciplina realmente no sobresalió durante la revolución científica, pero durante el siglo XVIII y primeros años del XIX la investigación en esta área dio grandes pasos. Una razón para su retraso la encontramos en la vieja fascinación por la alquimia y la obsesión por descubrir formas de producir oro. Esto no es tan sorprendente como hoy puede parecernos. El libro *Alchemia* de Paracelso, publicado en 1597, es el primer buen libro de química. A pesar de estar absorto en la alquimia, Paracelso reconoció que la extracción de carbón en las minas provocaba enfermedades pulmonares y que el opio aliviaba el dolor. Sin embargo, la química sólo pudo progresar realmente cuando se convirtió en una ciencia racional. La principal área de estudio, al menos en un principio, fue el fenómeno de la combustión. ¿Qué pasaba en verdad cuando la materia se quemaba en el aire? Cualquiera podía ver que los materiales que se consumían desaparecían convertidos en llamas y humo y sólo dejaban tras de sí cenizas. Por otro lado, muchas sustancias no se quemaban con facilidad, aunque si se las dejaba al aire libre sí cambiaban, por ejemplo, los metales, que se oxidaban. ¿Qué sucedía? ¿Qué era exactamente el aire?

Una respuesta la proporcionaron Johan Joachim Becher (1635-1682) y Georg Ernst Stahl (1660-1734), que sostuvieron que los combustibles contenían una sustancia, el flogisto, que perdían al quemarse. (El término flogisto se derivó de *phlox*, llama). Según esta teoría, las sustancias que contenían mucho flogisto ardían bien, mientras que las que no se consumían era porque estaban «desflogistizadas». Aunque había algo en la teoría del flogisto que resultaba inverosímil (por ejemplo, desde el siglo XVII se sabía que al calentarse los metales *aumentaban* de peso), en la época ya había bastantes «fluidos imponderables» (el magnetismo, el calor, la electricidad misma) y ello la hizo aceptable para muchos. No obstante, el interés por la combustión no era un asunto meramente académico: los gases (*chaoses*) constituían por ejemplo una gran preocupación práctica para los mineros, quienes

corrían el riesgo de toparse con grisú y «aires inflamables».[2554] Y fue este interés por los gases el que finalmente consiguió sacar la investigación adelante, pues hasta entonces en los experimentos sobre combustión sólo se había medido el peso de los metales, y esto, como señala J.
D. Bernal,
hacía imposible «cuadrar las cuentas» en química. Sin embargo, cuando los gases empezaron a ser tenidos en cuenta, se llegó de inmediato al principio de conservación de la materia de Mijail Lomonosov, que en 1785 Antoine Lavoisier establecería como un principio fundamental. El hombre que demostró esto de forma más convincente que cualquier otro fue Joseph Black, un médico escocés que pesó la cantidad de gas que perdían carbonatos como la magnesia y la piedra caliza al calentarse, y descubrió que el gas perdido podía reabsorberse en agua, con lo que se lograba un aumento de peso idéntico.[2555]

A Black le siguió Joseph Priestley, quien pensaba que el aire era más complejo de lo que parecía. Experimentó con cuantos gases pudo encontrar o producir él mismo, y a uno de ellos, conseguido mediante el calentamiento de óxido rojo de mercurio, lo denominó en primera instancia «aire desflogistizado» porque las cosas ardían mejor en él. Tras aislar el gas en 1774, Priestley mostró mediante experimentos que el «aire desflogistizado» (u oxígeno como hoy lo llamamos) se consumía tanto en los procesos de combustión como en la respiración. Priestley era muy consciente de la importancia de lo que estaba descubriendo y continuó sus investigaciones hasta mostrar que, expuestas a la luz solar, las plantas verdes *producen* oxígeno a partir del aire (dióxido de carbono) que absorben. De esta forma nació la idea del ciclo del carbono, que plantas y animales tomaban de la atmósfera y devolvían a ella (otra idea nueva en aquella época).[2556]

Si Priestley fue quien experimentó, Lavoisier fue quien sintetizó y sistematizó. Como su colega inglés, Lavoisier era en principio y ante todo un físico. (En los primeros días de la química la mayoría de las grandes figuras no eran químicos, quienes se habían empantanado en la alquimia y el flogisto). Lavoisier supo apreciar que el descubrimiento del oxígeno, *le principe oxygène*, iba a transformar la química al poner patas arriba la teoría del flogisto.

Fue él quien dio origen a la química moderna al comprender que ahora era posible desarrollar la obra de Aristóteles y de Boyle para crear una disciplina más amplia y *sistemática*. Comprendió que el agua estaba compuesta de hidrógeno y oxígeno, que el aire contenía nitrógeno así como oxígeno y, lo que acaso sea lo más importante de todo, que los compuestos químicos eran básicamente de tres tipos: aquellos formados por oxígeno y un no metal, los ácidos; aquellos formados por oxígeno y metales, las bases; y aquellos que combinaban ácidos y bases, las sales.[2557] Con ello, Lavoisier introdujo la terminología para los compuestos químicos que todavía usamos: carbonato de potasio, acetato de plomo, etc. Esto consiguió llevar a la química a un nivel de sistematización que la puso por fin a la par de la física. «En lugar de ser un conjunto de recetas que había que memorizar, la química aparecía ahora como un sistema que podía entenderse».[2558]

El estudio de los gases también condujo a la formulación de la teoría atómica de John Dalton (1766-1844), un cuáquero y maestro de escuela de Manchester. Dalton tenía un interés particular por la elasticidad de los fluidos y fue él quien advirtió que, bajo diferentes presiones y teniendo en cuenta el principio de conservación de la materia, los gases del mismo peso debían tener diferentes configuraciones. La creación de nuevos gases y el estudio de sus pesos, lo llevó a introducir una nueva nomenclatura que aún continúa vigente: por ejemplo, N_2O, NO y NO_2. Este estudio sistemático le permitió comprender que los elementos y compuestos químicos estaban hechos de átomos, dispuestos según «los principios newtonianos de atracción y los principios eléctricos de repulsión».[2559] Su estudio de ciertas reacciones químicas, en especial la precipitación, cuando, digamos, dos líquidos transparentes al ser puestos juntos producen de inmediato un sólido o sufren un gran cambio de color, también lo convenció de que esto era consecuencia de la reconfiguración de una entidad básica, el átomo. Su razonamiento pronto recibió el respaldo de una nueva ciencia, la cristalografía, que demostró que los ángulos entre las

caras de un cristal eran siempre iguales para cualquier sustancia y que sustancias relacionadas entre sí tenían cristales similares. Christiaan Huygens, el físico holandés del siglo XVII, había considerado que esto se debía a que los cristales estaban hechos de moléculas idénticas agrupadas súbitamente.[2560] Por último, Humphry Davy y Michael Faraday mostraron que al someter las sales a una corriente eléctrica se separaban metales como el sodio, el potasio y el calcio, y que, en principio, todos los elementos podían clasificarse en metales y no metales, estando los primeros cargados positivamente y los segundos negativamente. Faraday luego demostró que la tasa de transporte de átomos en una solución estaba relacionada con el peso de las sustancias, descubrimiento que finalmente conduciría a la idea de que hay «átomos» de la electricidad, lo que hoy llamamos electrones (si bien no serían identificados hasta 1897 por J.
J. Thomson).

Además de su interés por la organización de los elementos, Lavoisier realizó una serie de experimentos que mostraron que el cuerpo de una persona se comportaba de forma análoga al fuego, ya que consumía los materiales presentes en los alimentos y liberaba la energía resultante en forma de calor. El comportamiento de los materiales al someterlos al calor (algunos se derretían o se volvían vapor, otros se quemaban, se carbonizaban o coagulaban) condujo a la división entre química inorgánica y química orgánica, que sería plenamente desarrollada por los científicos alemanes del siglo XIX.[2561]

Con todo, es importante anotar que muchas de las invenciones que propició la revolución industrial no fueron creadas por científicos tradicionales como los que frecuentaban la Royal Society, por ejemplo. La preocupación central de la Royal Society había sido siempre las matemáticas, que el mundo post-newtoniano consideraba la reina de las ciencias. En una atmósfera tan dominada por la abstracción, al inventor con intereses prácticos no siempre se lo vio como un «auténtico» científico.[2562] Un contraste radical con esta actitud lo ofreció el surgimiento de la serie de «academias disidentes» en las ciudades industriales inglesas de las que hemos hablado antes. Las academias disidentes deben su nombre a que

empezaron siendo escuelas para la formación de los clérigos no conformistas —cuáqueros, bautistas, metodistas— a los que no se permitía ingresar a las universidades normales. No obstante, las academias pronto ampliaron sus objetivos y el número de personas que admitían. Las tres academias disidentes más famosas fueron la Sociedad Filosófica de Manchester, la Academia de Warrington y la Sociedad Lunar de Birmingham, aunque también hubo centros destacados en ciudades como Daventry y Hackney. La carrera de Joseph Priestley nos proporciona un buen ejemplo del funcionamiento de estas instituciones. Empezó trabajando en la Academia de Warrington, poco después de que ésta abriera, como profesor de inglés y otros idiomas (de hecho, es posible que haya sido el primero en impartir cursos de literatura inglesa e historia moderna). Pero mientras estaba allí, empezó a asistir a las conferencias de sus colegas y de este modo se inició en las nuevas ciencias de la electricidad y la química.[2563]

Casi con toda certeza la academia científica más influyente del siglo XVIII fue la Sociedad Lunar de Birmingham. Sus miembros (conocidos en broma como «lunáticos») se reunían inicialmente de manera informal en los hogares de distintos amigos. Las reuniones formales empezaron hacia 1775. El grupo estaba encabezado por Erasmus Darwin (1731-1802) y se reunía mensualmente en el lunes más cercano a la luna llena. Los encuentros terminaron en 1791 después de un ataque contra la casa de Priestley (véase *infra*).[2564] El núcleo de la sociedad, al menos en sus primeros días, estaba compuesto por James Watt y Matthew Boulton. Watt, como hemos visto, había desarrollado su famosa máquina de vapor en Escocia, pero luego había descubierto que el trabajo de las herrerías al norte de la frontera no daba la talla y había optado por unirse a Boulton, cuyos talleres de Birmingham trabajaban con unos estándares mucho más altos.[2565] Pero, por supuesto, Watt and Boulton no eran las únicas estrellas de la Sociedad Lunar. Otra figura destacada era Josiah Wedgwood, el fundador de las porcelanas Wedgwood, que fabricaba jarrones inspirados en antiguos modelos griegos descubiertos en el campo etrusco, en Italia (denominó a sus obras Etruria). Individuo típico de la época, se esforzó por conseguir que los productos que salían

de sus fábricas fueran de la mejor factura posible y satisficieran los estándares más elevados. Entre otras actividades, inventó el pirómetro (aunque insistía en llamarlo termómetro), un instrumento para medir temperaturas elevadas que le ayudó a descubrir además que a temperaturas muy altas todos los materiales arden de igual forma, esto es, que el color es un indicio de la temperatura independientemente de que material se trate. Con el tiempo esto contribuiría a dar origen a la teoría cuántica.[2566] También fueron miembros de la Sociedad Lunar William Murdoch, que inventó la lámpara de gas (que se usó por primera vez en los talleres de fundición de Boulton en Birmingham), y Richard Edgeworth, uno de los inventores del telégrafo.[2567]

Joseph Priestley no llegó a Birmingham hasta 1780 pero destacó enseguida como una mente privilegiada.[2568] Asimismo se convirtió en pastor unitario. A los unitarios se les acusó en ocasiones de ser ateos o deístas y en este sentido se encontraban entre los pensadores más audaces de su época (Coleridge fue un unitario).[2569] Y Priestley fue con seguridad bastante osado en su *Essay on the First Principles of Government* (1768, «Ensayo sobre los primeros principios del gobierno»), con el que probablemente se convirtió en el primer hombre que argumentó que la felicidad de la mayoría es la medida con la que debe juzgarse al gobierno.[2570] El cuñado de Priestley, John Wilkinson, también era miembro de la Sociedad Lunar. El hermano de éste había estado en la Academia de Warrington, y fue así como su hermana conoció y se casó con Priestley, cuando él era maestro allí. El padre de Wilkinson era un fundidor y John también se volvió un magnífico experto en el uso del metal. Abraham Darby y él diseñaron y erigieron el famoso puente de hierro de Ironbridge, inaugurado en 1779. Wilkinson construyó la primera embarcación de hierro fundido y navegó con ella bajo el puente.[2571] Murió en 1805 y, fiel a sus principios, se le enterró en un ataúd de hierro.

Como siempre, es importante no exagerar el carácter *outsider* de la Sociedad Lunar. Priestley sí pronunció conferencias ante la Royal Society, y ganó su prestigiosa medalla Copley. El grupo tenía vínculos (intelectuales) con James Hutton en Edimburgo, a cuya obra sobre la historia de la tierra nos referiremos en el capítulo 31; Wedgwood era próximo a sir William Hamilton, cuya colección de

jarrones antiguos finalmente adornaría las salas del Museo Británico e inspiró las delicadas porcelanas de Wedgwood; varios «lunáticos» mantuvieron correspondencia con Henry Cavendish, cuyo interés en la ciencia animaría a sus descendientes a fundar en su honor el laboratorio Cavendish de la Universidad de Cambridge (véase la Conclusión de este libro); sus actividades fueron pintadas por Joseph Wright de Derby y George Stubbs. En cualquier caso, los miembros de la Sociedad Lunar fueron pensadores originales en muchos sentidos: promovieron la aceptación de las máquinas en la vida moderna, fueron los primeros en apreciar las ideas de mercadeo y de publicidad e incluso de la noción de «ir de compras». Entre sus logros también hay que mencionar: su comprensión de la fotosíntesis y de su importancia para la vida; su entendimiento de la atmósfera (alcanzado parcialmente por sus intrépidas ascensiones en globo); fueron los primeros en intentar entender y predecir sistemáticamente los patrones meteorológicos; desarrollaron prensas modernas para la acuñación de moneda y mejoraron las imprentas que harían posible los periódicos de circulación masiva; concibieron la idea de los libros para niños como forma de introducir a los jóvenes en los misterios y posibilidades de la ciencia; e incluso fueron de los primeros que hicieron campañas a favor de la abolición de la esclavitud. En palabras de Jenny Uglow: «Fueron pioneros de las rutas de peaje, de los canales y del nuevo sistema fabril. Fueron el grupo que dio a la nación una máquina de vapor eficiente… Todos ellos… aplicaron sus creencias en el experimento y su optimismo acerca del progreso en la vida personal y en la vida nacional de la política y las reformas… Sabían que el conocimiento era provisional, pero también eran conscientes de que proporcionaba poder y creían que ese poder debía pertenecer a todos».[2572]

Pero dejemos que sea Robert Schofield, quien realizó un valioso estudio de la Sociedad Lunar, el que resuma sus logros y su significación. «Era posible que, debido al estado y a la costumbre establecida, la sociedad educada todavía estuviera interesada en la tierra y los títulos, en discutir en un Parlamento no representativo, en conversar sobre la literatura y las artes en las cafeterías londinenses y en beber y jugar en el
White’s

[un club de caballeros]; pero el mundo que ellos conocieron era una sombra. Otra sociedad, en la que la propia posición la determinaba un éxito que no hacía distinciones, estaba creando un mundo diferente más a su gusto. La guerra francesa y la representación política retrasaron la sustitución formal de lo viejo por lo nuevo, pero fue esa nueva sociedad la que proporcionó el poder para ganar la guerra… La Sociedad Lunar representa esa "otra sociedad" que buscaba un espacio. Si fue sólo cualitativamente diferente de los demás grupos provinciales, entonces éstos merecen más investigaciones y estudios, pues en la Sociedad Lunar es donde se hallan las semillas de la Inglaterra del siglo XIX».[2573]

En 1791 se produjo un ataque a la casa de Joseph Priestley en Birmingham porque se creyó (equivocadamente, como luego se supo) que allí se estaba realizando una cena «para celebrar la caída de la Bastilla». Éste no era el primer ataque de este tipo: formaba parte de un movimiento organizado contra la gente que, se pensaba, simpatizaba con los objetivos de la Revolución Francesa. En este caso, la casa de Priestley fue saqueada e incendiada. Y aunque luego los rumores disminuyeron, Priestley había tenido suficiente: dejó Birmingham y partió rumbo a Estados Unidos. Ésta era una decisión muy drástica y, por tanto, reveladora: en esta época, muchos científicos e innovadores no conformistas, independientemente de cuál fuera su opinión sobre la Revolución Francesa, simplemente se sentían cercanos a las metas de la sociedad americana. Una de las razones para ello era que América había conseguido realizar con éxito los objetivos de la Ilustración, como veremos en el próximo capítulo. Otra, más práctica y apremiante, era que las nuevas ciudades manufactureras como Birmingham o Manchester, que a comienzos de la revolución industrial no eran más que pueblos, carecían debido a ello de una representación proporcional en el Parlamento.[2574]

La disidencia religiosa y la disidencia política eran aspectos distintos del mismo fenómeno. Hombres como Priestley y Wedgwood eran partidarios del libre comercio, una posición diametralmente contraria a los intereses de la aristocracia terrateniente, que quería ante todo mantener los altos precios del

grano que se cultivaba en sus propiedades. Esto dio lugar a una diferencia significativa. El sociólogo alemán Max Weber fue el primero en proponer la teoría de que el ascenso del protestantismo, y en especial del calvinismo, había sido un factor crucial para el surgimiento de la economía industrial moderna. Antes otros habían realizado observaciones similares, pero Weber fue el primero en formular una explicación coherente de por qué la diferencia existía y de por qué los protestantes tuvieron el efecto que tuvieron. Argumentó que la doctrina calvinista de la predestinación provocaba en los creyentes una angustia permanente acerca de su propia salvación, y que esta preocupación sólo podía mantenerse bajo control si se llevaba el tipo de vida que, creían, conducía hacia la salvación. Esto, afirmaba Weber, los condujo a concebir la vida como un «ascetismo mundano» en el que las únicas actividades que valían la pena eran la oración y el trabajo. «El buen calvinista era ahorrador, diligente y austero». Con el tiempo, afirmaba el pensador alemán, esta forma de vida se generalizó, e incluso quienes no creían en la salvación vivían (y trabajaban) como los calvinistas, ya que pensaban que eso era lo que debían hacer.[2575]

La ética protestante, como llegaría a conocerse, hizo algo más que inculcar la diligencia, el ahorro y la austeridad, nos aportó la idea de que algo es real sólo si puede ser percibido, descrito y, sí, medido por cualquiera siempre y cuando posea los instrumentos adecuados. Para la mente protestante, en el sentido de Weber, se desarrolló una distinción fundamental entre dos tipos de conocimiento. Por un lado, estaba la experiencia religiosa o espiritual, que era una cuestión muy personal; por otro, el progreso científico y tecnológico, que era acumulativo y podía ser compartido por todos.[2576] Esta distinción todavía continúa vigente.[2577]

Si llamamos al desarrollo de la ética protestante un fenómeno religioso-sociológico, el principal efecto *político* de la revolución industrial, especialmente en sus primeras décadas, fue que amplió la brecha entre los ricos y los pobres, y transformó el carácter de la pobreza, que dejó de ser rural y agrícola y pasó a ser urbana. En las nuevas ciudades —sucias, miserables, atestadas— las divisiones

entre empleador y empleado se agudizaron y se hicieron más amargas y ello cambió la naturaleza de la política por cerca de doscientos años.

Como ha mostrado E. P. Thompson en su obra *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, la experiencia característica de la población trabajadora entre 1790 y 1830 fue un proceso de estrechamiento constante, a medida que su posición en el mundo se deterioraba y debilitaba. Para la clase trabajadora inglesa, lo esencial de la revolución industrial fue la pérdida de los derechos comunes por parte de los que no poseían tierras y la creciente pobreza de muchos oficios debido a «la deliberada manipulación del empleo para hacerlo cada vez más precario».[2578] Antes de 1790 la clase trabajadora inglesa vivía de formas muy dispares; la experiencia de opresión y la progresiva pérdida de derechos, que en un primer momento la debilitó, se convirtió con el tiempo en un elemento de unificación que la fortaleció, lo que, una vez más, contribuiría a forjar la política moderna.

En el otro lado de lo que entonces era una división cada vez mayor, y como resultado del éxito material de la revolución industrial (esto es, ignorando el costo humano), estaba el interés de los fabricantes, al que se sumaban los de sus hermanos de sangre en el mundo del comercio y las finanzas, que en este período se convirtieron en la fuerza dominante detrás de las políticas gubernamentales, desplazando, por primera vez en la historia, a la aristocracia terrateniente. Esto no ocurrió sólo porque las fábricas urbanas fueran muy importantes sino también porque la forma tradicional de tenencia de la tierra (que implicaba privilegios feudales y derechos comunales) fue deliberadamente sustituida por la posesión ilimitada de parcelas cerradas. Esto transformó de forma radical lo que quedaba de la vida rural. Así, había dos procesos que estaban teniendo lugar contemporáneamente. Por un lado, las clases trabajadoras estaban siendo expulsadas de la tierra y absorbidas en ciudades atestadas e insalubres. Y al mismo tiempo, estaba creciendo la clase media, a la que pertenecían profesiones cada vez más conocidas —los oficinistas, los ingenieros, el mundo de la educación— así como, también por primera vez, el nuevo mundo de los servicios: los hoteles, restaurantes y todas las demás instalaciones asociadas con los viajes, ahora que los ferrocarriles y

los barcos de hierro se habían vuelto una realidad. Esta burguesía recién instalada era tan consciente de su situación como el proletariado. De hecho, muchos de sus miembros se definían a sí mismos por sus diferencias con las clases trabajadoras. Esto también era una novedad.[2579]

Y esta división, que podríamos considerar una característica definitoria de lo que sería la civilización victoriana, produjo nuevas ideas en dos áreas cruciales: en la economía y la sociología.

Hasta la revolución industrial, la ortodoxia económica imperante, era el mercantilismo, un enfoque que había sido criticado por primera vez por los llamados fisiócratas franceses, cuyo lema era el *laissez faire* y cuya principal figura, como se recordara del capítulo anterior, era François Quesnay.[2580] Aunque sus ideas nunca fueron adoptadas fuera de su país, los fisiócratas eran muy conscientes de la importancia de la circulación de bienes y fue esta noción la que aprovechó Adam Smith, cuyas ideas también reseñamos en el capítulo anterior. En el contexto que estamos considerando aquí, es importante reiterar que el mismo Smith era consciente de los efectos degradantes del régimen fabril sobre la vida de los trabajadores, mientras fueron aquellos que supuestamente se inspiraban en sus ideas los que hicieron la vista gorda. Smith creía que la situación de los trabajadores podía mejorar pero sólo si la sociedad se expandía, lo que únicamente podía ocurrir en una atmósfera de *laissez faire*. Pensaba que el trabajador, no menos que el fabricante, debía tener libertad para buscar su propio interés. La naturaleza humana, afirmó, debía ser aceptada tal y como era, y por tanto no era indigno del hombre pensar que «ocuparnos de nuestra propia felicidad e interés… [es]… un principio de acción muy loable».[2581] Smith, que era un hombre religioso, consideraba que la búsqueda del propio interés no podía ir demasiado lejos, y en *La riqueza de las naciones* ofreció diversos ejemplos que mostraban que donde esto había sucedido y las empresas habían exagerado su búsqueda de beneficios, éstas habían provocado su propia ruina.[2582]

A corto plazo, el libro de Smith proporcionó a los empleadores de la revolución industrial un bonito cimiento teórico para su conducta, pero serían otros dos economistas los encargados de aportar el giro que sacaría lo peor de los fabricantes. Estos

pensadores fueron Thomas Malthus y David Ricardo. A Malthus ya nos hemos referido antes, y lo único que habría que añadir aquí es que, en el siglo XIX, su conclusión de que la producción de comida sólo podía aumentar aritméticamente, mientras que la población crecía exponencialmente, se interpretó en el sentido de que, a mediano y largo plazo, era imposible mejorar la situación de las masas. Planteada de esta forma, la conclusión de Malthus se convirtió en un sólido argumento contra la caridad pública y privada.

David Ricardo era hijo de un próspero corredor de bolsa judío holandés, pero fue desheredado después de que hubiera decidido convertirse al cristianismo para casarse con una cuáquera. Siempre ha existido la sospecha de que las circunstancias personales de Ricardo le endurecieron el corazón, y ciertamente sus teorías lo convirtieron en el portavoz de «la nueva clase dirigente en el nuevo orden imperante».[2583] Su principal contribución a la teoría económica fue la idea según la cual el éxito de la industria dependía de que el valor creado por el trabajador fuera mayor que lo que se le pagaba en salario. De esto se seguía que si los salarios se mantenían bajos, a un nivel «necesario para que los trabajadores, uno con otro, subsistan y perpetúen su raza, sin incremento ni disminución», entonces nunca habría una acumulación de capital demasiado grande ni una sobreproducción general. Como J.
K. Galbraith
nos recuerda, esta concepción se haría famosa como la «ley de hierro» de los salarios, que establecía que «aquellos que trabajaban estaban destinados a ser pobres, y que cualquier otro estado de cosas pondría en peligro todo el edificio de la sociedad industrial». Ricardo, a quien en el Parlamento, donde había trabajado, se le conocía como el «oráculo», estaba de acuerdo con Adam Smith en que una economía en expansión elevaría los salarios en general, pero ésta era la única concesión que hacía a los pobres.[2584] Tratándose de un clásico capitalista partidario del *laissez-faire*, que argumentaba que cualquier impuesto reducía el capital disponible para la inversión, Ricardo fue uno de los blancos de Karl Marx.[2585]

El utilitarismo de Jeremy Bentham también merece alguna atención en este contexto, pues su idea de un «felicific calculus», la suma total de placer y de dolor, vino a identificarse con la

maximización de la producción de bienes, el logro más característico de la nueva industrialización. La idea fundamental, «la mayor felicidad para el mayor número», pronto se corrigió para que incluyera el giro de que, no importa lo graves que sean las dificultades que deba padecer la minoría (en términos de desempleo, por ejemplo), éstas deben tolerarse. Bentham llegó al extremo de afirmar que «uno debería armarse de valor para luchar contra el deseo de compadecerse de la minoría —o de actuar en su beneficio— no sea que afecte con ello el mayor bienestar de los muchos».[2586]

No todos pudieron endurecer sus corazones como Ricardo o Bentham. Robert Owen fue uno de ellos. En sus *Observations on the Effect of the Manufacturing System* (Observaciones sobre los efectos del sistema industrial) concluyó que mientras había unas novecientas mil familias en Gran Bretaña involucradas en la agricultura, había más de un millón que participaban en el comercio y las manufacturas y que este número estaba creciendo de forma espectacular. Owen no necesitaba convencer a nadie de que los largos turnos de trabajo tenían un efecto atroz sobre la salud y la dignidad de los trabajadores. En la fábrica, dijo, el «empleo» se ha convertido en «meramente una relación monetaria sin importar la responsabilidad moral».[2587] Esta abdicación moral era para él el elemento más importante del nuevo sistema. El hombre pobre «ve a todos a su alrededor corriendo, a la velocidad de un coche de correos, para adquirir riqueza individual…».[2588] «Todos han sido entrenados con diligencia para comprar barato y vender caro; y para triunfar en este arte, se enseña a las partes a desarrollar y fortalecer su capacidad para engañar; y de esta forma se ha generado en toda clase de negocios un espíritu que destruye aquella apertura, honestidad y sinceridad sin la cual el hombre no puede hacer felices a los demás ni disfrutar de felicidad el mismo».[2589]

Owen había empezado a trabajar a la edad de diez años, después de lo cual se había trasladado del condado de Montgomery, en Gales, donde había nacido, a Londres. Consiguió prosperar y se convirtió, primero, en socio de un negocio en Manchester y, más tarde, en director y socio de las fábricas de New Lanark, en Escocia.

Fue allí donde, a lo largo de dos décadas, llevó a cabo sus experimentos de reforma social en un ambiente industrial. Se había sentido sobrecogido cuado asumió el cargo en Lanark. «Los trabajadores eran holgazanes y vivían en la pobreza, usualmente endeudados; con frecuencia estaban borrachos y trataban con artículos robados. Estaban acostumbrados a mentir y a discutir y lo único que los unía era su vehemente oposición a sus patronos».[2590] La situación de los niños era peor que la de los personajes de las novelas de Dickens. Éstos provenían de los correccionales de Edimburgo y se les obligaba a trabajar desde las seis de la mañana hasta la siete de la noche. No resulta, por tanto, sorprendente que Owen descubriera que esto afectaba el desarrollo mental y físico de muchos de ellos.[2591]

Su respuesta fue radical. Para disuadir a los trabajadores del hurto y la bebida, estableció un sistema de recompensas y castigos. Elevó la edad mínima para trabajar de seis a diez años y fundó una escuela en el pueblo en la que se enseñaba a los niños a leer y escribir «y a pasárselo bien».[2592] Mejoró las condiciones de alojamiento, pavimentó las calles, plantó árboles y creó jardines. Y con gran satisfacción consiguió demostrar que sus mejoras no sólo hacían más fácil la vida de los trabajadores, sino que de hecho contribuían a aumentar la productividad, por lo que se embarcó en una campaña para hacer lo mismo a nivel nacional.[2593]

Su plan tenía tres objetivos. En primer lugar, Owen quería escuelas gratuitas financiadas por el estado para todos los niños entre los cinco y los diez años. En segundo lugar, realizó campañas a favor de la aprobación de varias leyes sobre fábricas, destinadas a limitar el número de horas que una persona podía trabajar al día. Teniendo en cuenta que una ley en este sentido se aprobó en 1819, Owen tuvo éxito, pero para él el resultado estaba muy lejos de ser suficiente. Por último, promovió la creación de un sistema nacional de ayuda social. Owen no defendía ningún tipo de limosna en efectivo, sino la creación de una serie de aldeas cooperativas, de aproximadamente mil doscientos individuos cada una, con un anillo de tierra alrededor. Cada aldea tendría una escuela y se autoabastecería, lo que reduciría el número de pobres a medida que los habitantes de la aldea se fueran convirtiendo en miembros productivos de la sociedad.[2594] Se intentó crear una o dos aldeas

de este tipo (Orbiston, a unos quince kilómetros al este de Glasgow, por ejemplo), pero, hay que decirlo, en general esta última idea no dio muy buenos resultados. (Owen era un crítico fervoroso de la religión organizada y esto le llevó a enfrentarse con potenciales benefactores). No obstante, sus otras dos ideas sí tuvieron éxito, incluso a pesar de no haber volado tan alto como él quería: dos de tres no es un mal resultado. Hasta cierto punto, Owen logró devolver a las clases trabajadoras parte de la dignidad que, sentían, habían perdido con el nacimiento de la ciudad industrial.[2595]

Como puede comprobarse aún hoy en una visita a Ironbridge, en el Shropshire, en el siglo XVIII Gran Bretaña era sólo un país semiindustrial. Las primeras fábricas se construyeron en (literalmente) terrenos rurales, en los valles del campo.[2596] Cuando las fábricas se trasladaron a las ciudades todo el horror de la revolución industrial resultó de verdad evidente, pero no fue hasta el siglo XIX cuando la industrialización y la gran brecha entre ricos y pobres que la acompañó se combinaron para dar origen a una clase consciente y llena de resentimiento que se sentía excluida de las enormes fortunas que los industriales estaban amasando. Según Eric Hobsbawm, hacia la década de 1840 empezaron a desaparecer las tradiciones preindustriales (representadas, por ejemplo, por pasatiempos como los combates de lucha, las peleas de gallos y las peleas de perros y toros; la década de 1840 también marcó el fin de la era en la que las canciones populares constituían el principal lenguaje de los trabajadores industriales).[2597]

El hecho importante aquí, como muchos historiadores han señalado, es que a comienzos del siglo XIX las condiciones de la clase trabajadora se deterioraron considerablemente. El mismo Hobsbawm nos proporciona varios ejemplos vívidos de ello: entre 1800 y 1840 hubo escasez de carne en Londres; de ocho millones y medio de irlandeses, cerca de un millón murieron literalmente de hambre entre
1846-1847;
el salario medio de quienes manejaban telares manuales cayó de veintitrés chelines en 1805 a seis chelines y tres peniques en 1833. La altura media de la población (un buen indicador de los niveles

de nutrición) aumentó entre 1780 y 1830, cayó durante los siguientes treinta años y volvió a aumentar luego. La década de 1840 se conocía incluso en la época como «los hambrientos cuarenta». En Gran Bretaña estallaron disturbios, en su mayoría relacionados con la escasez de alimentos, en los años 1811-1813, 1815-1817, 1819, 1826, entre 1829 y 1835, en 1838-1842, 1843-1844 y 1846-1848. Hobsbawm cita a uno de los participantes en los disturbios de los Fens en 1816: «"Aquí estoy entre el cielo y la tierra y Dios es mi ayuda. Antes perdería la vida que marcharme. Quiero pan y tendré pan". Los incendios de graneros y la destrucción de máquinas trilladoras se sucedieron en 1816 por todos los condados; en 1822 en East Anglia; en 1830 entre Kent y Dorset, Somerset y Lincoln; en 1843-1844 de nuevo en las Midlands orientales y en los condados del este: la gente quería un mínimo para vivir».[2598] En un principio, la mayoría de estos disturbios se produjeron para que quienes participaban en ellos pudieran hacerse con alimentos. Sin embargo, desde 1830 aproximadamente, la forma de la protesta empezó a cambiar y, finalmente, surgió el concepto de un sindicato general que tenía en su arsenal «el arma definitiva, la huelga general» (conocida también como «el mes sagrado», lo que no era totalmente una ironía). «Pero fundamentalmente, lo que mantenía unidos a todos los movimientos, o los galvanizaba después de sus periódicas derrotas y desintegraciones, era el descontento general de gentes que se sentían hambrientas en una sociedad opulenta y esclavizadas en un país que blasonaba de libertad, iban en busca de pan y esperanza y recibían a cambio piedras y decepciones».[2599] Esto no son sólo las palabras de un historiador marxista del siglo XX. Un estadounidense que pasó por Manchester en 1845 confiaba sus impresiones en una carta: «Naturaleza humana desventurada, defraudada, oprimida, aplastada, arrojada en fragmentos sangrientos al rostro de la sociedad… Todos los días de mi vida doy

gracias al cielo por no ser un pobre con familia en Inglaterra».[2600]

En 1845 Friedrich Engels se encontraba trabajando en Manchester (llegó a conocer a Owen). Se dedicaba al comercio de algodón de la ciudad, pero no dejó de advertir lo que ocurría a su alrededor y se sintió tan perturbado por los hechos de los que era testigo como para escribir su propia denuncia de la nueva Gran Bretaña industrial. *Las condiciones de la clase trabajadora en Inglaterra*, publicado ese mismo año, describe con impresionante detalle «la miseria y la pobreza material» en la que vivían entonces decenas de miles de ingleses. No obstante, pese a lo vívido que era el libro, Engels únicamente estaba describiendo el escenario, y sería su amigo y colaborador el que cautivaría al mundo.[2601]

Karl Marx se sintió muy conmovido por el libro de Engels, pero como anota J. K. Galbraith, lo cierto es que Marx era probablemente un «revolucionario natural». Obsesionado por la libertad durante toda su vida, su obra debe entenderse como animada por un deseo de investigar y denunciar «la manera como al ser humano se le ha ocultado su libertad inherente». Nacido en Tréveris, Alemania, e hijo de un abogado que era también funcionario del Tribunal Supremo, Marx creció como miembro de la élite local y su matrimonio con Jenny von Westphalen, la hija de un barón local, contribuyó a subrayar su posición social.[2602] Esto cambió después de que Marx viajara a Berlín para estudiar con Georg Hegel. La idea dominante de Hegel era que toda la vida económica, social y política estaba en constante flujo. Ésta era su famosa teoría de la tesis, antítesis y síntesis. Una vez que un estado de cosas ha evolucionado, sostenía, surge un segundo que lo desafía. Este argumento tenía entonces mucho más interés que hoy, pues en la época en que Marx estudió con Hegel la emergencia de los nuevos industriales estaba desafiando el poder del *ancien régime*, las antiguas clases terratenientes que detentaban el poder.[2603] El cambio era el concepto crucial aquí. La economía clásica, y en particular el sistema esbozado por Ricardo, sostenía que la meta de la economía era el equilibrio, el estado en el que las relaciones fundamentales de la sociedad industrial (entre patrono y trabajador, entre tierra, capital y mano de obra) nunca cambian. Aprovechando lo que había aprendido de Hegel, Marx se negó a

aceptar la sabiduría convencional de su época.

Esto no significa que todas sus ideas derivaran de Hegel y de lo que había aprendido en Berlín. Como en el caso de Ricardo, sus propias experiencias también fueron relevantes. Tras su temporada en la capital prusiana, Marx se trasladó a Colonia para convertirse en redactor jefe de la *Rheinische Zeitung*. Esta publicación (y el dato es importante) era un órgano de los nuevos industriales del valle del Ruhr, y en un principio se desempeñó muy bien en el cargo. No obstante, la situación cambió después y, de forma gradual en un principio, el periódico empezó a apoyar un conjunto de políticas que iban en contravía de los intereses de muchos de sus lectores. Por ejemplo, Marx se manifestó a favor del derecho de los lugareños a recoger madera en los bosques de los alrededores. Al igual que en muchos otros países europeos, éste era un privilegio tradicional, pero el derecho había sido suprimido recientemente porque las nuevas industrias necesitaban la madera. Como consecuencia de ello, cualquiera que se aventurara ahora en los bosques era culpable de entrar sin autorización en propiedad privada. Marx también se mostró partidario de cambios en las leyes de divorcio, algo que reducía la importancia de la Iglesia. Este aluvión de editoriales radicales fue demasiado para las autoridades de Colonia, y Marx fue despedido. Empieza entonces un período de correrías. Marx viaja primero a París, donde se propone escribir para un periódico en lengua alemana distribuido entre los expatriados. Sin embargo, los censores decomisan la primera edición y las autoridades prusianas se quejan a las francesas de que «dar cobijo a Marx era un acto poco amistoso».[2604] Obligado a abandonar el país, se desplaza a Bélgica, pero allí también lo acosan los prusianos. Y fue así como después de otras peripecias y expulsiones, Marx terminó en Gran Bretaña.

Para entonces, por supuesto, Marx había cambiado y era cada vez más revolucionario. En Gran Bretaña colaboró con Engels en lo que J.
K. Galbraith
ha denominado «el panfleto político más célebre —y más criticado— de todos los tiempos», el *Manifiesto comunista*. En el *Manifiesto*, Marx y Engels sostuvieron que en el capitalismo el estado era «un comité para administrar los intereses colectivos de toda la burguesía», y añadieron que: «La clase que posee los medios de

producción material a su disposición tiene el control, al mismo tiempo, de los medios de producción mental». Argumentaron además que la sociedad industrial estaba dividida en «dos grandes bandos hostiles», el proletariado y la burguesía, que tenían, básicamente, intereses antagónicos.[2605] Apasionado por este tema, Marx se embarcó luego en su monumental obra en tres volúmenes, *El capital*. Engels publicó el primer volumen y, tras la muerte de Marx en 1883, armó los dos últimos a partir de sus notas y fragmentos manuscritos.

Sería inadecuado etiquetar a Marx simplemente como un economista. Y son muchos los que le consideran, junto a Auguste Comte, uno de los padres de la sociología moderna. Esto se explica principalmente por el hecho de que sus intereses iban mucho más allá de la pura economía. Marx consideraba que para ser libre, el hombre tenía que comprender qué era la libertad, y su objetivo fue siempre demostrar cómo el resultado material de la historia interfiere con esa comprensión. Para Marx, esto constituía el drama central de la política.[2606]

Ante todo, era un pensador materialista. Rechazaba de plano la idea de Hegel de la historia como una dialéctica del espíritu y de las tesis que producían antítesis. Para Marx, el curso de la historia era el resultado de las condiciones materiales a las que los seres humanos se habían enfrentado.[2607] En particular, sostenía que era el esfuerzo y la tecnología que la gente empleaba en su trabajo lo que le permitía realizarse o no. Una idea de Hegel que Marx sí retomó fue la noción de alienación, que adaptó para explicar que la gente podía parecer libre (en su trabajo principalmente) cuando en realidad tenía grilletes.[2608]

A lo largo de la década de 1850, Marx convirtió la Sala de Lectura del Museo Británico en su madriguera y, «trabajando como el demonio», consolidó su explicación y crítica de las prácticas capitalistas en las que se proponía mostrar que son las condiciones materiales de la sociedad —la forma en que se organiza el trabajo y se produce la riqueza— las que moldean todos los demás aspectos de la sociedad, «desde la forma en la que pensamos hasta las instituciones que la sociedad permite y aprueba».[2609] Su proyecto era inmensamente ambicioso y por ello Marx debe ser considerado como mucho más que un economista. Su principal argumento era

que las condiciones de producción constituyen los cimientos, la base fundamental sobre la que se construye la sociedad. «Todas las instituciones sociales —lo que él denominó la superestructura— derivan de ella, trátese de la ley, la religión o de los distintos elementos que conforman el estado. En otras palabras, es el poder lo que cuenta».[2610] Luego, con igual abundancia de detalles (el libro, recordemos, tiene tres volúmenes), expone las consecuencias personales de esta realidad básica. En esta parte, su idea más valiosa es su adaptación de la noción hegeliana de alienación a la que antes hemos aludido. Marx sostenía que, en una sociedad industrial en la que la división del trabajo es esencial para que la producción sea más eficaz y rentable, «se aliena al trabajador de sí mismo». Con esto pretendía decir que la lógica misma de la organización y producción en las fábricas convierte al hombre en un autómata. La principal característica de la vida de las fábricas desde un punto de vista humano es que reduce la identidad de las «manos fabriles», dado que en su mayoría los trabajadores detestan lo que hacen y, peor aún, no tienen ningún control sobre lo que hacen.[2611]

Los trabajadores no son conscientes de su propia alienación, afirma Marx, debido a lo que denomina «ideología». Como resultado de la forma en la que se organiza la sociedad y el poder, surge un conjunto de creencias —una ideología— sobre la situación de esa sociedad. Esta «ideología» incluye teorías sobre la naturaleza humana, teorías que en sí mismas benefician a los intereses de la clase dominante; la ideología permite que ésta se mantenga en el poder, pese a ser en su mayoría un conjunto de creencias falsas. Marx sostuvo que la religión organizada era un buen ejemplo de lo que entendía por ideología en la práctica, ya que la religión enseñaba a la gente que debía aceptar la voluntad de Dios, el *statu quo*, y no a actuar para cambiar las cosas.[2612]

Además de ser más que un economista, Marx también fue en cierto sentido más que un sociólogo, un filósofo casi. En ningún lugar de *El capital* aborda en realidad el problema de la «naturaleza humana», como lo habrían hecho los filósofos o los teólogos, pero eso es lo clave. Para él, no había una esencia abstracta del hombre: en lugar de ello, el ser del hombre surge de su situación material, de sus relaciones con otros seres significativos para su vida y de las fuerzas económicas, sociales y políticas que lo determinan. Lo que

cuenta aquí, y lo que perturba a mucha gente, es que el argumento de Marx implica que el hombre puede cambiar su naturaleza cambiando sus circunstancias. La revolución era una cuestión psicológica a la par que económica.[2613]

Por último, la nueva forma de ver el mundo propuesta por Marx tenía un ingrediente adicional que muchos autores consideran el más polémico de todos: la idea de que su obra era científica y de que sus investigaciones en el Museo Británico le habían permitido descubrir algo sobre la sociedad que hasta el momento había permanecido oculto, pero que era objetivo, y que, por tanto, su análisis revelaba una progresión que era inevitable. Fueron muchos los que plantearon objeciones a esta concepción, pero para otros ésta dio al «marxismo» el carácter de una religión milenarista, algo a lo que contribuyó el que *El capital* dividiera la historia en etapas, cada una caracterizada por un método de producción dominante. Para Marx, los orígenes del mundo moderno se encuentran en la transición del feudalismo al capitalismo. Y a continuación planteaba la que quizá sea una de sus ideas más famosas, a saber, que la inestabilidad económica y el conflicto de clases son aspectos inherentes de la historia de la producción, lo que en última instancia conducirá a la revolución y a la solución final, el comunismo. «La sentencia de muerte de la propiedad privada capitalista está firmada». (Antes de «revolución», Marx usó primero la palabra «disolución»).[2614]

Un hecho crucial es que *El capital* apareció en el momento oportuno. El libro proponía una nueva visión de mundo, una teoría más allá de la economía, más allá de la sociología, más allá de la política incluso, recubierta de un aura de cientificidad post-ilustrada, que ofrecía (o pretendía ofrecer) una comprensión totalizadora de los asuntos humanos en una época en que la decadencia de la religión era evidente. Como resultado de ello, durante la década de 1860 Marx se convirtió él mismo en una figura política. De manera particular tras la publicación del primer volumen de *El capital* en 1867, distintos movimientos revolucionarios europeos empezaron a considerarlo como el hombre que, tras muchos años de investigación en el Museo Británico, había provisto a la acción revolucionaria de validez científica. Por ejemplo, sus ideas estaban detrás de la Asociación Internacional de

Trabajadores, la denominada «Primera Internacional», fundada en 1864, y donde el término «marxismo» se empleó por primera vez. [2615]

Entre las respuestas imaginativas a la revolución se encuentran las llamadas «novelas industriales», escritas y ambientadas en la Gran Bretaña de la época. Entre éstas se incluyen *Mary Barton* (1848) y *Norte y sur* (1855), ambas de Elizabeth Gaskell, *Sybil* (1845), de Benjamin Disraeli, futuro primer ministro de Gran Bretaña, *Alton Locke* (1850), de Charles Kingsley, *Felix Holt* (1866), de George Eliot, y *Tiempos difíciles* (1854), de Charles Dickens, con un fragmento de la cual empezamos este capítulo. Estos libros no sólo criticaban la nueva sociedad, sino que también se ocupaban del temor a la violencia que, sus autores sentían, podía estallar en cualquier momento debido a la situación de las clases trabajadoras.

Aunque algunos de estos *libros* ejercieron un gran impacto en su momento e incluso posteriormente, desde la perspectiva del siglo XXI resulta especialmente interesante detenernos en los nuevos usos de ciertas *palabras* que esas obras recogen. El crítico británico Raymond Williams ha señalado que «en las últimas décadas del siglo XVIII y en la primera mitad del siglo XIX, un buen número de palabras, entonces recientes y hoy de capital importancia, empezaron a usarse por primera vez en el inglés común o, en el caso de palabras ya presentes en el lenguaje, adquirieron significados nuevos e importantes». En su opinión, estas palabras describen un patrón general de nuevas ideas que reflejan una trasformación más amplia de la vida y el pensamiento y que, como veremos, «son testimonio de un cambio general en nuestra forma de pensar sobre la vida común». Estas palabras son *industria, democracia, arte* y *cultura*.[2616]

Antes de la revolución industrial, anota Williams, la palabra «industria» podía parafrasearse como «habilidad, asiduidad, perseverancia, diligencia». Aunque hasta cierto punto estos usos tradicionales han sobrevivido, *industria* también se convirtió entonces en término genérico que designaba las instituciones productivas y manufactureras y sus actividades características.[2617] A ésta le siguieron «industrioso», «industrial» y, desde 1830, «industrialismo». Según Williams, la expresión clave «revolución

industrial» fue acuñada por los escritores franceses de la década de 1820, que la crearon explícitamente por analogía con la Revolución Francesa.[2618] (Otros autores atribuyen su primer uso a Engels). «Democracia», aunque se usaba desde la Grecia clásica en el sentido de «gobierno del pueblo», sólo empezó a usarse popularmente con las revoluciones americana y francesa. En Inglaterra, por su parte, pese a que al menos en teoría había habido democracia desde la Magna Carta, o desde la Commonwealth, o desde 1688, no se definía a sí misma como democracia y hacia finales del siglo XVIII el término era prácticamente sinónimo de jacobinismo o gobierno de la chusma. «A finales del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX, los demócratas eran considerados por lo común como agitadores peligrosos y subversivos».[2619] El uso de la palabra «clase» en su sentido moderno importante se remonta a aproximadamente 1740. Antes de ello, se la empleaba principalmente en su sentido escolar, para designar a un grupo en las escuelas o colegios. La primera en aparecer fue la expresión «clase baja», para designar al pueblo llano, luego surgió «clases altas» en la década de 1790 y a continuación «clases medias» o «medianas», mientras que «clases trabajadoras» no aparecería hasta 1815, y poco después encontramos la noción de «clases superiores». «Los prejuicios de clase, las leyes de clase, la conciencia de clase y el conflicto de clase y la lucha de clases fueron apareciendo a lo largo del siglo XIX».[2620] Williams no pretende afirmar que éste fue el origen de la divisiones sociales en Inglaterra (lo que sería ingenuo), sino que el nuevo uso, y en ello se muestra inflexible, refleja un cambio en la naturaleza de esas divisiones. La gente empezó a ser más consciente de las diferencias sociales, y encontró que la vaga idea de «clase» le resultaba mucho más útil que la de «rango», que había usado antes y cuya utilización fue decayendo progresivamente.

Los cambios que sufrió el uso de la palabra «arte», sostiene Williams, fueron similares a los que experimentó el uso de la palabra «industria». Su significado tradicional era «habilidad», cualquier habilidad. El término «artista», por su parte, designaba a una persona habilidosa, al igual que «artesano». Sin embargo, en este período «arte» empezó a designar un conjunto particular de habilidades, las llamadas artes imaginativas o creativas, y «el Arte con A mayúscula vino a ser el nombre de un tipo especial de

verdad, la verdad de la imaginación, lo que convertía al artista en una persona especial… Un nuevo nombre surgió para describir los juicios sobre el arte, la estética… Las artes —la literatura, la música, la pintura, la escultura, el teatro— se agruparon en esta nueva expresión, con lo cual se asumía que tenían algo en común que las distinguía de las demás habilidades humanas. Fue entonces cuando surgió la distinción entre artistas, por un lado, y artesanos, por otro, y cuando el genio, que originalmente designaba una "disposición característica", pasó a significar "capacidad extraordinaria"».[2621]

El cambio en el significado de «cultura» fue quizá el más interesante de todos. Este término había significado originalmente un cultivo de algo, en el sentido biológico de cuidar su crecimiento natural. La transformación de su significado ocurrió en varias fases. «En un primer momento pasó a hacer referencia a "un estado general o hábito de la mente", lo que la ligaba estrechamente a la idea de perfección humana. En un segundo momento, adquirió el sentido de "el estado general de desarrollo intelectual de la sociedad en su conjunto". Un tercer significado fue el de "corpus general de las artes". Y un cuarto, ya avanzado el siglo, el de "una completa forma de vida, material, intelectual y espiritual"».[2622] Matthew Arnold, en particular en su famoso *Culture and Anarchy* (1869, Cultura y anarquía), definió la cultura como un viaje interior, un intento de librarnos de nuestra propia ignorancia, «una búsqueda de perfeccionamiento total mediante el conocimiento de lo mejor que se ha pensado y dicho en el mundo en todas las áreas que nos incumben; y, a través de este conocimiento, aportar una corriente de pensamiento fresco y libre a nuestras nociones y hábitos banales, a los que obedecemos de forma incondicional y mecánica».[2623] Arnold pensaba que en cada clase de la nueva sociedad industrializada había un «remanente», una minoría que convivía con la típica mayoría pero que a la que las nociones ordinarias de su clase no habían «incapacitado» y que amaba la perfección humana. A través de la cultura, en el sentido en que él la definía, estas personas podían desarrollar lo mejor de sí mismas para de este modo establecer un estándar de belleza y perfección humana y «salvar» así a la inmensa masa de los hombres. Arnold no pensaba que esto fuera elitista en ningún sentido.[2624] Sus ideas

estaban muy lejos de las de Marx, Owen o Adam Smith, y el concepto mismo de «alta cultura», que es lo que él en realidad tenía en mente, es en la actualidad objeto de severas críticas y, hasta cierto punto, es posible considerar que está en retirada. Por tanto, quizá sea importante completar la anterior cita de Arnold con otro pasaje de su obra que con frecuencia se pasa por alto: «La cultura dirige nuestra atención a la corriente natural que existe en los asuntos humanos y a su trabajo continuo, y no nos permitirá entregar nuestra fe a un único hombre y sus obras. Nos hace ver no sólo su lado bueno, si no también lo mucho que había en él de necesariamente limitado y transitorio…».[2625]

En *The Great Divergence* (La gran divergencia), Kenneth Pomeranz ha sostenido recientemente que las economías (y, por tanto, las civilizaciones) de Gran Bretaña y Europa se aceleraron después de 1750 y lograron en muy poco tiempo aventajar a las de la India, China, Japón y el resto de Asia, un proceso que creó las grandes desigualdades que vemos hoy en el mundo que nos rodea (y que, en algunas regiones, está camino de rectificarse). Pomeranz, sin embargo, considera que la revolución industrial, a la que tradicionalmente se ha atribuido el mérito tanto de la aceleración como de la divergencia, es sólo parte de la historia. Para entender cabalmente el impacto de la revolución industrial, afirma, es necesario tener en cuenta dos factores adicionales. El primero es la invención de transportes con motores a vapor (en especial, los barcos de vapor), que redujeron considerablemente los costos del comercio a larga distancia, lo que de paso convirtió al segundo factor, la existencia del Nuevo Mundo, en un mercado económicamente viable. El Nuevo Mundo, con sus recursos minerales y de otro tipo, con su sociedad esclavista (lo que contribuyó a generar beneficios sin precedentes) y su enorme extensión en términos geográficos, proporcionó exactamente el tipo de condiciones de mercado adecuadas a las nuevas tecnologías y economías de escala que representaba la revolución industrial. Según Pomeranz, a principios del siglo XVIII las economías de la India, China y otras regiones de Asia no eran muy diferente de la europea (y difícilmente menos sofisticadas), y por tanto la «segunda

aceleración» de Occidente (la primera es la que tuvo lugar entre 1050 y 1300) no habría sido tan decisiva sin esta conjunción de factores. El surgimiento de los imperios también desempeñó aquí un papel importante, pues básicamente se encargaron de proteger los mercados.[2626]

Un efecto de la revolución industrial relacionado con esto, y acaso más importante a largo plazo, fue que el mundo vivió en paz durante un centenar de años desde 1815 hasta 1914. Esto es algo que no siempre se anota, pero el vínculo entre ambos hechos fue expuesto de forma bastante convincente por Karl Polanyi en su libro *La gran transformación*, publicado originalmente en 1944, pero reeditado en 2001.[2627] El argumento de Polanyi consiste en que las enormes fortunas creadas por la revolución industrial, y la perspectiva de obtener ganancias iguales o aún más vastas en el futuro, unidas al carácter internacional de muchos de los nuevos negocios (el algodón, los ferrocarriles, el transporte marítimo, los productos farmacéuticos) y al desarrollo del mercado de bonos, que había estado madurando desde el siglo XVI, hasta el extremo de que, en términos generales, una proporción sustancial de la deuda pública de cualquier gobierno (digamos, un 14 por 100) estaba en manos extranjeras, hicieron que, por primera vez en la historia, emergiera «un profundo interés en la paz» y que esto constituyó «una etapa distintiva en la historia de la civilización industrial». Después de 1815 el cambio fue súbito y completo. Las secuelas de la Revolución Francesa reforzaron el desarrollo creciente de la revolución industrial y ambos procesos consiguieron establecer los negocios pacíficos como una cuestión de interés universal. Metternich proclamó que lo que la gente de Europa quería no era libertad sino paz.[2628] La institución más característica de este «interés por la paz», dice Polanyi, fue lo que se conoció como *haute finance*, esto es, las finanzas internacionales.

Polanyi no negaba que hubieran ocurrido «pequeñas guerras» en el siglo XIX (y más de una revolución), pero insistía en que entre 1815 y el estallido de la primera guerra mundial no hubo ningún enfrentamiento bélico general o prolongado entre cualquiera de las principales potencias europeas. (Lawrence James describe este

período como una «guerra fría»; y las estadísticas citadas por Niall Ferguson en su *Dinero y poder en el mundo moderno* quizá puedan darnos una idea de lo inusual que fue esto, pues entre 1400 y 1984 hubo en Europa un millar de conflictos: «En promedio, cada cuatro años empezaba una nueva guerra, cada siete u ocho una Gran Guerra [esto es, una guerra en la que estaba involucrada más de una de las grandes potencias]»). La *haute finance*, afirma Polanyi, funcionó como el principal vínculo entre la organización política y la organización económica del mundo. Los grandes financieros no eran pacifistas y no se oponían a cualquier cantidad de guerras menores, breves o localizadas. «Pero sus negocios se verían afectados si se desencadenaba un conflicto generalizado entre las grandes potencias que interfiriera en los cimientos monetarios del sistema». La *haute finance* no fue diseñada como un instrumento de paz, señala Polanyi, y no tenía ninguna organización específica favorable a la paz, pero en la medida en que era independiente de los gobiernos, constituía un nuevo poder en el mundo. La gran mayoría de quienes poseían valores gubernamentales, así como otro tipo de inversiones, estaban destinados a ser «los primeros perdedores» en caso de que estallara una guerra general. Por tanto, ellos conformaban un grupo de personas poderosas con un interés creado en el mantenimiento de la paz. El factor crucial en este análisis es que los préstamos y la renovación de préstamos dependían del crédito y el crédito dependía del buen comportamiento. Esto se vio reflejado en los gobiernos constitucionales y la dirección adecuada de los asuntos presupuestarios. Polanyi proporciona algunos ejemplos de casos en los que los financieros llegaron de hecho a tomar las riendas del gobierno (o al menos parte de ellas) durante breves períodos de tiempo en lugares como Turquía, Egipto o Marruecos, para manejar problemas financieros (usualmente relacionados con la supervisión de la deuda) que amenazaban la estabilidad política. Todo lo cual es prueba, en opinión de Polanyi, de que el comercio había pasado a depender de la paz. Esta época fue testigo de la emergencia de financieros como los Rothschild. En 1830 James de Rothschild llegó al punto de cuantificar el costo de la guerra: en caso de que hubiera hostilidades, dijo, sus rentas se reducirían en un 30 por 100. En 1859 Disraeli calculó en sesenta millones de libras esterlinas los

costes del desafío franco-italiano a Austria en el mercado de valores; y el marqués de Salisbury observó en relación a la falta de inversión extranjera en Irlanda que «los capitalistas prefieren la paz y un 3 por 100 al 10 por 100 con el inconveniente de las balas en la mesa del desayuno». Recientes investigaciones han ampliado y profundizado el estudio de Polanyi al mostrar, por ejemplo, que fue exactamente este período, los años de 1820 a 1917, el que fue testigo del mayor aumento de la democracia y de las democracias de la historia, aparte, por supuesto, de los años que siguieron a la segunda guerra mundial.[2629]

Al final, la *haute finance* fue incapaz de evitar la primera guerra mundial, un acontecimiento que provocaría un cambio fundamental en el sistema bancario de Occidente. No obstante, es un hecho que 1815 marcó un hito. Antes de ese año, los gobiernos y los comerciantes habían aceptado siempre que las guerras constituían una oportunidad para expandir el comercio. Después de la revolución industrial, y el ascenso de una clase media próspera que trajo consigo, la economía de la guerra cambió para siempre. La paz de los cien años, como la denomina Polanyi, permitió que la revolución industrial impulsara el desarrollo de la sociedad de masas, un forma totalmente nueva de civilización.

Capítulo 28

LA INVENCIÓN DE ESTADOS UNIDOS

«El descubrimiento de América y la circunnavegación de África ofrecieron a la burguesía en ascenso un nuevo campo de actividad. Los mercados de la India y de China, la colonización de América, el intercambio con las colonias, la multiplicación de los medios de cambio y de las mercancías en general imprimieron al comercio, a la navegación y a la industria un impulso hasta entonces desconocido y aceleraron con ello el desarrollo del elemento revolucionario de la sociedad feudal en descomposición».[2630] Éstas son las palabras de Karl Marx y Friedrich Engels en el *Manifiesto comunista*. En su famoso ensayo «El tesoro americano y el florecimiento del capitalismo», Earl J. Hamilton repasó los distintos cambios que tuvieron lugar en la Europa del siglo XVI —el surgimiento de los estados-nación, las guerras y los estragos y las oportunidades consecuencias de ellas, el auge del protestantismo— y concluyó que ninguno de estos hechos tuvo un efecto de dimensiones parecidas a las del descubrimiento de América. Hamilton estaba convencido de que América fue el principal factor en la formación del capital europeo. «El descubrimiento tuvo las siguientes consecuencias: estimuló las industrias europeas, las cuales tenían que abastecer a América a cambio de sus productos; proporcionó a Europa la plata que ésta necesitaba para mantener su comercio con Oriente —un comercio que contribuyó extraordinariamente a la formación de capital a causa de los grandes beneficios que proporcionaba a sus promotores—; y provocó la revolución de los precios en Europa, la cual facilitó también la acumulación de capital, ya que los salarios permanecieron por debajo de los precios».[2631] En otra obra famosa, *Aspects of the Rise of Economic Individualism* (1933), H. M. Robertson

propuso que la importancia de los descubrimientos «no se limitaba estrictamente al aspecto material. La consiguiente expansión del comercio significaba necesariamente una expansión de las ideas». Ante todo, afirmaba, hubo «un aumento de oportunidades… [y] de esas nuevas oportunidades surgió una clase de *entrepreneurs* con un espíritu capitalista y de individualismo económico, que actuaba como un disolvente de la sociedad tradicional».[2632]

En *The Great Frontier* (1953), Walter Prescott Webb fue más específico. Para él, Europa era la metrópoli mientras que América era la gran frontera. A pesar de los muchos problemas que planteaba y el nuevo tipo de cultivos que requerían las Grandes Planicies, «la apertura de la gran frontera por Colón transformó el panorama de Europa, puesto que alteró decisivamente la relación entre los tres factores de población, territorio y capital, de tal forma que creó condiciones muy favorables».[2633] En particular, sostuvo que en 1500 los diez millones de kilómetros cuadrados del continente europeo alimentaban a una población de cerca de cien millones de habitantes, lo que suponía una densidad aproximada de diez habitantes por kilómetro cuadrado. Después del descubrimiento del Nuevo Mundo, estos cien millones de personas repentinamente tuvieron acceso a más de cuarenta millones de kilómetros cuadrados adicionales. Este excedente de territorios, afirmó Webb, «produjo un auge económico en Europa durante cuatro siglos, que finalizó con el cierre de la frontera alrededor del año 1900». Según esta versión, los cuatro siglos que van de 1500 a 1900 constituyeron un período único en la historia, el marco temporal en el que la «gran frontera» americana transformó la civilización occidental.[2634] Como anota John Elliott, los estudios sobre el impacto del descubrimiento de América giran alrededor de tres temas principales: «los efectos estimulantes del metal precioso, del comercio y de las oportunidades».[*]

La era de los descubrimientos, que culmina en el siglo XVI, condujo al nacimiento de los primeros imperios mundiales de la historia. Esto no sólo ofreció a los estados europeos nuevas fuentes de conflicto «más allá de los tradicionales límites de Europa, las columnas de Hércules», sino que también tuvo importantes

consecuencias sobre la relación entre las autoridades seculares y la Iglesia. El Vaticano había proclamado siempre tener autoridad universal, no obstante, sus Sagradas Escrituras no evidenciaban ningún conocimiento del Nuevo Mundo, que ni siquiera se mencionaba en ellas.[2635] En estas circunstancias, el descubrimiento de millones de seres humanos que vivían sin los beneficios del cristianismo constituía para la Iglesia una oportunidad incomparable de ampliar su influencia. Pero en la práctica la situación era mucho más compleja. Para empezar, el descubrimiento coincidió con la Reforma protestante y la Contrarreforma católica, y en Roma las autoridades religiosas estaban mucho más preocupadas por esta última que por las posibilidades que ofrecía el Nuevo Mundo (aunque también es cierto que los debates que tuvieron lugar en Europa en este período pudieron haberse visto afectados por el traslado de muchos de sus mejores evangelistas al otro lado del Atlántico; el Concilio de Trento, por ejemplo, apenas discutió lo que ocurría en América). Pero en cualquier caso, la presencia misma de misioneros en los nuevos territorios dependía del respaldo de los poderes seculares. En particular, la posición de la corona española era ideal para dirigir el ritmo y la forma de la evangelización, más aún cuando había logrado que sus exploraciones contaran con la autorización papal, conocida con el nombre de *patronato*.[2636] Se ha sugerido incluso que el poder absoluto de los reyes de España en las Indias contribuyó a impulsar el aumento de las tendencias absolutistas en la metrópoli.[2637] De forma similar, en Inglaterra, Richard Hakluyt pensaba que la colonización tenía la virtud de «dar salida» a aquellos individuos más propensos a la sedición.[2638] «Pero si las tendencias autoritarias del Estado de los siglos XVI y XVII pudieron haber animado a los descontentos a emigrar, como contrapartida su emigración pudo haber alentado la tendencia al autoritarismo en sus países de origen… Era de suponer que se pondría menos entusiasmo en la lucha por conseguir mejores oportunidades y por la defensa de sus derechos si esto podía conseguirse a menor precio por medio de la emigración al otro lado del océano».[2639]

John Elliott confirma que el centro de gravedad del Sacro Imperio Romano cambió de forma decisiva en la década de 1540 y principios de la de 1550, cuando se desplazó de Alemania y los

Países Bajos a la península Ibérica.[2640] «Este cambio simbolizaba el eclipse del antiguo mundo financiero de Amberes y Augsburgo, que se veía reemplazado por un nuevo vínculo financiero que enlazaba a Génova con Sevilla y con las minas de plata de América». Para la segunda mitad del siglo XVI (pero no antes) es legítimo hablar de una economía atlántica.[2641]

No es sorprendente que las conquistas españolas despertaran la envidia de Francia e Inglaterra. La plata proveniente de Perú fue la primera en llamar la atención de las potencias rivales, y estos suministros eran más vulnerables en el istmo de Panamá. Otra idea fue tomar a España «por el camino de las Indias», una estrategia protestante que confirma que los políticos estaban empezando a adquirir una perspectiva global, algo que evidencia que la importancia del poder marítimo resultaba cada vez más clara. En términos políticos, el Nuevo Mundo también desempeñó un papel relevante en el desarrollo del nacionalismo europeo. Dado que el centro de la civilización se había desplazado a la península Ibérica, los españoles sentían, como quizá fuera natural, que ellos eran ahora «la raza elegida». Sin embargo, hacia mediados del siglo XVI su imagen internacional se vio gravemente dañada por la publicación de dos libros que darían origen a lo que se conocería como la «leyenda negra»: la *Breve relación de la destrucción de las Indias* de Bartolomé de Las Casas, publicada originalmente en España en 1552, que era un sincero intento de reclamar para los indígenas una humanidad que por lo general se les había estado negando, y la *Historia del Nuevo Mundo* de Girolamo Benzoni, publicada en Venecia en 1565.[2642] Ambas obras se tradujeron con rapidez al francés, el holandés, el alemán y el inglés, y los hugonotes, los holandeses y los ingleses se apresuraron a mostrarse horrorizados por el comportamiento de los españoles. Tras leer sobre la leyenda negra, Montaigne dio voz a lo que otros también sentían: «¡Tantas ciudades arrasadas, tantas naciones exterminadas, tantos millones de pueblos pasados a cuchillo y la parte más rica y más hermosa del mundo trastocada por el negocio de las perlas y de la pimienta!».[2643] La destrucción de veinte millones de indígenas sería desde entonces usada como prueba de la crueldad «innata» de los españoles. Ésta fue, anota John Elliott, la primera ocasión, al menos en la historia europea, en la que el historial colonial de una

potencia imperial se usaba en su contra.[2644]

Con todo, durante más de un siglo después del descubrimiento de América, no hubo un verdadero progreso intelectual en lo que respecta a la asimilación del Nuevo Mundo dentro de los esquemas mentales europeos. Para empezar, ¿cómo se explicaba la existencia de América? Por ejemplo, como hemos señalado antes, los nuevos territorios no aparecían mencionados en la Escrituras.[2645] ¿Era posible acaso que fuera una especie de creación especial, que hubiera emergido tarde del Diluvio, o que, en cambio, hubiera padecido su propio diluvio, uno diferente, posterior al que había afectado a Europa y del que sólo hasta ahora se estaba recuperando? ¿Por qué era el clima del Nuevo Mundo tan diferente del europeo? Los Grandes Lagos, por ejemplo, se encontraban a la misma latitud que Europa, pero sus aguas se congelaban durante medio año. ¿Por qué tantas partes del Nuevo Mundo estaban cubiertas de ciénagas y pantanos, por qué eran tan densos sus bosques y sus suelos tan húmedos para la agricultura? ¿Por qué razón sus animales eran tan diferentes? ¿Por qué era su gente tan primitiva? ¿Por qué, en particular, era su piel cobriza y no blanca o negra? Y, quizá la pregunta más importante de todas, ¿de dónde habían salido estos salvajes?[2646] ¿Eran acaso descendientes de las tribus perdidas de Israel? El rabino Manasseh Israel de Amsterdam creía que lo eran, y veía «pruebas concluyentes» de ello en las similitudes entre los templos peruanos y las sinagogas judías. Para algunos, la extensión con que se practicaba la circuncisión en el Nuevo Mundo era un hecho que respaldaba esta teoría. Otra alterativa era que se tratara de descendientes de chinos perdidos, que habían navegado a la deriva y atravesado el Pacífico, o incluso que fueran descendientes directos de Noé, el más grande de todos los navegantes. Más allá de estas hipótesis, señala Henry Commager, la teoría que gozaba de más aceptación era también la que mejor se adecuaba al sentido común, a saber, que los indígenas americanos eran descendientes de tártaros que habían viajado desde la península de Kamchatka, en Rusia, hasta Alaska y que luego habían recorrido navegando la costa oeste del continente antes de difundirse por él.[2647]

La cuestión de si América era parte de Asia o un continente completamente independiente quedó resuelta a principios de la

década de 1730. En 1727 el zar ruso había encargado a Vitus Bering que determinara si Siberia se extendía hasta América, y éste había informado que el mar separaba a los dos continentes, pero la ausencia de mayores detalles en su informe y su parecido con los relatos que circulaban entre los habitantes de la costa rusa hizo que se dudara de la veracidad de sus afirmaciones, lo que propició un debate que ha continuado hasta nuestros días.[2648] Los habitantes de la península de Kamchatka, en Siberia, sabían que había tierra no muy lejos en el horizontes gracias a muchos restos de maderas que el mar había arrastrado hasta las orillas de la isla Karginsk, donde la madera era de una especie de abeto que no crecía en Kamchatka. En 1728, Bering transfirió su misión a otro comandante y fueron dos de sus hombres, Iván Fedorov y Mijail Grozdev, quienes finalmente descubrieron Alaska en 1732.

No obstante, mientras esta cuestión quedaba resuelta de manera inequívoca, las discusiones sobre el propósito y significado de América continuaban proliferando. La idea original según la cual el Nuevo Mundo era un El Dorado, repleto de metales preciosos, con ríos mágicos y siete ciudades encantadas, nunca se materializó.[2649] Para algunos, América era una especie de error y su principal característica era el retraso. «No os maravilléis de la escasa población de América», escribió Francis Bacon, «ni de la rudeza e ignorancia de su gente. Pues debéis entender a los habitantes de América como un pueblo joven, mil años más joven, por lo menos, que el resto del mundo».[2650] El conde de Buffon, por su parte, sostuvo que América había surgido del Diluvio después de los demás continentes, lo que explicaba la abundancia de suelos pantanosos y húmedos, la exuberancia de su vegetación y la densidad de sus bosques.[2651] Nada podía allí florecer, afirmó, y los animales estaban «atrofiados» tanto física como mentalmente, «pues la Naturaleza ha tratado a América menos como una madre que como una madrastra, y ha desposeído [a los nativos americanos] del sentimiento amoroso y el deseo de multiplicarse. El salvaje es débil y sus órganos reproductivos son pequeños… Su cuerpo es mucho menos fuerte que el de los europeos. Es mucho menos sensible y, sin embargo, más miedoso y cobarde». Peter Kalm, un profesor sueco, pensaba que había demasiados gusanos como para que las plantas crecieran de manera adecuada, lo que hacía que en América los

robles fueran enclenques, al igual que «las casas construidas con ellos». Incluso Immanuel Kant pensaba que la civilización estaba más allá del alcance de los indígenas americanos.[2652]

Otros manifestaron su opinión que América se encontraba en unas condiciones tan malas que no estaba preparada para entrar a formar parte de la corriente dominante de la historia ni para ser cristianizada o civilizada, y que la sífilis era un castigo del cielo por su descubrimiento «prematuro» y la enorme crueldad con que los españoles se habían conducido durante la conquista.[2653] El búfalo era el resultado de un cruce infructuoso y absurdo entre rinoceronte, vaca y cabra.[2654] «En toda América, desde el cabo de Hornos hasta la bahía de Hudson», escribió el *abbé* Corneille de Pauw en la *Encyclopédie*, «no ha aparecido nunca un filósofo, un artista o un hombre de ciencia».[2655]

Hoy leemos esto y nos parece inevitable sonreír. Ya que la cuestión es, como ha señalado el historiador estadounidense Henry Steele Commager, que en muchos sentidos América fue la que en realidad materializó la Ilustración que Europa apenas podía imaginar. Pues «América también tenía sus filósofos, si bien para pocos de ellos la filosofía o incluso la ciencia eran actividades a las que pudieran dedicarse a tiempo completo. La mayor parte del tiempo estaban ocupados en cuestiones agrícolas, médicas, jurídicas o religiosas. Y, lo que es bastante más importante, carecían de las cortes, las catedrales, las academias, las universidades y las bibliotecas que brindaban a la filosofía del Viejo Mundo una enorme proporción del patrocinio y sustento de la que dependía. Los americanos tenían confianza en la razón y la ciencia (cuando era útil) y eran muchos los que habían estudiado en Europa. No obstante, la versión del viejo continente que traían consigo a su regreso era selectiva, pues entre lo que allí habían visto encontraban más cosas dignas de censura que de aprobación, y ello tendría importantes consecuencias».[2656]

Y las tuvo. En Norteamérica, los colonos no tardaron en crear su propia Ilustración, una adaptada con cuidado y sensatez a sus propias circunstancias. No había allí, por ejemplo, estamento religioso ni puritanismo y mucho menos el celo contrarreformista

católico. El pensamiento americano fue originalmente secular y práctico. En Filadelfia la Sociedad Filosófica Americana (creada en 1743 según el modelo de la Royal Society de Londres) estuvo presidida por el deísta Benjamin Franklin desde 1769 hasta la muerte de éste en 1790.[2657] Filadelfia, el «santo experimento» de William Penn, pronto se había convertido en la «capital intelectual» de América, contaba con una biblioteca pública (la Library Company, fundada en la década de 1730), un colegio que se convirtió luego en una universidad, un hospital, un jardín botánico y un par de museos (John Adams se refirió a ella como «la glándula pineal» de la América británica).[2658] En este sentido, Filadelfia era en sus inicios una ciudad tan distinguida como, digamos, Edimburgo. Vivían allí el reverendo David Muhlenberg, un botánico que había identificado y clasificado más de mil especies de plantas; Thomas Godfrey, un matemático y astrónomo que había diseñado un nuevo cuadrante, y su hijo Thomas, que escribió y puso en escena *El príncipe de Partia*, la primera obra dramática del Nuevo Mundo. Filadelfia fue la sede de la primera facultad de medicina de las colonias, creada por tres personajes formados en Edimburgo: John Morgan, Edward Shippen y Benjamin Rush. La ciudad también fue naturalmente un centro para los artistas de la época, como Benjamin West, Matthew Pratt, quien pintó a la alta burguesía cuáquera, y Henry Bembridge. Fue en Filadelfia que Charles Williams Peale fundó la primera Academia de Bellas Artes, y era ella la ciudad a la que se dirigían y en la que se establecían los emigrantes más distinguidos provenientes del Viejo Mundo, como Tom Paine y Joseph Priestley.

Por encima de todo esto, destaca el genio dominante de Benjamin Franklin.[2659] Magnífico creador de proverbios («el tiempo perdido no se recupera»), «su particular mérito fue haber estado donde había que estar… Estuvo en el Congreso de Albany de 1754, donde esbozó un plan que anunciaba la confederación norteamericana definitiva; estuvo en la Casa de los Comunes defendiendo la distinción norteamericana entre regulación externa e impuestos internos; estuvo en
Carpenter's
Hall para ayudar a Jefferson con el borrador de la Declaración de Independencia; y estuvo también en el comité que redactó los

Artículos de la Confederación para la nueva nación. Estuvo en la corte de Luis XVI para solicitar el apoyo de Francia y en las negociaciones de paz que reconocieron la independencia americana. Y estuvo, finalmente, en la Convención Federal que preparó la constitución de la nueva nación».[2660] Y esto es sólo una parte de lo que hizo. Habiendo pasado catorce años en Inglaterra y ocho en Francia, Franklin puede ser considerado uno de los principales elementos de los movimientos ilustrados de América, Gran Bretaña y Francia, a los que contribuyó con sus muchos talentos: impresor, periodista, científico, político, diplomático, educador e incluso autor de «la mejor de las autobiografías».[2661]

Benjamin Rush, el sucesor de Franklin en Filadelfia, era un hombre de apenas menos dotes y con casi igual número de intereses. Graduado por la Universidad de Edimburgo y la de Londres y discípulo de John Locke, fue mucho más que un médico, al igual que Franklin fue mucho más que un político y un reformador social.[2662] De regreso a América, fue nombrado profesor de química del nuevo Colegio de Filadelfia, pero aun así tuvo tiempo para estudiar varias enfermedades entre los indígenas y participar en la campaña contra la esclavitud.[2663] Creó el primer dispensario y realizó vacunaciones contra el sarampión. Se dice que fue él quien sugirió a Tom Paine el título *El sentido común* para su popular panfleto de 1776 a favor de la independencia de Gran Bretaña.[2664] Tras firmar la Declaración de Independencia se alistó de inmediato en el ejército.

Joel Barlow, de Connecticut, era un egresado de Yale que, pese a ser un párroco, tuvo una temprana idea de la evolución. Sin embargo, alcanzó más fama como «naturalista cultural», «el primer poeta de la república». Durante veinte años se entregó a la creación de una epopeya americana digna de Homero y Virgilio, y terminó componiendo un poema de seis mil versos titulado *The Vision of Columbus* (1787, La visión de Colón), en el que repasaba «la melancólica historia del Viejo Mundo y la comparaba con las gloriosas perspectivas del Nuevo… Byron, bien fuera por admiración o por burla, lo apodó el Homero americano».[2665] Barlow, que cuando no escribía poesía era un especulador con mucho éxito, vivió una temporada en París, tiempo durante el cual su salón fue muy célebre (Tom Paine y Mary Wollstonecraft se

encontraban entre los que lo visitaban con regularidad). Cuando Paine fue encarcelado, Barlow se aseguró de que el manuscrito de *La edad de la razón* fuera publicado. Al igual que él, Manasseh Cutler también era párroco y, al igual que Benjamin Rush, algo más que un doctor: en su caso, un abogado, un diplomático y un geógrafo. Apasionado partidario de la vacunación, fue además el primer estudioso que empezó a explorar de forma sistemática guacas indígenas.[2666] «Desde su parroquia partió el primer grupo de intrépidos inmigrantes que con sus ministros, sus biblias y sus mosquetes iniciaron la colonización de los territorios al norte del río Ohio, nuevos peregrinos en camino a un Nuevo Mundo».[2667]

Como hemos anotado en el capítulo anterior, Joseph Priestley emigró al otro lado del Atlántico en búsqueda de mayor libertad política en 1794, a la edad de sesenta y un años.[2668] Aunque se le ofreció una cátedra en la Universidad de Pensilvania y otra en la de Virginia, prefirió establecerse en la frontera de Pensilvania, en una granja con vista al río Susquehanna. Desilusionado con el Viejo Mundo, en una etapa Priestley había considerado la idea de fundar una Utopía en América con sus amigos Shelley, Southey y Coleridge. Y aunque esto nunca llegó a materializarse, sí consiguió terminar su monumental *General History of the Christian Church* (Historia general de la Iglesia cristiana), obra que dedicó a Jefferson y en la que comparaba las enseñanza de Jesús y Sócrates.[2669]

Thomas Paine tuvo tres carreras, una en Inglaterra, otra en América y una más en Francia. Aunque no era precisamente un hombre fácil, y tampoco fácil de clasificar, su talento y su pasión (e incluso su fanatismo) fueron siempre reconocidos y trabó amistades con personajes distinguidos por dondequiera que fue: Franklin en América, Priestley en Inglaterra, Condorcet en Francia. Paine era un auténtico radical, al que nada le gustaba más que causar problemas, pero al mismo tiempo un escritor brillante, con un talento especial para presentar de forma simple cuestiones complejas. «Rebosaba de aforismos en la misma medida en que Mozart rebosaba de melodías».[2670] Quizá porque no era un hombre especialmente bien educado, consiguió simplificar las principales ideas de la Ilustración y llegar a un público muy amplio. Afirmaba que las leyes de la naturaleza que regulaban «el gran mecanismo y estructura del universo» implicaban unos derechos naturales. La lógica que

sustentaba este argumento lo llevó a ser partidario de la revolución, y de hecho, debió de sentirse satisfecho al haber podido ser testigo de revoluciones en dos de los tres países en los que vivió.

A diferencia de muchos *philosophes*, Paine no era un académico ni un esteta, y su preocupación primordial era el progreso práctico. Deseaba con urgencia el mejoramiento de las condiciones materiales de vida de quienes carecían de privilegios y una distribución más equitativa de los recursos.[2671] La segunda parte de *Los derechos del hombre* se subtitula «Principios y práctica combinados». Fue uno de los primeros críticos de la esclavitud y se sentía muy orgulloso de haber escrito el preámbulo de la ley de Pensilvania que prohibía la esclavitud en ese estado. En otros escritos, en particular en *El sentido común* (1776), que a pesar de «no ser profundo» vendió ciento veinte mil ejemplares, instó a la creación de impuestos sobre las herencias e impuestos progresivos sobre los ingresos para financiar programas de asistencia social.[2672] Propuso además que se concedieran bonificaciones a los jóvenes de manera que pudieran empezar con buen pie su vida matrimonial. Promovió la educación gratuita de los hijos de las familias pobres, y las ayudas económicas y materiales para los desempleados. «Thomas Paine era una figura mundial pero era un producto de América. Fue en América donde encontró la misión de su vida. Fue a América a donde regresó al final, tras haber sido rechazado tanto en Inglaterra como en Francia. América era también el lugar en el que se cifraban sus esperanzas. Por todo el Viejo Mundo "la antigüedad y los malos hábitos" apoyaban la tiranía… América era el único sitio del mundo político en el que los principios de una reforma universal podían empezar a hacerse realidad».[2673]

Todos estos hombres eran individuos extraordinarios y América podía considerarse afortunada por haberlos tenido en su suelo. Con el tiempo, como veremos, ellos consiguieron reunir las mejores ideas de la Ilustración para crear, en la constitución norteamericana, una nueva forma de vida en común que demostraría ser muy efectiva al probar de forma convincente que la libertad, la igualdad y la prosperidad están estrechamente

relacionadas y se apoyan mutuamente. Con todo, su primera tarea fue, paralelamente a la creación de la primera universidad, los primeros hospitales y las primeras incursiones en el ámbito de la investigación académica, cambiar algunas de las opiniones negativas o erradas que muchos europeos condescendientes tenían de la vida en el nuevo continente. Retrospectivamente, la forma en que América había progresado en sus primeros años había superado todas las expectativas.

El mismo Thomas Jefferson fue uno de los más fervientes y apasionados defensores de América.[2674] Por ejemplo, en oposición a la idea de que en el Nuevo Mundo la naturaleza era estéril y escuálida, señaló que Pensilvania era «un verdadero jardín del Edén, con arroyos en los que pululaban los peces y praderas en las que cantan centenares de aves». ¿Cómo podía decirse que el suelo del Nuevo Mundo no era fértil cuando «toda Europa se dirige a nosotros en búsqueda de maíz, tabaco y arroz, y cualquier americano come mejor que la mayoría de los nobles de Europa»? ¿Cómo podía decirse que el clima de América era debilitante cuando las estadísticas demostraban que llovía mucho más en Londres y París que en Boston y Filadelfia?[2675]

En 1780 a un joven diplomático francés, el marqués de Barbé-Marbois, se le ocurrió la idea de recabar la opinión de varios gobernadores de estados americanos y les remitió una serie de preguntas sobre la organización y los recursos de sus respectivas comunidades. La respuesta de Jefferson fue la más detallada, la más elocuente y, de lejos, la más famosa: *Notas sobre el estado de Virginia*. Es posible que hoy el libro nos parezca algo surrealista, pero los asuntos que tocaba eran en su momento cuestiones por las que había un profundo interés. Jefferson se enfrentó directamente con Buffon y los escépticos europeos. Comparó las tasas de trabajo de europeos y americanos, tal y como aparecían en las estadísticas actuariales, algo en lo que los americanos salían claramente favorecidos.[2676] Buffon había afirmado que el Nuevo Mundo no tenía nada que pudiera compararse al «señorío del elefante», al «poderoso hipopótamo», al león o al tigre. Esto eran tonterías, dijo Jefferson, que mencionó a propósito a la Gran Garra o Megalonyx. «¿Qué podemos pensar de una criatura con garras de veinte centímetros cuando las del león no alcanzan los cuatro y medio?».

Ya hacia 1776 se habían encontrado suficientes fósiles de mamut para sostener que había sido una especie nativa del Nuevo Mundo y que se trataba de un animal que con facilidad era «cinco o seis veces» más grande que un elefante.[2677] Jefferson y sus colegas americanos encontraron otra comparación provechosa en los niveles de población. En las áreas rurales de Europa, advirtieron, el número de nacimientos era mayor que el de fallecimientos; no por mucho, pero en cualquier caso suficiente para mantener la población estable. En las ciudades, sin embargo, la situación era mucho más sombría: las cifras mostraban un claro descenso. Sólo en Londres había cinco muertes por cada cuatro nacimientos, y la ciudad apenas había aumentado su población en unas dos mil personas durante la primera mitad del siglo, y ello gracias a inmigrantes procedentes del campo. Tanto en Inglaterra como en Francia uno de cada seis niños no vivía más allá de su primer cumpleaños, y en algunos lugares la situación era aún peor: en Breslau, por ejemplo, el 42 por 100 de los niños morían antes de cumplir los cinco años.[2678] Por su parte, al otro lado del Atlántico, «entre los negros al igual que entre los blancos», y desde el norte hasta el sur, la población estaba aumentando. En los primeros años del siglo XVIII, había en las colonias inglesas unas doscientas cincuenta mil almas. Para la época en que la agitación y el deseo de independencia empezaron a manifestarse, la población había aumentado a más de un millón y medio. La inmigración sólo explicaba parte de este incremento. El primer censo americano, realizado en 1790 (una década antes de que los británicos emprendieran un intento similar) hablaba ya de casi cuatro millones de habitantes, aunque estadísticamente la población era muy diferente de la europea. «Mientras en Londres, París, Amsterdam y Berlín cada matrimonio tenía por término medio cuatro hijos, en América la cifra estaba cerca de los seis y medio. En Inglaterra había un nacimiento por cada veintiséis habitantes, en América había uno por cada veinte».[2679] Las cifras de muertes eran aún más elocuentes: en aquellos días, la vida media tenía en Europa una duración de treinta y dos años, y en América de cuarenta y cinco.

El mismo Jefferson encarnaba la réplica de América a Europa. Dentro de ese cuerpo se encontraba el alma que había importado a Virginia el estilo de Palladio y construido en Monticello el que Gary

Wills considera el edificio más hermoso de América. Jefferson había adoptado las nuevas teorías económicas de Adam Smith, había experimentado con granos y plantas (la agricultura, sostuvo, era «una ciencia de primerísimo orden») y, además de haberse dedicado a forjar un nuevo país libre de los vicios del Viejo Mundo, había encontrado tiempo suficiente para aprender griego y latín.[2680] Al menos en términos intelectuales, Jefferson había mostrado el camino en su intento de domar el mundo salvaje. Realizó experimentos de cultivo con repollo y pataca, con todo tipo de nueces, con higos y arroz, con morera y corcho y olivos. «Se pasó noches observando a los lombardos hacer queso para poder introducir el proceso en América… e intentó, en vano, domesticar al ruiseñor».[2681] Llevó a cabo observaciones astronómicas y fue uno de los primeros que advirtió las enormes ventajas que tendría la construcción de un canal a través de Panamá.[2682]

El inquebrantable y práctico optimismo de los primeros americanos tuvo con frecuencia más éxitos que fracasos, lo que contribuyó a crear a nivel nacional una disposición, un carácter y una actitud hacia la vida que los estadounidenses han conservado hasta nuestros días. Había sólo un área en la que los norteamericanos no se sentían especialmente seguros de sí mismos: su relación con los indios. Buffon y algunos otros *philosophes* franceses (situados a más de cinco mil quinientos kilómetros de distancia) consideraban que los indios americanos eran una raza degenerada. Intentad luchar con ellos, respondió Jefferson. «Y cantaréis otra canción».[2683] El prócer aludía a la retórica y la elocuencia de Logan, jefe de los mingoes, para subrayar que la mente india, al igual que sus cuerpos, estaba tan bien adaptada a sus circunstancias como la de los europeos.[2684] No obstante, si Logan y sus hermanos indios habían sido bendecidos con todas las cualidades que Jefferson mencionaba, y si, como éste decía, el jefe indio tenía todas las virtudes de Demóstenes y Cicerón, ¿qué derecho tenían los americanos blancos a matarlos en tales cantidades y, además, a apropiarse de sus tierras?[2685] Las opiniones de los americanos al respecto variaron enormemente. Tras el argumento original de los conquistadores españoles según el cual los indígenas no eran completamente humanos y, por tanto, eran incapaces de responder de forma adecuada al llamado de la fe,

habían surgido la concepción ilustrada, que los veía como seres primitivos, y la romántica, que subrayaba su nobleza; y aunque con el tiempo surgiría una visión más realista, encarnada en las obras de Fenimore Cooper
(1789-1851),
para entonces el daño ya estaba hecho.

Con todo, fue en el ámbito de la política que el genio y la energía de los primeros americanos se manifestó en su mejor forma. También en este aspecto la comparación con el Viejo Mundo permite aclarar de qué estaban huyendo los americanos, pues en su mayoría las prácticas políticas europeas de la época reflejaban un viejo conjunto de ideas, actualmente desacreditadas.

Inglaterra era un país tan malo como los demás, y sus estadísticas políticas eran vergonzosas. Su población en aquella época era aproximadamente de nueve millones de habitantes, pero de todos ellos apenas unos doscientos mil tenían derecho al voto.[2686] Esta minoría, un 2,2 por 100 de la población, ocupaba todos los cargos importantes del gobierno, el ejército, la marina, la Iglesia, los tribunales y la administración colonial. Excepto en Escocia, sólo los miembros de esta clase privilegiada podían ingresar en las universidades, donde se esperaba que todos se ordenaran. En otros lugares, la situación era un poco mejor. En muchos países ésta era la época del absolutismo, en el que las monarquías gobernaban sin necesidad de tener que consultar al parlamentos o a los estados. En Francia, gobernada por un rey, los grados de oficial en el ejército estaban reservados exclusivamente a aquellos que podían demostrar cuatro generaciones de antepasados nobles. En muchos lugares de Europa, los cargos gubernamentales eran hereditarios, y en Inglaterra setenta escaños del Parlamento correspondían a circunscripciones que carecían de electores. «En Hungría sólo los nobles tenían derecho a ocupar los ministerios, colmaban los cargos en la Iglesia, el ejército y las universidades y, además, estaban exentos de impuestos».[2687] En Alemania el margrave de Ansbach le disparó a un miembro de su partida de caza por haber osado contradecirlo, y asimismo el conde de Nassau-Diegen ejecutó a un campesino sólo para demostrar que podía salir

impune.[2688] En Venecia, que contaba entonces con una población de unos ciento cincuenta mil habitantes, sólo tenían derecho a participar en el Gran Consejo mil doscientos nobles.[2689] En los Países Bajos (que habían prestado a la nueva república sustanciales sumas de dinero) había libertad de prensa, universidades gratuitas y un alto nivel de alfabetización y la brecha entre ricos y pobres no era tan notable.[2690] «Pero incluso así, Amsterdam todavía estaba gobernada por treinta y seis hombres que ocupaban cargos hereditarios y vitalicios».[2691]

Planteado de esta forma (y mi panorama debe mucho a la versión que Henry Steel Commager nos ofrece de los comienzos de Norteamérica), no resulta muy difícil entender por qué Franklin, Jefferson y demás querían ser diferentes. No obstante, también es importante anotar que, al mismo tiempo, Norteamérica contaba con algunas ventajas evidentes. Era un territorio sin monarquía, en el que no existía una Iglesia establecida y, por tanto, tampoco una jerarquía eclesiástica. Carecía de imperio, de sistema jurídico, de pompa y tradición. Y, naturalmente, la política se benefició de esta situación.

La naturaleza prístina de Norteamérica permitió, por ejemplo, que surgiera la democracia en las costas occidentales del Atlántico y, lo que es igualmente importante, que ésta fuera similar en las distintas comunidades. Los consejos de vecinos y los tribunales locales nacieron más o menos de la misma forma en todos los jóvenes estados, y más o menos al mismo ritmo se dio el paso hacia el sufragio masculino en Pensilvania, Virginia, Carolina del Norte, Vermont y Georgia. «De este mundo surgieron Benjamin Franklin y Charles Thomson en Pensilvania, Samuel Adams y Joseph Hawley en Massachusetts, Alexander McDougall y Aaron Burr en Nueva York, Patrick Henry y Edmund Pendleton en Virginia». Como se ha señalado con frecuencia, en el Viejo Mundo estos hombres se habrían visto excluidos de la vida política. Y un hecho significativo es que en América los Franklin y los Pendleton no se encontraban separados de sus electores, aislados en una ciudad capital o en una corte distantes.[2692]

Con todo, también había inconvenientes. Todas las primeras constituciones establecían requisitos de tipo religioso para los votantes. Pensilvania, tan liberal en otros aspectos, en principio no

tenía restricciones religiosas, pero luego exigió que todos los que detentaban cargos públicos fueran protestantes y juraran que creían en la inspiración divina tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento.[2693] En algunos lugares, los cargos parecían ser negocios familiares (Connecticut, Nueva York y el Sur), pero en cualquier caso la situación estaba muy lejos de las prácticas hereditarias europeas.

Los comienzos de Norteamérica pueden apreciarse con mayor claridad en la Convención que redactó el borrador de la constitución federal. Esta «asamblea de semidioses» (la expresión es de Jefferson) decidió, por primera vez en la historia, que todos los cargos públicos, *todos*, estarían abiertos a cualquier hombre. Incluso para el puesto de presidente —en el Nuevo Mundo el equivalente de un monarca europeo— había únicamente dos requisitos: debía ser americano de nacimiento y mayor de treinta y cinco años. No había ninguna clase de requisitos de carácter religioso, otra decisión sin precedentes en la historia moderna. «América suponía una reivindicación de Platón: por primera vez en la historia los filósofos eran reyes».[2694]

La velocidad a la que estos acontecimientos se desarrollaron fue en sí misma tan importante como su contenido y dirección. Las naciones de Europa había tardado generaciones —siglos— en desarrollar identidades diferenciadas, pero en América había surgido una nueva nación con una profunda conciencia de sí misma y una identidad distintiva completamente desarrollada en un sola generación verdaderamente brillante. En palabras de Thomas Paine, «en Estados Unidos nuestra ciudadanía es nuestro carácter nacional… Nuestro gran título es el de americanos».

«No fue sólo que el nacionalismo norteamericano hubiera surgido con una rapidez sin precedentes en la historia, sino que constituía un nuevo tipo de nacionalismo. No lo había impuesto un conquistador o un monarca. No dependía de una Iglesia establecida en cuyos altares todos oraban de forma similar, o del poder de una clase dirigente. Su fortaleza no derivaba de la confrontación con un enemigo tradicional, sino del pueblo: era un acto de voluntad».[2695] Tampoco debemos pasar por alto el hecho de que para muchos

norteamericanos su nación se fundaba, consciente o inconscientemente, sobre su desprecio de las peores características del Viejo Mundo. No eran pocos los que se habían visto obligados a salir huyendo de Europa y su nueva nación no podía dejar de parecerles la más encantadora y satisfactoria. La gente era allí libre de un modo que en el Viejo Mundo era prácticamente inimaginable: libre de casarse con quien quisiera, libre de venerar al dios que prefiriera, libre de dedicarse al trabajo u oficio que deseara, libre de asistir al colegio o universidad que más le gustara y, por encima de todo ello, libre de decir lo que pensaba. En este sentido, la invención de los Estados Unidos fue un acto moral.[2696]

Dos factores contribuyeron a hacer más fácil todo este proceso. El primero fue la presencia de los indígenas, la «gente apaleada» según la expresión de W. H. Auden, lo que permitió a los recién llegados unirse en contra de un enemigo común y proporcionó a los norteamericanos un centro de atención imaginario.[2697] El segundo factor fue el hecho de que, desde un punto de vista religioso, los disidentes y sectarios eran por primera vez la mayoría. Había representantes de las iglesias establecidas —la congregacional y la anglicana, por ejemplo— pero la mayoría de los norteamericanos eran personas que habían sido víctimas de la intolerancia religiosa y que no tenían ningún deseo de perpetuar el pecado.[2698]

Por último, no debemos olvidar la revolución estadounidense en sí misma y los procesos que condujeron a ella, un conjunto de acontecimientos que resultaron decisivos para la creación de un sentido nacional de destino común. Hombres de condiciones muy distintas lucharon hombro con hombro, sin mercenarios, y consiguieron vencer a un ejército del Viejo Mundo de dimensiones considerables. Ello proporcionó a los norteamericanos una serie de leyendas y héroes —Washington y Valley Forge, Nathan Hale y John Paul Jones— y asimismo los símbolos de la nueva nación: la bandera y el águila calva.[2699] (Hugh Brogan afirma que la bandera es una de las dos cosas sagradas en Estados Unidos, la otra es la Casa Blanca.[2700])

Algo cercano a un gobierno colonial unido se había esbozado ya en 1754, en el Plan de Unión de Albany. En la década de 1760 el

Congreso de la Ley de Timbre reunió a delegados de nueve colonias, varios de los cuales destacarían luego durante la revolución. Lo que significa que para la época del primer Congreso Continental (1774) muchos de los líderes norteamericanos ya se conocían. Esto resultaría fundamental para crear la unión antes de Yorktown. «Si no hubiera habido una unión efectiva antes, nunca habría habido un Yorktown… El nacionalismo americano fue una creación del pueblo mismo en un sentido que habría sido inconcebible en el Viejo Mundo, el resultado de un proceso de autoconciencia que se difundió de forma prácticamente espontánea. Fueron los hombres de la frontera y los granjeros, los pescadores y los leñadores, los abogados de las pequeñas ciudades (no se los diferenciaba, como ocurría en Inglaterra, de los letrados autorizados para intervenir ante los tribunales superiores), los clérigos de los pueblos (no había obispos) y los maestros de escuela rurales (no había catedráticos) quienes proporcionaron la urdimbre y la trama del nacionalismo».[2701] En 1782, M.
G. Jean
de Crèvecoeur, un francés naturalizado americano, afirmó que Estados Unidos había dado origen a «una nueva raza de hombres», y propuso la imagen del *melting pot*.[2702]

Sin contar con un monarca, una corte, una Iglesia establecida y siglos de «tradición», los padres fundadores de la nueva república, en su sabiduría, se confiaron a la ley. Como señala Henry Steel Commager, durante cuarenta años todos los presidentes de la nueva nación, todos los vicepresidentes y secretarios de Estado, con excepción de Washington, fueron abogados.[2703]

Eran abogados los que escribieron la Declaración de Independencia y fueron principalmente abogados quienes redactaron los borradores de las constituciones de los distintos estados y de los Estados Unidos. Esto tuvo un importante efecto en la literatura estadounidense. En la Norteamérica revolucionaria no había poetas, dramaturgos o novelistas cuyas obras pudieran compararse con los escritos políticos de Jefferson, John Adams, James Madison, Tom Paine o James Wilson. La mentalidad de la nueva nación tenía en la política y el derecho sus elementos

constitutivos. «Se deshicieron del derecho eclesiástico, del derecho administrativo e incluso de los tribunales de equidad y limitaron el alcance de la jurisprudencia, todo lo cual tenía un tufo a privilegio y corrupción propio del Viejo Mundo». Fue esta actitud la que dio origen a la idea de la supremacía del poder judicial y del control judicial de la legalidad. Fue esta actitud la que dio origen a la separación de los poderes. Y la que dio origen a las facultades de derecho y a la abolición de la distinción entre los abogado comunes y los que podían pronunciarse ante los tribunales.[2704] Estados Unidos no hubiera llegado a ser el país que es sin la revolución puritana, las ideas de John Locke y de Montesquieu y el conocimiento de la Roma republicana, pero Tom Paine (el «visionario apático», en palabras de John Ferling) con seguridad estaba en lo cierto cuando anotó que «la situación y las circunstancias de América se asemejan a las del comienzo del mundo… Nos encontramos viendo el nacimiento de un gobierno, como si viviéramos el comienzo de los tiempos».[2705]

La palabra «tradición» siempre suena muy bien, en especial en el Viejo Mundo. Pero otra forma de pensar en ella es considerarla el principio por el cual los muertos gobiernan a los vivos y ése no era el estilo americano. Los primeros estadounidenses querían que su nuevo mundo fuera abierto y maleable y, por tanto, querían que la tradición ocupara el lugar que le correspondía. Ésta fue la razón por la que los padres fundadores previeron la posibilidad de someter la constitución a revisiones y enmiendas.[2706] (Si bien en la práctica esta facultad ha sido empleada de forma conservadora).

Acaso el aspecto más brillante y, al mismo tiempo, quizá el más frágil del sistema político y legal estadounidense fue el federalismo. La creación de una unión auténtica entre los trece estados, cada uno de los cuales afirmaba su propia independencia y soberanía, requirió esfuerzo. ¿Eran los nuevos Estados Unidos una confederación o una nación? La cuestión tendría que someterse a prueba en más de una ocasión, y de forma especialmente trágica en la guerra civil americana. Para abordar la cuestión, James Madison, el cuarto presidente del país y un hombre muy concienzudo, realizó un exhaustivo estudio de otras confederaciones, entre ellas las ligas italiana, helvética y hanseática, la confederación holandesa y la historia del Sacro Imperio Romano. Su conclusión fue que todos

estos sistemas tenían el mismo defecto: eran demasiado débiles para protegerse tanto de una agresión extranjera como de las disensiones nacionales. Para Madison y sus colegas, el problema central fue siempre el de crear un gobierno federal que fuera lo suficientemente fuerte para proteger al país de un enemigo externo y, asimismo, para contener posibles disensiones internas. A la vez, sin embargo, era necesario que el gobierno no fuera demasiado fuerte como para amenazar la libertad de sus ciudadanos o impedir la prosperidad impulsada por los gobiernos locales.[2707]

La división del poder y la autoridad entre el gobierno federal y los distintos estados se consiguió con mucho éxito. No obstante, no ocurrió lo mismo en lo que respecta a las medidas que idearon para que el gobierno central pudiera insistir a los estados recalcitrantes que cumplieran con los términos de la división de poderes. La solución por la que los padres fundadores optaron (y que pese a haber sido puesta en peligro por la guerra civil, funcionó bastante bien en otras ocasiones) fue investir de total autoridad al pueblo de Estados Unidos. En un acto soberano, repartieron el poder entre los estados y la nación de la forma que juzgaron adecuada; y se consideró que los conflictos entre éstos y aquélla debían resolverse por la ley y no por la fuerza.[2708] Y propusieron una «bonita» distinción: «La fuerza no debía usarse en contra de un estado o nación sino sólo contra los *individuos* que violaran la ley».[2709] Este equilibrio de poder entre los estados y la nación fue probablemente el aspecto más brillante de la constitución estadounidense, el concepto de *dominio federal* ponía límites al gobierno en una época en que el absolutismo era la regla en Europa.[2710] Pero un segundo logro trascendental, vinculado de cerca con el equilibrio de poderes, fue la Declaración de Derechos. Había precedentes para ello, por supuesto, en particular en Inglaterra: la Magna Carta, que se remontaba a 1215, la Petición de Derechos de 1628 y la inmortal Declaración de Derechos de 1689.[2711] Y en 1641 Massachusetts había introducido un «Repertorio de Libertades» inspirado también en la Magna Carta. Sin embargo, la Declaración de Derechos estadounidense, que recoge las diez primeras enmiendas a la Constitución, fue un logro de una magnitud completamente diferente.[2712] En Inglaterra los derechos nunca fueron «inalienables» y no era extraño que la Corona o el Parlamento los

anularan o pasaran por alto. He aquí las diferencias esenciales entre la Magna Carta y la Declaración de Derechos. La Magna Carta garantizaba el respeto al debido proceso y prohibía los castigos crueles e inusuales, así como las multas y fianzas excesivas; posteriormente, se prohibieron los ejércitos permanentes que no contaran con el consentimiento del Parlamento, se declaró ilegal cualquier interferencia en las elecciones libres y se dio al Parlamento el control del erario público. La Constitución de Estados Unidos y su Declaración de Derechos garantizaban la libertad de culto, la libertad de expresión, la libertad de prensa y de asociación y muchas otras libertades. Cinco estados prohibían la autoinculpación; seis afirmaban específicamente la supremacía de lo civil sobre lo militar. Carolina del Norte y Maryland prohibían la creación de monopolios, a los que se consideraba «odiosos y contrarios al espíritu del gobierno libre». Delaware prohibió el tráfico de esclavos, y pronto otros estados siguieron su ejemplo, y el recién creado estado de Vermont abolió la esclavitud por completo.[2713] Jefferson había insistido en que la Declaración de Independencia recogiera la expresión «búsqueda de la felicidad», y el sentimiento que encarnaban esas palabras influyó profundamente en las libertades estadounidenses.[2714]

El reverendo Richard Price, que seguía desde Londres estos acontecimientos escribió que «el último paso en el progreso humano se dará en América». Casi acierta. Sin embargo, sería Francia la que se beneficiaría de forma más inmediata del genio americano. La Declaración de los Derechos del Hombre de agosto de 1789 fue en gran medida obra de La Fayette, Mirabeau y Jean-Joseph Mounier, «pero en términos filosóficos era heredera de la Declaración de Derechos americana». (Lafayette estuvo consultando en secreto a Jefferson de forma constante durante la estancia de éste en París, y su «búsqueda de la felicidad» se convertiría en la *recherche du bien-être* del francés).[2715] En muchos aspectos la *Déclaration* francesa fue aún más allá de la versión estadounidense. Abolió la esclavitud, eliminó los derechos de primogenitura, acabó con las distinciones honorarias y los privilegios del clero y concedió derechos civiles a

los judíos. Garantizó la atención a los pobres y ancianos y la educación pública.[2716]

Y fue un francés el que pronunció el primer veredicto sobre este «último paso en el progreso humano», veredicto que, en muchos sentidos, continúa siendo el más meditado y menos partidista. Alexis de Tocqueville nació en París el 11 de termidor del año XIII del calendario revolucionario francés o, lo que es lo mismo, el 29 de julio de 1805. Hijo de un conde normando, Tocqueville se convirtió en magistrado, se interesó profundamente por la reforma de las prisiones y buscó hacerse una carrera en el mundo de la política. Sin embargo, debido a los vínculos de su padre con la depuesta monarquía borbónica, Alexis consideró que era conveniente realizar un viaje por América con su amigo y colega Gustave de Beaumont. El supuesto motivo de su visita era estudiar los regímenes penitenciarios del Nuevo Mundo, pero su viaje fue mucho más amplio y a su regreso ambos escribieron libros sobre América.[2717]

Permanecieron en Estados Unidos durante un año y estuvieron en Nueva York, Boston, Buffalo, Canadá y Filadelfia. Recorrieron la frontera, siguiendo el Mississippi hasta Nueva Orleans, y luego visitaron el Sur antes de dirigirse a Washington. En su camino recogieron ejemplos de las diferentes Américas y de los americanos. En Boston se alojaron en el hotel Tremont, el primer gran hotel de lujo de Estados Unidos, en el que cada habitación tenía un salón privado y a cada huésped se le proporcionaba un par de zapatillas mientras se le embetunaban sus botas.[2718] «Aquí imperan el lujo y el refinamiento» escribió Tocqueville. «Casi todas las mujeres hablan bien francés, y todos los hombres con los que nos hemos encontrado hasta ahora han estado en Europa».[2719] Esto representaba un cambio, decía, frente a la «apestosa» arrogancia de los estadounidenses en Nueva York, donde habían estado en una pensión en la «elegante» avenida Broadway y habían descubierto «cierta tosquedad en las maneras» de la gente, que era capaz de escupir mientras mantenía una conversación.[2720]

En un principio, y hasta que llegaron a la frontera, los viajeros se sintieron desilusionados por la ausencia de árboles en el país y por los indígenas, a quienes describen como pequeños, de brazos y piernas delgados y «embrutecidos por nuestros vinos y licores».[2721] Visitaron Sing Sing, una prisión a orillas del Hudson,

conocieron a John Quincy Adams, Sam Houston (el fundador de Texas, quien subió con su semental a la embarcación que los transportaba por el Mississippi), y fueron recibidos por la Sociedad Filosófica Americana (a la que Beaumont encontró aburrida).[2722] A medida que avanzaban, y pese a que las comodidades no mejoraban notablemente (uno de los barcos de vapor en el que recorrieron el río Ohio golpeó una roca y se hundió), la admiración de Tocqueville por el país aumentaba y al regresar a Francia decidió escribir un libro sobre la que en su opinión era la característica más importante que distinguía a Norteamérica: la democracia. Su libro apareció en dos partes, la primera en 1835, que se concentraba en las cuestiones políticas, y la segunda en 1840, en la que añadía sus pensamientos y observaciones sobre lo que podríamos denominar los efectos sociológicos de la democracia. Esta última era más sombría que la primera, ya que en ella Tocqueville planteaba el que, consideraba, era el principal inconveniente de la democracia: el riesgo de que volviera mediocres las mentes de los hombres, lo que en última instancia perjudicaría a su libertad.

Pero en prácticamente todos los demás aspectos la obra demostraba una gran admiración por el espíritu democrático y la estructura de Norteamérica. Para Tocqueville, los estadounidenses formaban una sociedad en la que las clases eran muy diferentes de las europeas, y en la que incluso los vendedores ordinarios no tenían la «mala forma» de la clase baja francesa. «Se trata de gente *comercial*», escribió en algún momento a su amigo Beaumont. «Toda la sociedad parece haberse amalgamado en una clase media».[2723] Ambos quedaron impresionados por los avances realizados respecto a la posición de la mujer en la sociedad, el trabajo duro, las buenas costumbres en general y la ausencia de ejército. Y los impresionó aún más el tenaz individualismo de los pequeños terratenientes, a quienes consideraban los americanos más típicos.[2724] «Los estadounidenses no son más virtuosos que otros pueblos», escribió Tocqueville, «pero están infinitamente más ilustrados (me refiero a las grandes masas) que cualquier otro pueblo que yo conozca…».[2725] En *La democracia en América*, Tocqueville elogió muchísimo la estabilidad del sistema estadounidense (aunque advirtió sobre el peligro del albergar expectativas muy altas), al que comparó con el francés y, hasta cierto punto, el británico (también había estado en

Gran Bretaña).[2726] Atribuía esto al hecho de que el estadounidense común estaba más involucrado que sus homólogos europeos en (a) la sociedad política, (b) la sociedad civil y (c) la sociedad religiosa, así como a que los Estados Unidos funcionaran de un modo que parecía casi directamente opuesto al de Europa: «La organización de las comunidades locales precedió a la del condado, la del condado a la del estado, y la del estado a la de la unión».[2727] Tocqueville admiraba enormemente el papel que desempeñaban los tribunales en Estados Unidos, donde tenían prioridad sobre los políticos, y el hecho de que la prensa, pese a no ser menos «violenta» que la francesa, gozara de total libertad: a nadie se le ocurría siquiera pensar en censurar lo que allí se decía.

A pesar de ello, no dejó de advertir los problemas del país y, por ejemplo, pensaba que la cuestión de la raza no tenía solución. En el mundo antiguo, la esclavitud era consecuencia de la conquista, pero en América, en cambio, el problema era la raza y Tocqueville pensaba que éste era un callejón sin salida. Una de sus conclusiones era que las democracias tendían a elegir líderes mediocres, lo que con el tiempo se convertiría en un obstáculo para el progreso. Por otro lado, pensaba que las mayorías tendían a ser demasiado intolerantes con las minorías. Encontraba ejemplos en el hecho de que las leyes contra las bancarrotas no hubieran sido aprobadas porque eran muchísimos los que temían verse afectados por ellas, y también en lo relativo al licor, pese a que el vínculo entre consumo de alcohol y crimen resultaba evidente incluso entonces.[2728]

En el ámbito de las ideas puras, opinaba que las democracias conseguirían mayores progresos en el campo de las ciencias prácticas que en las teóricas, y quedó muy impresionado por la arquitectura de Washington, y en particular por el esplendor de una ciudad que, a fin de cuentas, «no era más grande que Pontoise». Esperaba que la poesía floreciera en el país debido a la exuberancia de la naturaleza. Además, le agradó descubrir que en los Estados Unidos las familias tenían vínculos más estrechos que en Europa y que eran más independientes, y se mostró fervientemente partidario de la tendencia que privilegiaba los matrimonios basados en el amor y el afecto antes que en consideraciones económicas o dinásticas.[2729]

A pesar de sus salvedades, la admiración de Tocqueville por

Estados Unidos y su obsesión por la igualdad (parte de la trinidad de la Revolución Francesa) recorren todo el texto y la publicación del libro gozó de una gran acogida. En Francia, ganó el premio Montyon, dotado con doce mil francos, y en Gran Bretaña, J. S. Mill lo describió como «la primera gran obra de filosofía política dedicada a la democracia moderna».[2730] Desde entonces otros libros han intentado emular el logro de Tocqueville, cuya obra se convirtió en una especie de clásico. Ahora bien, desde cierto punto de vista, tales libros son en realidad irrelevantes, pese a lo apasionantes que también puedan ser. El veredicto más contundente sobre Estados Unidos corresponde al enorme número de inmigrantes que abandonaron sus países para buscar la libertad y prosperidad allí. Y aún hoy se sigue pronunciando ese veredicto.

Quinta parte

De Vico a Freud, verdades paralelas: La incoherencia moderna

Capítulo 29

EL RENACIMIENTO ORIENTAL

Por la misma época en que los portugueses exploraban la costa occidental de África y descubrían Brasil y el Extremo Oriente, la invención de la imprenta estaba transformando la vida intelectual de Europa. Sin embargo, aunque el aumento de la alfabetización constituía un progreso considerable en sentido general, éste también hizo que le resultara más difícil a los portugueses mantener en secreto sus trascendentales descubrimientos.

Hay muy pocas dudas de que efectivamente se tomaron medidas para mantener las noticias en secreto. En la época del rey Juan II (1481-1495), por ejemplo, la corona portuguesa utilizó juramentos y castigos de todo tipo, incluida la muerte, para «disuadir» a los hombres de filtrar las noticias. En 1481, las Cortes pidieron al rey que prohibiera a los extranjeros (genoveses y florentinos, en especial) establecerse en el reino porque «robaban los secretos reales relativos a África y las islas».[2731] Algo más tarde, en 1504, el rey Manuel reafirmó que debía guardarse secreto absoluto en lo relativo a la navegación hacia el sureste y el noreste (quienes no lo hicieran serían condenados a muerte). «A partir de entonces, al parecer, todas las cartas de navegación, mapas y bitácoras concernientes a las rutas hacia África, la India y Brasil fueron guardadas en la sala de mapas real y puestas bajo custodia de Jorge de Vasconcelos».[2732] Varios historiadores han sostenido que más de una de las crónicas oficiales de los descubrimientos portugueses quedó incompleta de forma deliberada para no revelar información crucial. En su estudio sobre el control de la información por parte de Portugal, Donald Lach afirma que el gobierno portugués ciertamente tenía una política encaminada a ocultar las noticias sobre los descubrimientos y el comercio con África: «Es difícil de

creer que el azar sea el único responsable de que ninguna obra sobre los nuevos descubrimientos realizados en Asia se haya publicado en Portugal entre 1500 y 1550».[2733]

Un embargo semejante no podía durar mucho tiempo. Los cartógrafos portugueses vendieron sus servicios y la información que conocían al mejor postor extranjero, y lo mismo hicieron varios de los navegantes y mercaderes que habían participado en esos viajes. Algunos parecen haberse sentido culpables haciendo esto y, con frecuencia, omitieron detalles de carácter militar. Sin embargo, poco a poco, a medida que avanzaba el siglo XVI, los descubrimientos se convirtieron en moneda común. Los pronunciamientos de los reyes portugueses, que enviaron comunicaciones oficiales a otros monarcas europeos y al papa, dejaban caer insinuaciones especialmente interesantes. La información, además, encontró otra vía de circulación en los muchos mercaderes italianos residentes en Lisboa, algunos de los cuales eran incluso espías al servicio de Venecia. De esta forma, la ruta hacia la India se convirtió en tema de varios testimonios escritos por extranjeros desde el interior del país, pese a tratarse de un asunto clasificado como secreto de estado. Quienes estuvieran interesados en hacerlo podían reconstruir a partir de ellos una idea general, aunque vaga.[2734] La política portuguesa de secretismo, afirma Lach, tuvo éxito durante cerca de cincuenta años, pero hacia mediados de siglo, cuando empezó a ser claro que el país no podía conservar el monopolio del tráfico de especias, dejó de funcionar. Después de 1550, aproximadamente, la literatura de viajes se puso de moda, y fue también por esa época cuando los jesuitas empezaron a publicar sus famosos «epistolarios». Durante muchos años estos textos fueron la fuente de información más completa sobre Extremo Oriente.[2735]

Una serie de bulas papales emitidas durante el siglo XVI permitieron a la corona portuguesa crear lo que se denominó el *padroado* (similar al *patronato* español). La corona se aseguró el uso de ciertas rentas eclesiásticas en Portugal para la exploración y el derecho a proponer al papado cierto número de candidatos para las sedes y beneficios eclesiásticos de África y las Indias orientales.[2736] Fue de este modo como se estableció en Goa el cuartel general de los jesuitas en la región; y en 1542, cuatro meses después de su

llegada allí, Francisco Javier enviaba una carta al superior de la orden en Roma en la que ya se refería a Goa como «una ciudad completamente cristiana».[2737] (Su nombre original era Ticuari, que significaba «treinta pueblos»). Con la llegada de Javier a la India, los jesuitas se convirtieron en los principales líderes del esfuerzo misionero cristiano dentro del *padroado*.

Todos los primeros viajes de exploración habían incluido misioneros o eclesiásticos de uno u otro tipo, y muchos de ellos habían escrito crónicas en las que narraban sus experiencias. Sin embargo, no fue hasta que los jesuitas iniciaron su actividad como misioneros en el extranjero que se creó un sistema completo de correspondencia, con lo que la difusión de la información se convirtió prácticamente en una cuestión de rutina. Ignacio de Loyola ordenó explícitamente a los miembros de la orden que le enviaran sus cartas a Roma. Los asuntos de importancia debían tratarse en cartas formales, mientras que cuestiones menos importantes o de carácter más privado debían tratarse en una hoja separada conocida como la *hijuela*. Toda esta correspondencia debía escribirse por triplicado y enviarse a Roma por tres rutas diferentes.[2738] «Estos informes debían prepararse con muchísima atención y cuidado, pues la idea era emplearlos para la construcción y orientación de la Sociedad y para inspirar el interés del público por empresas en lugares remotos».[2739] En Roma se creó una oficina encargada de comunicarse con los misioneros y de recibir las cartas enviadas por éstos para editarlas, traducirlas y, por último, hacerlas circular por toda Europa. Fue de este modo como la información sobre los pueblos, culturas e ideas de la India se difundió inicialmente por Occidente. Convertida Goa en centro administrativo, toda la información recopilada empezó a conocerse como «cartas indias», independientemente de su procedencia (las cartas podían también referirse a China o Japón, por ejemplo). Por esta misma época, se fundó un colegio jesuita en Coimbra, Portugal, y éste también se convirtió en un centro de información por el que pasaban las cartas enviadas por los jesuitas a Europa antes de llegar a Roma.[2740] Había cinco tipos de carta: las *hijuelas* antes mencionadas; las cartas exhortatorias, destinadas a estimular el interés por Oriente entre los hermanos en el continente; informes para distribuir públicamente, cuyo tono era más contenido;

informes personales; y «documentos relacionados», en realidad apéndices, como la historia de tribus particulares, o crónicas sobre asuntos específicos que en opinión de los misioneros requerían para su completa comprensión de conocimientos detallados.[2741] Finalmente, cuando las cartas se estabilizaron, los jesuitas en Roma y Coimbra dejaron de traducirlas a las diferentes lenguas de Europa y en lugar de ello las publicaron en latín como las *Epistolae indicae*.[2742]

A diferencia de los textos escritos por autores seculares, de los que había varios, las cartas de los jesuitas no trataban sobre el comercio. Sí aludían en cambio a cuestiones militares, pero en general se ocupaban de cuestiones culturales, de las ideas y prácticas, las instituciones y costumbres de pueblos situados en lugares remotos. Por ejemplo, en lo relativo a Malabar (la costa de Malabar era la costa occidental de la India, al sur de la actual Bombay o Mumbai), los jesuitas informan sobre la muerte de un gobernante y cuentan que el cortejo fúnebre se reunió en un campo para la cremación, que «salvo por las pestañas y las cejas» se afeitaron sus cuerpos por completo y que, tras limpiar sus dientes, se abstuvieron de comer betel, carne o pescado durante trece días.[2743] De forma similar, sus informes describen cómo la administración de justicia difería según la casta a la que pertenecía quien había cometido el delito, y señalan también que no era inusual el recurso a las ordalías; así, por ejemplo, se obligaba a algunos delincuentes a sumergir los dos primeros dedos de su mano derecha en aceite hirviendo. «Si se le queman los dedos, se tortura al acusado hasta conseguir que confiese qué ha hecho con los bienes robados. Y, haya confesado o no, se le ejecuta. Si al acusado no se le queman los dedos, se le libera y al acusador se le ejecuta, multa o destierra».[2744] A los bengalíes se los describe como «hombres negros, apuestos y elegantes, dotados de un ingenio más agudo que el de cualquier otra raza conocida».[2745] Aunque también se los acusa de ser «en extremo desconfiados y traicioneros» y los informes señalan que en todas las demás partes de la India es un insulto llamar a alguien bengalí. Las cartas también anotan que los musulmanes habían gobernado Bengala por cerca de trescientos años antes de la llegada de los portugueses (un dato bastante correcto). Y fue gracias a los jesuitas portugueses que Europa tuvo las primeras noticias sobre el ascenso de los mongoles en la India, y

sobre la lucha por la supremacía entre ellos y los afganos.[2746]

Muchos jesuitas comprendieron que la clave para entender la India estaba en el dominio de las lenguas nativas y en el estudio de las literaturas locales.[2747] Y para intentar erradicar el hinduismo, se apoderaron de ciertos libros sagrados, algunos de los cuales tradujeron y enviaron a Europa, entre ellos dieciocho libros del *Mahabharata*. Sin embargo, en términos generales, los jesuitas no estudiaron el hinduismo de forma sistemática, y pasaron por alto muchas de sus leyendas a las que no consideraban más que meras «fábulas».[2748] Los nombres de los dioses hindúes Vishnú, Shiva y Brahma llegaron a Europa, así como la información de que constituían la *Tri-murti*, una forma de trinidad, pero también estas creencias fueron consideradas por los jesuitas «supersticiones sin sentido». Las cartas con frecuencia se refieren a las pagodas de los hindúes, «grandes edificaciones, hechas completamente de piedra o mármol», que contenían «imágenes de toros, vacas, elefantes, monos y hombres».[2749] Algunos de los misioneros, evidentemente impresionados por las dimensiones de estos monumentos, creyeron que debían de ser obra de Alejandro Magno o de los romanos. Los jesuitas advirtieron que los hindúes tenían tres tipos de sacerdotes: los brahmanes, los yoguis y los gurús. Observaron y describieron los hilos que los primeros llevaban sobre sus hombros desde que tenían siete años, cada uno en honor de un dios diferente, y anotaron que los tres hilos se anudan juntos en ciertos lugares, «por lo que afirman tener una Trinidad como la nuestra». Pero en general los jesuitas no respetaban estos rangos y veían con horror que los sacerdotes hindúes pudieran casarse.[2750] Los misioneros se sentían fascinados por las castas y las costumbres matrimoniales en general, y uno de ellos señaló que «mucha gente se casa con sus primas, hermanas y cuñadas». Este observador llegó incluso al extremo de emplear las costumbres indias como argumento ante el papa al instarlo a permitir en Europa el matrimonio entre el tercer y cuarto grado de consanguinidad. En cualquier caso, los jesuitas nunca llegaron a desarrollar ningún respeto o simpatía por la sabiduría nativa o por la alta cultura india. Ésta es una de las razones por las que el renacimiento oriental tuvo el impacto que tuvo cuando finalmente ocurrió.

Pese a estar mucho más alejada de Europa, en el ámbito de las ideas China comparte con ella ciertas curiosas similitudes. A finales del siglo XVI, por ejemplo, el país experimento su propio «renacimiento», que se manifestó en un aumento de las innovaciones en el teatro, la novela y la filosofía. Muchos intelectuales pertenecían a un club político y literario, la «Sociedad de la Renovación» (*fushe*). Fue en esta época, por ejemplo, que la influencia del budismo Zhan empezó a crecer y que surgió el concepto de *liang zhi*, o «conocimiento moral innato». En cierto sentido, éste era una forma de platonismo chino, que sostenía que existía un principio del bien en la mente antes de que ésta se contaminara con pensamientos y deseos egoístas «y que cada quien debía intentar descubrirlo en sí mismo». Esta escuela del «conocimiento innato» era muy polémica ya que sus defensores acusaban a Confucio de impedir el pensamiento, inherente en todos los seres humanos.[2751] Otro aspecto del renacimiento chino de los siglos XVI y XVII fue que aumentaron las escuelas y bibliotecas a medida que China reaccionó al descubrimiento en Occidente de la imprenta de tipos móviles.[2752]

Entre las demás innovaciones de este período se incluyen el *Lu xue jing yi* (Esencia de la música), de Zhu Zaiyu (1536-1611), quien fue la primera persona en el mundo que definió una escala bien temperada.[2753] Li Shizhen (1518-1598) escribió el *Ben tsao gang mi*, que describe un millar de plantas y otros tantos animales con propiedades medicinales; además, su obra menciona por primera vez un método de inyecciones de sarampión prácticamente igual al que, más tarde, daría en Occidente origen a la ciencia de la inmunología. Una forma primitiva de sociología también apareció por entonces en China gracias a Wang Fuzhi, que consideraba que las sociedades evolucionan debido a fuerzas naturales, una idea especialmente relevante en el contexto chino, ya que demolía las esperanzas, que algunos aún albergaban, de un posible retorno a la edad dorada del imperio Han. Wang, de hecho, opinaba que el pasado distante era «salvaje»[2754] e insistía en que no había marcha atrás, una posición particularmente importante (y no muy popular) en China, donde se la etiquetaba de

anticonfuciana.

Además de tener su propia especie de renacimiento, la China de la dinastía Ming también tuvo su propia inquisición. Esto fue consecuencia de la reanudación de los concursos para funcionarios públicos (los exámenes escritos) desde 1646 en adelante.[2755] Ocurrió entonces que, en relación con estas pruebas, empezaron a proliferar las academias privadas. Dado que la dinastía mantenía un control estricto sobre el currículo de los exámenes, era ella en gran medida la que controlaba lo que la gente pensaba, lo que le permitía también reducir las críticas. A comienzos del siglo XVIII esto condujo a un control mucho más directo y, al igual que ocurriera en Occidente, a la creación de un índice de libros prohibidos: en un momento dado llegó a haber
10 231
títulos en la lista y más de dos mil trescientos fueron destruidos realmente. Al mismo tiempo, se adoptaron medidas contra los autores disidentes, cuyas propiedades fueron confiscadas y a los que se condenaron a trabajos forzados, al exilio o, en algunos casos, incluso a la muerte.[2756]

Como los ingleses y los franceses, los chinos desarrollaron a comienzos del siglo XVIII un gusto por las enciclopedias. Una, impresa con tipos móviles de cobre, tenía no menos de diez mil capítulos. En 1716 apareció el famoso diccionario *Gang hsi zi dian*, que serviría de base a la sinología occidental hasta el siglo XX. En total, afirma Jacques Gernet, en el siglo XVIII hubo un canon de más de cincuenta «grandes publicaciones» que codificaron el conocimiento chino y constituyen un vivo equivalente de los proyectos ilustrados de Europa occidental. El tráfico de ideas no se dio por supuesto en un único sentido, y la principal influencia de los jesuitas en China la encontramos en la astronomía, la cartografía y las matemáticas. En 1702 el estudioso Gangshi pidió al sacerdote jesuita Antoine Thomas que determinara el *li* como función del meridiano terrestre. Esta innovación se realizó a partir de la milla, pero se produjo antes de que en Europa el kilómetro se estableciera de la misma manera.[2757]

A lo largo del siglo XVIII China se convirtió en un tema que despertaba un interés y fascinación enormes entre los europeos, llegando en ocasiones a parecer casi una manía. «De repente todo el

mundo proclamaba la sabiduría de Confucio, ensalzaba las virtudes de la educación china, pintaba en lo que creía era el estilo chino, o construía pagodas chinas en jardines organizados según la manera china…».[2758] En 1670 el jesuita Athanasius Kircher había afirmado que China estaba gobernada «por doctores *à la mode* de Platón», mientras que en su libro *Nouveaux mémoires sur de Chine l'état*, el padre Le Comte había sostenido que en este país las virtudes cristianas habían estado poniéndose en práctica durante más de dos mil años.[2759] (Por desgracia, esto le valió la condena de los escolásticos de la Universidad de París, quienes le acusaron de hacer al cristianismo «superfluo»). Leibniz pensaba que en muchísimas cuestiones éticas y políticas China estaba por delante de Europa, y llegó al extremo de proponer que el chino se enseñara como idioma universal. Voltaire opinaba lo mismo.

Las concepciones chinas de la belleza se difundieron por Europa, y «toda la realeza se unió a la moda». Había un pabellón chino en Sans Souci, un palacio de porcelana en Dresden, un parque chino en Weimar, y en Drottningholm, la residencia de verano del monarca sueco, se construyó todo un poblado chino. Se levantó otro poblado chino en las afueras de Cassel y pagodas en Kew y Nymphenburg. El duque de Cumberland mantenía en el Támesis un velero chino completo con su dragón, y Watteau y Boucher pintaron al estilo chino. Toda Europa bebía té importado de China en tazas de porcelana china.[2760]

El mundo islámico, por supuesto, resultaba más próximo a los viajeros europeos que las civilizaciones de Extremo Oriente. Lo primero que hay que señalar a propósito del islam es que éste, como idea, había demostrado tener un enorme éxito. Para el siglo XVIII, la fe musulmana se extendía desde el océano Atlántico hasta el mar del Sur de China y desde el río Ural hasta casi la desembocadura del Zambezi. Era el credo dominante en territorios que equivalían a tres veces el área ocupada por el cristianismo.

Isfahan, en Persia, se había revelado una digna sucesora de Bagdad y Toledo, y se convirtió en el centro del renacimiento islámico de las artes, las letras y la filosofía. Para esta época el

persa, más que el árabe, era la lengua franca del mundo islámico. Isfahan era la capital del imperio Safavi, y en ella florecieron escuelas de pintores de miniaturas, encabezadas por Bihzard, de tejedores de tapices y de autores de memorias de gran originalidad. El esplendor de Isfahan también atrajo a muchos estudiosos, en particular *falsafahs*, incluso a pesar de que la filosofía continuaba siendo considerada por los ortodoxos como una empresa muy sospechosa. Hubo un renovado interés por Aristóteles, Platón y los valores «paganos». Entre los filósofos de este período destaca Mir Damad (m. 1631), quien sostenía que el mundo estaba hecho completamente de luz, y Suhravardi, una especie de pensador platónico que creía que había en algún otro lugar un «reino de las imágenes». Este «florecimiento persa» también produjo tres grandes legisladores, nuevas formas de biografía literaria, la idea de *entendido* tanto en el ámbito de la pintura como en el de la caligrafía, y una nueva escuela de traductores.[2761] Se ha comparado este florecimiento con el renacimiento italiano en el sentido en que se trató de un movimiento «lírico» y no tanto «positivista».[2762]

Las innovaciones sufíes de Abulfazl forman parte de este aspecto «lírico» o platónico del islam de los siglos XVI y XVII. En términos estrictos no es correcto calificar al sufismo de «platónico» o «neoplatónico» y tampoco, según algunos estudiosos, es correcto denominar esta corriente como «mística». No obstante, ésta es la forma en que muchos conciben el sufismo, a saber, una forma muy privada del islam, una búsqueda ascética del camino hacia Dios en las profundidades del alma, un Dios del que todos tenemos un atisbo en nuestra propia naturaleza (un «conocimiento innato» como pensaban los chinos). Los sufíes visten un hábito de lana (*sufí* significa precisamente «lana») y en ocasiones se reúnen en *tariqahs*, escuelas con su propia forma de acercarse al camino hacia Dios. Algunas veces esto implica la veneración de santos, sufíes que han logrado acercarse a Dios y que ahora se encuentran en el Paraíso. Además de similitudes con el platonismo, hay aquí puntos de contacto con el budismo.

Abulfazl
(1551-1602)
no tenía su sede en Isfahan, sino en la corte de Akbar, en la India, y

su libro se denomina *Akbar-Namah*, el Libro de Akbar.[2763] Según la interpretación de Abulfazl, la idea básica del sufismo en lo que respecta a la organización de la civilización es que promueve la «ternura» en las relaciones entre hombres y mujeres, la conciliación en todas las cosas. Ésta es una versión del islam muy diferente de la imagen que de él tienen muchas personas (en especial después de los sucesos del 11 de septiembre) y, hacia finales del siglo XVIII, cuando una considerable proporción de los musulmanes pedía a gritos una reforma de la fe, la corrupción que sin duda alguna había contaminado al sufismo (lo que también recuerda la corrupción que contaminó al budismo chino en la Edad Media) provocó una violenta reacción. Muhammad bin Abd-al-Wahhab (m. 1791) se opuso en particular al sufismo, especialmente por su veneración de los santos, algo que en su opinión tenía un aire a idolatría y suponía, de hecho, un abandono de Mahoma. En la ley ortodoxa esto era un crimen capital y Wahhab y sus seguidores, entre los que para entonces se encontraba Ibn Saud, un gobernante local de Arabia Saudita, lucharon por establecer un estado basado en sus inflexibles principios. Horrorizaron al mundo musulmán al emprender la destrucción de muchos lugares sagrados, no sólo del sufismo, sino de la corriente dominante del islam, con el argumento de que también ellos estaban manchados por la idolatría; y para empeorar las cosas, masacraron a muchos de los peregrinos que visitaban esos sitios.

Finalmente, los wahhabís lograron ser controlados, aunque no sin dificultades. Sin embargo, nunca se los erradicó por completo. Por otro lado, a corto plazo su supresión sacó a la luz una cuestión bastante diferente: los wahhabís fueron vencidos gracias a un nuevo tipo de ejército otomano, uno que usaba equipos y tácticas desarrollados en Occidente. Esto marcaba un cambio trascendental en la forma de pensar de los otomanos.[2764] Como veremos a continuación, la relación del islam con Occidente y con las ideas occidentales sufrió muchos altibajos.

A pesar de su derrota final en España en 1492 y de su casi victoria en Viena en 1683, durante mucho tiempo el mundo musulmán vio con desconfianza e incluso con desinterés lo que ocurría

(intelectualmente hablando) en Europa occidental.[2765] Bernard Lewis, el gran experto en el mundo islámico, escribe que «el gran movimiento de traducción que siglos antes había llevado tantas obras griegas, persas y siríacas a los lectores musulmanes y árabes había terminado, y la nueva literatura científica europea se desconocía prácticamente por completo. Hasta finales del siglo XVIII, sólo un libro de medicina se tradujo a una lengua de Oriente Próximo: un tratado del siglo XVI sobre la sífilis que fue presentado en versión turca al sultán Mehmed IV en 1655». Esta traducción no fue accidental, anota Lewis. La sífilis, supuestamente originaria de América, había llegado al mundo musulmán a través de Europa (y aún hoy se la conoce como «la enfermedad de los francos» en árabe, persa, turco y otras lenguas). Además, el mundo musulmán no supo siempre reconocer los trascendentales adelantos conceptuales realizados dentro de sus fronteras. Por ejemplo, un médico sirio del siglo XIII llamado Ibn al-Nafis había escrito una obra en la que se anticipaba al ensayo de William Harvey, *El movimiento del corazón y la sangre*, publicado en 1628. Su tratado, en el que con valentía se oponía a las teorías tradicionales de Galeno y Avicena y planteaba el principio de la circulación de la sangre, permaneció ignorado y no tuvo ningún efecto sobre la práctica de la medicina en los países islámicos. En una carta escrita en 1560, Ogier Ghiselin de Busbecq, embajador del Sacro Emperador Romano ante el sultán turco, decía: «Ninguna nación se ha mostrado renuente a adoptar las invenciones de otras que encuentra útiles; por ejemplo, han adaptado para su propio uso los cañones grandes y pequeños y muchos otros de nuestros descubrimientos. Sin embargo, nunca han querido imprimir libros por sí mismos y tampoco construir relojes públicos. Sostienen que sus Escrituras, esto es, sus libros sagrados, dejarían de ser tales si se las imprimiera; y piensan que si crearan relojes públicos la autoridad de sus muecines y de sus antiguos ritos se vería menoscabada».[2766]

Esto no es del todo cierto, o al menos resulta incompleto. Es verdad que hay varios testimonios que señalan que los otomanos se sentían «moralmente superiores» a los europeos, que se mostraban «vanidosos» respecto de los infieles, que se «glorificaban en su ignorancia», aparentemente convencidos de que no había nada que tuvieran que aprender de Occidente.[2767] Pero, como

investigaciones más recientes demuestran, desde el siglo XVI en adelante los turcos siguieron con atención los avances realizados en Occidente, en especial en los campos de la guerra, la minería, la geografía y la medicina. Estambul ya contaba con su propio observatorio en 1573, cuando el astrónomo jefe, Taqi al-Din, tenía a su disposición quince asistentes. Aunque el observatorio fue demolido siete años después de su construcción, Taqi al-Din desarrolló un nuevo método de cálculo para determinar la latitud y la longitud de las estrellas. Su método era mucho más preciso que cualquier otro de los de la época, y además también inventó nuevos instrumentos astronómicos.[2768] Embajadores otomanos visitaron los observatorios de París, en 1721, y de Viena, en 1748, y obras de astronomía francesas e italianas se tradujeron al turco en 1768 y 1772.[2769]

El profesor e historiador de la ciencia turco Ekmeleddin Ihsanoglu demuestra que en los territorios otomanos el número de *madrasas* aumentó de cuarenta en el siglo XIV a 97 en el XV, y a 189 en el siglo XVI. Más tarde, la cifra ascendería a 665 en todo el imperio.[2770] Los otomanos produjeron en particular muchas obras de geografía, y Kâtip Çelebi (1609-1657), el más famoso de los bibliógrafos y traductores turcos de la era, proporcionó a sus lectores una amplia investigación de las instituciones científicas y artísticas europeas, dando así una primera indicación del retraso científico de los otomanos.[2771] El libro de Çelebi *Kesfü z-zünun* ofrecía una inspección crítica de las academias renacentistas. Çelebi, además, tradujo a Mercator.

Un intento coordinado de traducir obras europeas empezó hacia 1720, a órdenes del gran visir Nevsehirli Damat Ibrahim Pasa, durante el reinado del sultán Ahmet III, un período que en la historia otomana se conoce como la «época del tulipán».[2772] Esta actividad se vio reforzada por las embajadas enviadas a Europa a las que antes hemos aludido (además de a París y Viena, se envió una a San Petersburgo). El estudio de Fatma Müge Göçek sobre la embajada a París de 1720-1721

muestra que los turcos llevaron regalos de tipo militar y que los franceses les correspondieron con objetos tecnológicos.[2773] En esa época, dice Göçek, las escuelas de medicina estaban en decadencia en Turquía y los otomanos tenían problemas para controlar a los facultativos sin preparación.[2774] Se informó a los franceses de que pese a que entonces había veintisiete bibliotecas públicas en Estambul, no se podía dotarlas de «libros llenos de “mentiras” (historia, poesía, astronomía, filosofía)».

El cuadro que nos ofrecen las investigaciones más recientes sugiere, por tanto, que la conquista turca de Constantinopla/ Estambul, pese a haber empujado a Occidentes a muchos estudiosos griegos bizantinos, sí dio inició a una renovación del pensamiento islámico, acompañada por un interés por el pensamiento renacentista occidental. Por alguna razón este interés decayó en el siglo XVII, y sólo florecería de nuevo en los primeros años del siglo XVIII.

A lo largo de ese siglo, el aislamiento de los territorios otomanos respecto de Europa fue reduciéndose gradualmente y emergió una nueva categoría de visitante a los países musulmanes. Ésta estaba formada por lo que hoy llamaríamos expertos, individuos particulares que ofrecían servicios especializados a patrones islámicos. Esto ocurrió incluso en los países musulmanes más alejados, como la India de los mongoles, por ejemplo, donde se contrató a un médico italiano, el doctor Manucci. Con el tiempo, esto provocó a su vez un cambio en las actitudes que para muchos musulmanes resultaba escandaloso: había que aprender de los hasta entonces despreciados infieles.[2775] De igual forma, también aumentó el número de quienes viajaban de este a oeste. En siglos anteriores, sólo los prisioneros y unos cuantos enviados diplomáticos viajaban en ese sentido. A fin de cuentas, los musulmanes no tenían ningún lugar sagrado en Europa al cual peregrinar y, al menos en teoría, no había allí muchos artículos de lujo que despertaran el interés de los mercaderes. (Excepcional en este sentido fue el viaje de Evliya Celebi, que visitó Europa en la segunda mitad del siglo XVII, del que se conserva un testimonio fascinante). En el siglo XVIII la situación empezó a cambiar. Como Gulfishan Khan ha mostrado recientemente, hubo en aquel momento muchos indios, tanto musulmanes como hindúes, que

viajaron entonces a Europa.[2776] Ahora, no sólo viajaban cada vez más enviados especiales, con órdenes que cumplir, sino que también la actitud hacia los extranjeros empezó a suavizarse. En 1734 se creó una escuela de matemáticas para los militares turcos, a cargo inicialmente de un francés, y en 1729 se había instalado una imprenta bajo la dirección de un húngaro. Con todo, el avance fue irregular. Bernard Lewis describe una versión turca de uno de los mapas de Colón (ahora perdido) realizada en 1513 y conservada en el palacio Topkapi en Estambul. Continuó allí, sin ser consultada e ignorada por todos, hasta que un estudioso alemán la descubrió en 1929.[2777]

En cualquier caso, el hecho es que el número de viajes de este a oeste continuó aumentando. El pachá de Egipto, primero, y el sultán de Turquía, después, se desplazaron para estudiar en París, Londres y otras capitales de Occidente. En un principio, los orientales estaban interesados en conocimientos de tipo militar, pero ello implicaba aprender francés, inglés y otras lenguas europeas, y una vez lo hacían, los enviados estaban en condiciones de leer cuanto se cruzara en su camino. Ahora bien, incluso así, los musulmanes seguían estando de algún modo en desventaja: dado que el islam consideraba al cristianismo una forma anterior de la revelación, estudiar a los autores occidentales suponía, en cierto sentido, un retroceso. Sus principales intereses en Occidente, por tanto, estaban en la economía y la política.[2778]

Los enviados islámicos a los países de Europa occidental estaban sobre todo interesados en dos ideas políticas, la primera era el patriotismo, en particular el francés y el inglés. Este fenómeno llamaba en especial la atención de los jóvenes políticos otomanos, que comprendieron que si fuera posible crear un patriotismo otomano, podría unirse a las distintas poblaciones y tribus que conformaban el imperio en un amor común a su territorio y, a su vez, en una lealtad común hacia su gobernante. La segunda idea era el nacionalismo. Ésta era una noción más propia de Europa central y oriental y aludía principalmente a las identidades étnicas o lingüísticas. Los efectos a largo plazo de esta idea fueron mucho menos fructíferos, ya que tendía a propiciar divisiones y disputas, más que a unificar.[2779]

Fuera del ámbito de la política, las cuestiones que más

provocaron el interés de los enviados fueron el estatus de las mujeres, la ciencia y la música. «El islam permitía tanto la poligamia como el concubinato. Los musulmanes que visitaban Europa hablan con asombro, y a menudo con horror, de la falta de modestia y el atrevimiento de las mujeres occidentales, de la increíble libertad y respeto de los que gozan, y de la ausencia de celos varoniles entre los hombres europeos en relación con la inmoralidad y promiscuidad de sus mujeres».[2780] Esta actitud se derivaba de la ley islámica básica según la cual había tres grupos que no disfrutaban de protección absoluta: los descreídos, los esclavos y las mujeres.[2781] En la India musulmana, el interés por las matemáticas y la astronomía creció a finales del siglo XVIII, y en la segunda década del siglo XIX un musulmán tradujo en Calcuta los *Principia Mathematica* de Newton. Las incubadoras se inventaron en Egipto y la vacunación contra el sarampión se introdujo en Turquía.[2782]

Existen diversas teorías sobre esta «asimetría» de los avances en el mundo árabe o islámico.[2783] Un argumento la vincula al «agotamiento» de los metales preciosos en Oriente Próximo, lo que coincidió con el descubrimiento de oro y plata y otros recursos preciosos en el Nuevo Mundo por parte de los europeos. Una teoría biológica atribuye el fracaso árabe al predominio de los matrimonios entre primos en los países islámicos. Otra teoría de tipo biológico culpa a las pobres cabras de la región, que al arrancar la corteza de los árboles y destrozar la hierba en sus raíces habrían condenado a convertirse en desierto lo que en otra época fueron tierras fértiles. Otros han llamado la atención sobre el relativo abandono de los vehículos de rueda en el Oriente Próximo premoderno, aunque esto parece más una forma de replantear la pregunta que de responderla. «Comunes en la antigüedad, en los siglos medievales se volvieron raros y continuaron siéndolo hasta que se los reintrodujo por influencia o dominación europea».[2784]

Ninguna de estas alternativas ofrece una explicación satisfactoria, y la razón para ello es que, para esta época, el mundo islámico ya no estaba limitado a Oriente Próximo: había muchos musulmanes en África y en la India, y también en países más lejanos de Oriente. Como hemos anotado antes, el islam había logrado difundirse por el

mundo con gran éxito: desde un punto de vista puramente espiritual (y no tanto material) la fe nacida originalmente entre los árabes se había revelado en extremo fructífera, insuperable como producto de exportación. Esto significa que, de existir una explicación de la «asimetría», ésta debe ser mucho más amplia, y en este sentido es muy probable que esté relacionada con la apertura del mundo en la era de los descubrimientos. Esta apertura proporcionó a los europeos enormes extensiones de tierras vírgenes en África, Australia y las Américas, con sus propios recursos naturales, su flora y su fauna, y, por encima de todo, les permitió crear inmensos mercados, lo que fomentó el comercio, la innovación y la acumulación de capital a una escala sin precedentes. Ésta es la explicación más simple, y la más convincente.

En Francia, en el siglo XVII, el rey Luis XIV recibió información de que los asentamientos portugueses en la India no eran tan seguros como podrían llegar a ser y el monarca consideró que tenía una oportunidad. Sin hacer escándalo, añadió a seis jóvenes jesuitas (que además de prelados eran todos científicos) a una misión que iba a enviar a Siam.[2785] Los hombres desembarcaron en el sur de la India, la primera de las «misiones indias» francesas (en oposición a las portuguesas) que se harían famosas tanto por el calvario que tuvieron que soportar como por su recopilación de *Lettres édifiantes et curieuses* en las que dieron testimonio de sus experiencias. Estos jesuitas se mostraron mucho más comprensivos y contemporizadores hacia los indios que los colegas que los habían precedido. Esto se manifestó con claridad en las denominadas «concesiones» que permitieron introducir en el culto católico (lo que se conocería como *rites malabars* o *cérémonies chinoises*, una forma híbrida de culto que fue objeto de críticas en Roma hasta que finalmente se la condenó en 1744). Sin embargo, este acercamiento tolerante no satisfizo al Vaticano, que apeló al abad Bignon, el bibliotecario del monarca francés y el hombre encargado de reorganizar la Académie des Inscriptions en París. Éste solicitó a los misioneros que estuvieran atentos a los manuscritos índicos, ya que deseaba formar con ellos la columna vertebral de una biblioteca oriental. En 1733, en las *Lettres édifiantes*, los jesuitas anunciaron su

respuesta: el descubrimiento del mayor trofeo de su particular cacería, un Veda completo, algo que desde hacía mucho tiempo se consideraba perdido.[2786] (De hecho, se trataba de un *Rig Veda* completo compuesto en caracteres Grantha).[*] Si los jesuitas franceses no hubieran optado por un enfoque tolerante y contemporizador, es improbable que hubieran conseguido acercarse lo suficiente a los clérigos e intelectuales locales que les mostraron las escrituras hindúes en primera instancia, no habrían conseguido entender lo que habían encontrado. Algunos años más tarde, debido a la intolerancia del Vaticano, las relaciones con los indios cultos se deterioraron y los envíos desde el subcontinente se interrumpieron. No obstante, para entonces, Europa había entrado en contacto con el sánscrito, lo que se convirtió en un acontecimiento cultural de primer orden.

«La tierra sólo se volvió de verdad redonda después de 1771, cuando la mitad del mapa intelectual dejó de estar oculta». Éstas son las palabras del erudito francés Raymond Schwab en su libro *El renacimiento oriental*, obra que toma su título de Edgar Quinet quien en 1841 describió la llegada de muchos manuscritos en sánscrito a Europa en el siglo XVIII y comparó ese acontecimiento con el impacto de la *Ilíada* y la *Odisea* de Homero.[2787] Yo también he recurrido a Quinet y Schwab para titular este capítulo, y las páginas que siguen se basan en gran medida en sus obras. La idea de Schwab era que la llegada de manuscritos hindúes y el desciframiento, casi contemporáneo, de los jeroglíficos egipcios fueron un suceso de dimensiones más o menos comparables con la llegada de las obras de la antigüedad grecolatina (muchas de ellas en traducciones árabes) en los siglos XI y XII, un hecho que en su momento había transformado la vida europea (véase *supra*, capítulo 17). Schwab, de hecho, piensa que el descubrimiento del sánscrito y su literatura fue «uno de los grandes sucesos intelectuales de la historia».[2788]

Esta transformación empezó casi con certeza en 1771 cuando Abraham Anquetil-Duperron, «una luminaria desconocida», publicó en Francia su traducción del *Zend Avesta*. Ésta, afirma Schwab, era «la primera vez que alguien había conseguido abrirse paso en una de las amuralladas lenguas asiáticas».[2789] Edward Said describe a Anquetil como un académico francés de «creencias ecuménicas

(jansenismo, catolicismo, brahmanismo)». Este estudioso transcribió y tradujo el *Zend Avesta* mientras se encontraba en Surat, «con lo que liberó al viejo humanismo de la cuenca mediterránea», según la opinión de Schwab.[2790] Fue el primer investigador occidental que visitó la India expresamente para estudiar sus escrituras. Al principio se refirió al sánscrito como *sahanscrit, samcretam* o *samscroutam*.[*]

Sin embargo, el suceso que de verdad marca el comienzo del renacimiento oriental fue la llegada a Calcuta de William Jones y la fundación de la Sociedad Asiática de Bengala el 15 de enero de 1784. Esta asociación fue creada por un grupo de talentosísimos funcionarios ingleses, empleados por la Compañía de las Indias Orientales, que además de cumplir con sus deberes oficiales en la administración del subcontinente, tenían también intereses más amplios, entre ellos el estudio de las lenguas, la recuperación y traducción de los clásicos indios, la astronomía y las ciencias naturales. Cuatro figuras destacan aquí. En primer lugar, Warren Hastings (1732-1818), gobernador de Bengala, y un político muy controvertido, al que más tarde se acusó de corrupción (y a quien se absolvió después de un juicio intermitente que tardó siete años), pero que siempre apoyó de forma decidida las actividades de la sociedad.[2791] Fue él quien consiguió que brahmanes eruditos se reunieran en Fort William para proporcionar los textos más auténticos que ilustraran las leyes, la literatura y la lengua índicas. Los otros miembros destacados del grupo eran William Jones, un juez, Henry Colebrooke (el «Maestro del Sánscrito») y Charles Wilkins. Entre ellos, estos hombres lograron tres cosas: localizaron, recobraron y tradujeron los principales clásicos hindúes y budistas; iniciaron la investigación de la historia india; y Jones, en un momento de verdadera inspiración, descubrió las enormes similitudes entre el sánscrito, por un lado, y el griego y el latín, por otro, con lo que contribuyó a reorganizar la historia de un modo que exploraremos a lo largo del resto de este capítulo.

Todos estos hombres eran lingüistas brillantes, en especial Jones. Hijo de un profesor de matemáticas, era, por encima de todo, un talentoso poeta, que a la edad de quince años había publicado

poemas en griego y a los dieciséis (tras haber aprendido persa gracias a «un sirio que vivía en Londres») tradujo a Hafiz al inglés.[2792] Años más tarde diría que había estudiado veintiocho lenguas y tenía un conocimiento profundo de trece.

Junto al importantísimo avance realizado por Jones, el otro gran logro fue el desciframiento de los jeroglíficos egipcios por Jean-François Champollion. En 1822 Champollion escribió su famosa *Carta a M. Dacier*, en la que proporcionaba la clave de la escritura jeroglífica, tras haber empleado como base el texto trilingüe de la piedra Rosetta. «En la mañana del 14 de septiembre de 1822, Champollion corrió por la calle Mazarine, en la que vivía, entró en la biblioteca de la Académie des Inscriptions, donde sabía que estaría trabajando su hermano, [JeanJacques] Champollion-Figeac. Al encontrarlo, le gritó: "¡Lo tengo!"; después regresó a su casa y se desmayó. Tras un coma de cinco días, se despertó y de inmediato pidió sus notas. El día 21 dictó una carta a su hermano, con fecha del día siguiente, que éste leyó en la Académie des Inscriptions el 27 del mismo mes».[2793]

Desde entonces los detalles básicos del proceso de desciframiento consiguieron gran publicidad. La cuestión fundamental es que en la piedra Rosetta había textos en tres lenguas, lo cual constituía una oportunidad pero también un inconveniente. Una de estas lenguas, el griego, era bien conocida. De las otras dos, una era alfabética (los signos representan sonidos) y la otra ideográfica (los símbolos representan ideas).[2794] El significado de los ideogramas quedó al descubierto cuando se descubrió que una pequeña cantidad de caracteres desconocidos, y repetidos con frecuencia, debían ser vocales y que las cartelas estaban reservadas para los nombres de los reyes, con el del padre siguiendo al del hijo («A, hijo de B»). Champollion advirtió que la escritura alfabética desconocida era una traducción del griego, y que los jeroglíficos eran una versión taquigráfica del mismo mensaje.

Cuando la Sociedad Asiática de Bengala quedó establecida en 1784, se le ofreció primero la presidencia a Warren Hastings, pero éste la rechazó y el elegido finalmente fue Jones, quien apenas llevaba dieciocho meses en el país. Su gran descubrimiento, la relación entre el sánscrito y el griego y el latín, fue hecho público

en un primer momento en el tercer discurso que ofrecía con ocasión del aniversario de la sociedad. Durante once años, Jones celebró la fundación de la sociedad con un gran discurso, y varios de los que redactó con este motivo incluían importantes observaciones sobre las culturas orientales. Sin embargo, su tercer discurso, «Sobre los hindúes», pronunciado el 2 de febrero de 1786, fue de lejos el más trascendental. En esta ocasión Jones sostuvo que «la lengua sánscrita, independientemente de cual sea su antigüedad, es una maravillosa estructura; más perfecta que el griego, más rica que el latín y muchísimo más refinada que estas dos, y sin embargo tiene con ambas una estrecha afinidad, tanto en las raíces de los verbos como en las formas de la gramática, que no puede haber surgido por accidente; tan fuerte es esta afinidad, de hecho, que ningún filólogo puede examinar los tres idiomas sin creer que emanan todos de una fuente común que, quizá, ya no existe».[2795]

Hoy resulta difícil comprender todo el impacto que esta idea tuvo en su momento. Al vincular el sánscrito al griego y el latín, y afirmar que la lengua oriental era superior y más antigua que las occidentales, Jones estaba propinando un duro golpe a los fundamentos de la cultura occidental y (al menos de forma tácita) a la suposición de que ésta era más avanzada que las demás culturas del mundo. Se hacía necesaria una enorme «reorientación» del pensamiento y las actitudes respecto de Asia. Y ésta fue mucho más que meramente histórica. La traducción del *Zend Avesta* realizada por Anquetil era la primera ocasión en un que texto asiático se había concebido de una forma que ignoraba por completo las tradiciones clásica y cristiana. Ésta es la razón por la que Schwab afirma que sólo entonces el planeta se volvió de verdad redondo: la historia de Oriente por fin aparecía a la par que la de Occidente y dejaba de estar subordinada a ella, de hecho, dejaba de tener que formar parte de esa historia. «La universalidad del Dios cristiano había terminado y un nuevo tipo de universalismo vino a sustituirlo». En su estudio de la Société Asiatique francesa, Felix Lacôte afirma en un artículo titulado
«L'Indianisme»
que «los europeos dudaban de que valiera la pena esforzase por conocer la antigua India. Se trataba de un prejuicio tenaz, y Warren Hastings todavía tendría que luchar contra él en el último cuarto

del siglo XVIII».[2796] En cualquier caso, hacia 1832 la situación se había invertido por completo y el romántico alemán August Wilhelm Schlegel adoptó un enfoque diferente y sostuvo que su propio siglo había producido más conocimiento sobre la India que «los veintiún siglos que habían pasado desde Alejandro Magno».[2797] (Schlegel era, como Jones, un prodigio lingüístico. A los quince años ya hablaba árabe y hebreo, y para la edad de diecisiete, cuando aún era discípulo de Herder, daba conferencias sobre mitología.[2798]) En el siglo XIX, Friedrich Max Müller, un orientalista alemán que se convirtió en el primer profesor de filología comparativa en Oxford, se manifestó así: «Si se me preguntara cuál considero que sea el descubrimiento más importante del siglo XIX en relación a la historia antigua de la humanidad, respondería con la siguiente línea: sánscrito *Dyaus Pitar* = griego Zeus *Πατηρ* = latín Júpiter = noruego antiguo Tyr».[2799]

El sánscrito era la clave. Pero no fue el único gran avance de la época. Schwab identifica cinco descubrimientos de importancia que provocaron una completa reorientación en el ámbito intelectual en esta era: el desciframiento del sánscrito en 1785, del pahlavi en 1793, del cuneiforme en 1803, de los jeroglíficos en 1822 y del avéstico en 1832; «cada uno de estos logros supuso la apertura de lenguas que durante mucho tiempo habían parecido infranqueables». Uno de los efectos inmediatos de estos acontecimientos fue que el estudio de Extremo Oriente dejó, por primera vez, de ser una empresa misteriosa y conjetural. En Oxford existía la cátedra Laudiana de árabe desde aproximadamente 1640, pero los estudios de índico y chino no empezaron en serio hasta esta época.[2800]

En 1822, los ingleses enviaron a Londres los libros sagrados del Tíbet y Nepal que estaban saliendo a la luz. Los textos más importantes de éstos eran los que conformaban el canon budista: cien volúmenes en tibetano y ochenta en sánscrito, descubiertos y enviados a Occidente por el etnólogo inglés Brian Hodgson. Fue gracias a las traducciones de estos textos que los estudiosos occidentales empezaron a advertir las similitudes entre el cristianismo y el budismo que hemos discutido antes en el capítulo 8. En Alemania, el filósofo de la historia Johann Gottfried von Herder se sintió profundamente conmovido por la traducción del

Zend Avesta de Anquetil y tradujo al alemán ciertos versos de la versión inglesa del *Bhagavad Gita* de Wilkins (publicada en 1784). Sin embargo, la principal transformación de Herder tendría lugar tras la lectura de una traducción alemana de la versión inglesa del *Shakuntala* de Kalidasa realizada por Jones en 1789. Schwab reseña así la importancia de este acontecimiento: «Es bien sabido que Herder, al volver a encender por la India descifrada el entusiasmo que había despertado la India imaginada, difundió entre los románticos la idea de que la cuna de la divina infancia de la raza humana se encontraba en India».[2801] De igual forma, las traducciones alemanas del *Bhagavad Gita* y el *Gita Govinda*, publicadas en la primera década del siglo XIX, ejercieron una influencia tremenda sobre Friedrich Schleiermacher, F.
W. Schelling,
August Schlegel, J.
C. Schiller,
Novalis y, finalmente, sobre Johann Goethe y Arthur Schopenhauer.

Con todo, el *Shakuntala* continuó siendo «el gran milagro». Además de seducir a Herder, conmovió a Goethe, quien pese a no prestar mucha atención al politeísmo hindú escribió la siguiente línea:
«Nenn’
ich *Sakontala* dich, und so ist alles gesagt» («Cuando digo *Shakuntala*, todo queda dicho»). *Shakuntala* fue una de las cosas que impulsó a Schlegel a aprender sánscrito. Y Jones adquirió tanta fama por su traducción de este texto como por haber identificado las similitudes entre el sánscrito y el latín y el griego. Goethe llegó a referirse a él como «el incomparable Jones». «*Shakuntala* fue el primer vínculo con la India auténtica y el fundamento sobre el cual Herder construyó la idea de una patria índica para la infancia de la raza humana».[2802] Muchos versos de Heine tienen como modelo los de *Shakuntala*. En Francia, en 1830, la publicación de la traducción del clásico de Kalidasa realizada por Antoine-Léonard de Chézy «fue uno de los acontecimientos literarios que conformaron la textura del siglo XIX, no sólo por su influencia directa, sino porque introdujo una competición inesperada en la literatura mundial».[2803] La traducción de Chézy tenía como epígrafe los famosos versos de Goethe en los que el poeta alemán confesaba que

Shakuntala era «una de las estrellas que hacía sus noches más brillantes que sus días». Lamartine reconoció en la traducción de Chézy «el triple genio de Homero, Teócrito y Tasso combinado en un único poema».[2804] Hacia 1858 *Shakuntala* era tan famoso en Francia, y tan bien considerado, que inspiró un *ballet* en la Ópera de París, con música de Ernst Reyer y guión de Théophile Gautier.

El efecto del *Bhagavad Gita* no fue menos profundo. Su poesía, su sabiduría, su complejidad y riqueza produjeron un gran cambio en la actitud de los europeos respecto de la India, Oriente y sus capacidades. «Fue una enorme sorpresa», escribió el estudioso francés Jean-Denis Lanjuinas, «hallar en estos fragmentos de un extraordinario y antiguo poema épico indio, junto al sistema de la metempsicosis, una teoría brillante sobre la existencia de Dios y la inmortalidad del alma, todas las doctrinas sublimes de los estoicos… un panteísmo completamente espiritual y, finalmente, la visión de un Dios que todo lo incluye».[2805] Otros encontraron en el pensamiento indio precursores de Spinoza y Berkeley, y el mismo Lanjuinas sostuvo que el *Hitopadesha* (enseñanzas sobre la política, la amistad y la sabiduría terrenal que se remontan al siglo III a. C.) contenía uno de los tratados morales más valiosos de todos los tiempos, al mismo nivel de las Escrituras y las obras de los padres de la Iglesia. Friedrich Schlegel confirmó estos veredictos, y en *Über die Sprache und Weisheit der Indier* (Sobre el lenguaje y la sabiduría de las Indias) exploró las tradiciones metafísicas de la India en pie de igualdad con las ideas griegas y latinas. Esto fue muchísimo más importante de lo que quizá hoy nos parezca, pues, en un contexto en el que imperaban el deísmo y la duda, un acercamiento similar permitió atribuir a los indios —los habitantes de Extremo Oriente— un conocimiento y una creencia en el Dios verdadero tan legítimos como los de los europeos. Esto se oponía de forma significativa a las enseñanzas de la Iglesia. Jones había especulado que el sánscrito, el griego y el latín tenían un origen común, pero había quienes sospechaban que el sánscrito (que significaba no «escritura sagrada», sino «perfecto», de *samskrta*) era en verdad la lengua original que se había hablado en el mundo tras la Creación. ¿Qué relación había entre Brahmán y Abraham?

La riqueza del sánscrito desafiaba además la idea ilustrada de que las lenguas habían empezado siendo muy rudimentarias y poco

a poco habían ido ganando complejidad y elaboración.[2806] Esto provocó una creciente convicción en que Vico había tenido razón, y que la estructura de los idiomas podía revelar muchísimo la antigüedad del hombre. También contribuyó a su vez a inaugurar la denominada gran era de la filología en el siglo XIX, a medida que los estudios de gramática y de vocabulario empezaban a revelar grupos lingüísticos (por ejemplo, la separación de las lenguas germánicas de los grupos griego, latino y balto-eslavo).[2807] Las obras de Schlegel y de Franz Bopp ejercieron una influencia determinante sobre Wilhelm von Humboldt, el pastor que contribuyó a la creación de las primeras cátedras de sánscrito en Alemania en 1818.[2808] Humboldt estaba interesado, en particular, por lo que el lenguaje puede decirnos sobre la psicología de los distintos pueblos. En esta época muchos espíritus religiosos estaban convencidos de que la lengua más antigua (y la más perfecta) tenía que ser el hebreo, o alguna similar a ella, ya que éste era el idioma del pueblo elegido. Bopp dio la espalda a estos prejuicios, y demostró lo complejo que era el sánscrito hace miles de años, y en el proceso puso en duda la idea misma de que el hebreo fuera la lengua primigenia. Fue de esta forma como se consiguió que se reconociera que el lenguaje tenía una historia natural y no tanto una historia sagrada, y que, de hecho, los idiomas podían ser objeto de estudio científico.[2809]

Schelling llevó las ideas de Jones un paso más allá. En su conferencia de 1799 sobre la *Philosophie der Mythologie* propuso que, así como había existido una «lengua madre», debía haber existido una mitología mundial compartida por todos los pueblos. Su opinión era que la tarea de los académicos alemanes formados en el estudio de las lenguas era crear, para la Europa moderna, «una fusión de las tradiciones mitológicas de toda la humanidad… Todas las leyendas de la India y Grecia, de los escandinavos y los persas, "tenían que ser" aceptadas como componentes de una nueva religión universal que permitiría regenerar un mundo distraído por el racionalismo».[2810] En una vena muy similar, Hippolyte Taine adoptó la postura de que la concordancia entre el budismo y el cristianismo era «el acontecimiento más grandioso de la historia» porque ponía de manifiesto los mitos originarios del mundo.[2811] La India era tan grande y tan viva, y sus religiones eran tan

complejas, que resultaba ya imposible limitarse a maldecir y despreciar a los paganos y esperar que algún día se convirtieran. El cristianismo tenía que ser capaz de asimilar una heterodoxia milenaria y especialmente muy viva.[2812]

Una última e importantísima forma en la que estos descubrimientos incidieron de manera profunda en la mentalidad europea la encontramos en la noción de «devenir». Si las religiones se encontraban en etapas diferentes de desarrollo y, al mismo tiempo, estaban todas vinculadas de alguna forma misteriosa, hasta el momento apenas vislumbrada, ¿significaba esto que Dios, en lugar de limitarse a ser, podía también «devenir» como el resto de la vida en la tierra de acuerdo con la tradición griega y cristiana? Ésta era con claridad una pregunta de primer orden. El aspecto más importante de todas estas diferentes perspectivas es que proporcionaron al deísmo una segunda oportunidad. Dios empezaría a ser considerado no en un sentido antropomórfico, sino como una entidad metafísica abstracta. Había una diferencia muy grande y muy real entre Dios y el hombre.[2813]

Al igual que las nuevas clasificaciones en biología propuestas por Linneo y los avances en geología de Hutton (véase *infra*, capítulo 31), la comprensión sistemática cada vez mayor de las lenguas de la humanidad contribuyó de forma importante a respaldar una temprana idea de lo que luego se conocería con el nombre de evolución. Con todo, el renacimiento oriental también desempeñaría un papel crucial en un desarrollo bastante diferente y que continúa siendo dominante en la vida actual. Me refiero a su relación con los orígenes del movimiento romántico.

La relación más obvia y más viril fue, en este sentido, la de los estudios índicos con el romanticismo alemán. Los estudios índicos resultaron ser muy populares entre los académicos y eruditos alemanes por razones que, en términos generales, podemos considerar nacionalistas. Planteada sin rodeos, la cuestión es que los estudiosos alemanes pensaban que la tradición aria-india-persa estaba relacionada con los pueblos bárbaros que habían invadido originalmente el imperio romano desde el este y que, junto con los mitos escandinavos, constituía una tradición alternativa

(septentrional) a la tradición clasicista grecolatina mediterránea que había dominado la vida y el pensamiento europeos durante los últimos dos mil quinientos años (véase el capítulo 10). Más aún, desde el punto de vista de los estudiosos alemanes, las similitudes entre el budismo y el cristianismo, así como las ideas hindúes a propósito del alma, sugerían una forma de revelación primitiva, de hecho, la revelación original, de la cual podrían haberse derivado el judaísmo y el cristianismo; ello sin embargo implicaba que el verdadero propósito de Dios se encontraba oculto en algún lugar de las religiones orientales, que la primera religión del mundo, aquélla anterior a todas las Iglesias, estaba de algún modo esperando ser encontrada en las antiguas escrituras indias. Semejante concepción suponía que había un único Dios para toda la humanidad, y que había una mitología mundial, cuya comprensión era una labor fundamental. Según Herder, esta mitología ancestral constituía «los sueños de infancia de nuestra especie».[2814]

Un factor adicional que influyó en el romanticismo fue el hecho de que las escrituras indias originales estuvieran compuestas en verso, que fueran poesía. Esto popularizó la idea de que la poesía era «la lengua madre», que el verso era la forma original en que se transmitía la sabiduría que Dios había encomendado a la humanidad («el hombre es un animal que canta»). La poesía, se pensaba, era el idioma originario del Edén, y, por tanto, a través de la antigua poesía de la India podía redescubrirse el mundo edénico. De este modo, los filólogos y los poetas se unieron para conseguir lo que Schwab denomina «la venganza de la pluralidad en la unidad».[2815] En este mismo momento, los científicos estaban buscando controlar el mundo, a medida que descubrían que funcionaba siguiendo un número cada vez más reducido de reglas. Así, en un momento en el que las teorías sobre el progreso reducían la experiencia y daban por sentado que todas las sociedades debían desarrollarse en una única y misma dirección, los poetas y los filólogos optaron por el camino opuesto y buscaron regenerar la sociedad a través de una nueva religión. Desde su punto de vista, había una primitiva unidad de la raza humana, que, no obstante, con el tiempo se había separado en diferentes religiones, todas las cuales eran igualmente válidas, poseedoras de mitos, leyendas y rituales de igual autoridad, todos igual de bien adaptados a los

entornos y países en los que eran dominantes. Según esta argumentación, originalmente había habido un monoteísmo primigenio que, al dispersarse, se había transformado en politeísmo, lo que implicaba que, al menos en principio, el contenido de la revelación no era diferente del de las mitologías.[2816]

Este conjunto de ideas influyó de forma significativa en un importante abanico de poetas, escritores y filósofos a ambos lados del Atlántico. Emerson y Thoreau se iniciaron en el budismo. Uno de los primeros poemas de Emerson se titula «Brahma» y se inspira en el *Bhagavad Gita*. Sus *Diarios* contienen muchas referencias a Zoroastro y a los Vedas. El 1 de octubre de 1848 escribió: «Le debo… un magnífico día al *Bhagavad Gita*. Fue el primero de los libros; es como si un imperio nos hablara, no hay en él nada pequeño o de poco valor, sino la voz, fuerte, consistente y serena, de una inteligencia antigua que en otra época y en otro clima sopesó y consideró las mismas preguntas que hoy nos planteamos».[2817] Thoreau legó a Emerson su colección de libros orientales. Whitman confesó haber leído la poesía hindú para preparar su propia obra. Goethe aprendió persa y en el prefacio a *Der Westostliche Divan* escribió: «Quiero penetrar aquí en los orígenes primeros de las razas humanas, cuando ellas todavía recibían el mandato de Dios en lenguas terrenales».[2818] Heine estudió sánscrito con Schlegel en Bonn y con Bopp en Berlín.[2819] Como escribió en una ocasión: «Nuestra lírica está dirigida a cantar a Oriente». Schlegel creía que los arios, los habitantes originales de la India, habían sido «llamados» al Norte, esto es, que eran los ancestros de los alemanes y los escandinavos. Tanto Schlegel como Ferdinand Eckstein, otro orientalista alemán, creían que las epopeyas índicas, persas y helénicas descansaban en las mismas fábulas que constituían los cimientos del *Nibelungenlied*, la gran epopeya de venganza medieval alemana que Wagner retomaría para su drama musical *El anillo*.[2820] Eckstein buscó «un cristianismo anterior… en las antigüedades del paganismo».[2821] «Para Schleiermacher, así como para todo el círculo de Novalis, la fuente de todas las religiones “podía encontrarse”, según Ricarda Huch, “en el inconsciente o en Oriente, de donde todas las religiones provenían”».[2822]

El encuentro de Schopenhauer con Oriente lo transformó. Su

opinión sobre el budismo era que «nunca un mito se ha acercado más a la verdad, y ninguno llegará a hacerlo».[2823] Estaba convencido de que «nuestras religiones no han encontrado arraigo ni lo encontrarán en la India; la sabiduría primitiva de la raza humana no permitirá que se la desvíe de su propio curso por alguna aventura que tuvo lugar en Galilea».[2824] El cristianismo, mas no el judaísmo, decía, «es indio en espíritu, y por tanto es más probable que sus orígenes sean indios, si bien sólo de forma indirecta, a través de Egipto».[2825] El filósofo continuaba examinando, de forma no del todo lógica, lo que desde su punto de vista serían los orígenes indoiranios del cristianismo: «Aunque el cristianismo, en aspectos esenciales, enseña sólo lo que toda Asia sabía hace mucho tiempo y mucho mejor, para Europa éste constituyó una revelación completamente nueva y grandiosa». Y añadía: «El Nuevo Testamento… debe de haber tenido alguna especie de origen hindú; su ética, que traduce la moral en ascetismo, su pesimismo y su avatar son todos testimonio de tal origen… La doctrina cristiana, nacida de la sabiduría hindú, ha cubierto por completo el viejo tronco de un judaísmo burdo que le es por completo ajeno».[2826]

Lamartine confesaba que la filosofía india era la que más lo conmovía. «Eclipsa a todas las demás para mí: mientras ella es los océanos, nosotros somos sólo nubes… Leo, releo y vuelvo a leer… Lloro y cierro mis ojos, abrumado de admiración…».[2827] Tenía planes (nunca realizados) de componer una gran secuencia de poemas, «una épica del alma», a la que denominaba *Hindoustanique*.[2828] «De ella [la India] uno inhala un aliento al mismo tiempo santo, tierno y triste, que, me parece, no hace mucho ha transitado un Edén vedado a la humanidad».[2829] Para Lamartine, el descubrimiento de la India y de su literatura no era simplemente «una nueva ala que añadir a las viejas bibliotecas; era una nueva tierra que había de ser recibida con ovación por los hombres náufragos».[2830] Victor Hugo, otro de los grandes escritores franceses de este período, sentía que Oriente le atraía y le repugnaba al mismo tiempo. En septiembre de 1870, cuando pronunció su discurso «A los alemanes», en el que intentaba convencerlos de que respetaran París durante el asedio de la ciudad, el escritor acudió a una comparación que muchos otros habían antes utilizado y que, de hecho, a los alemanes les gustaba realizar:

«Alemania es a Occidente, lo que India es a Oriente, una especie de gran antepasado. Permitidnos venerarla».[2831] Su poesía contiene muchas referencias a Ellora, al Ganges, a los brahmanes, a una «inmensa rueda» y a aves mágicas inspiradas en el *Mantiq ut-Tair* (Coloquio de los pájaros) de Farid al-Din.[2832] Gustave Flaubert escribió de «un inmenso bosque indio donde la vida late en cada átomo»;[2833] mientras que Verlaine pasó sus vacaciones «inmerso en la mitología hindú».[2834]

En 1865, el (autoproclamado) conde francés Joseph-Arthur de Gobineau, un teórico de las razas tristemente célebre, publicó *Les religions et les philosophies dans centrale l'Asie*, obra cuya tesis principal sostenía que todo el pensamiento europeo se había originado en Asia. Y para verificar su hipótesis llegó incluso a viajar a Persia en 1855, mientras preparaba su libro.[2835] Aunque no compartía la idea de que las lenguas de Europa septentrional descendían de la India, pensaba que esto sí era cierto en el caso de los pueblos de esta región. En su opinión, los arios eran la nobleza de la humanidad y creía que la palabra «ario» estaba relacionada con el alemán *Ehre* (que significa «honor», «rectitud»). En la parte final de *Sobre la desigualdad de las razas humanas*, titulada «La capacidad de las razas nativas alemanas», sostuvo que el ario germánico era sagrado, la raza de los señores de la tierra, mientras que en la conclusión declaraba que «la raza germánica ha sido dotada de toda la energía de la variedad aria… Después de eso las especies blancas no tienen nada más poderoso y activo que ofrecer».[2836]

Al final de su vida, Wagner «se lanzó a los brazos de Gobineau».[2837] Lo conoció y escribió una introducción a sus obras reunidas. Wagner consideró que la filosofía y la «ciencia» del francés se adecuaban muy bien a sus propios objetivos, en un momento en el que buscaba desplazar a la ópera franco-italiana del lugar central que entonces ocupaba en el canon y sustituirla por «la música del futuro», que promovía una tradición radicalmente diferente: la epopeya alemana, el paganismo alemán, «la fuente inalterable de la pureza».[2838] «Como relata Wagner en *Mi vida,* fue en 1855,

mientras trabajaba en la orquestación de *Die Walküre*, que ocurrió el acontecimiento que decidiría su destino: "La *Introducción a la historia del budismo indio* de Burnouf se convirtió en el libro que más me interesaba, y en él hallé material para un poema dramático que desde entonces se alojó en mi mente… para la mente del Buda, la vida pasada (en una encarnación anterior) de cualquier ser que se presenta ante él resulta tan clara como la presente"».[2839] Los diarios de Wagner están salpicados de referencias al Buda y a los conceptos budistas. «Todo me resulta extraño, y con frecuencia vislumbro con nostalgia el país del Nirvana. Pero para mí el Nirvana se convierte, con gran rapidez, en Tristán».[2840] En el *Parsifal* encontramos elementos del *Ramayana*, y en un momento el compositor planeó un drama inspirado en el libro *Stimmen vom Ganges* (Voces del Ganges).[2841]

El renacimiento oriental fue muchas cosas. Arrojó nueva luz sobre la religión, sobre la historia, sobre el tiempo, sobre el mito y sobre las relaciones entre los distintos pueblos del mundo. En medio de la Ilustración y la revolución industrial, aportó una nueva vida a la lírica y al acercamiento estético y poético a los asuntos humanos. A corto plazo fue una de las fuerzas que contribuyó a crear la revolución romántica, el tema de nuestro próximo capítulo. Pero a largo plazo el descubrimiento de los orígenes comunes del sánscrito, el griego y el latín pasaría a formar parte de una moderna síntesis científica que vincula a la genética, la arqueología y la lingüística para comprender cómo se pobló el mundo, sin duda uno de los aspectos más maravillosos e importantes de nuestra historia. En este sentido, representó un significativo cambio de mentalidad que con frecuencia tiende a pasarse por alto en el contexto de los demás desarrollos que tuvieron lugar en el siglo XVIII.

Capítulo 30

LA GRAN INVERSIÓN DE LOS VALORES: EL ROMANTICISMO

El compositor francés Héctor Berlioz fue un hombre extraordinario. «Era inusual en todos los sentidos», anota Harold Schénberg en su *Lives of the Composers*. «Hizo pedazos el *establishment* musical europeo prácticamente en solitario. Después de él, la música nunca volvería a ser igual».[2842] Incluso en sus épocas de estudiante destacaba de una manera que mucha gente encontraba chocante. «No creía ni en Dios ni en Bach», sostuvo el compositor, pianista y director de orquesta Ferdinand Hiller, quien describió a Berlioz de la siguiente manera: «La frente grande y alta, dominando sobre los ojos hundidos; la nariz aguileña, grande y curva; los labios finos y delgados; la barbilla algo corta; la enorme mata de pelo castaño claro, contra cuya fantástica abundancia nada podía hacer el peluquero: quienquiera que hubiera visto esta cabeza nunca la olvidaría». De hecho, Berlioz era casi tan famoso por su cabeza y su comportamiento, como por su música. Ernest Legouvé, el dramaturgo francés, se encontraba una noche viendo la representación de la ópera *Der Freischütz* de Weber, cuando de repente estalló un alboroto. «Uno de mis vecinos se levantó de su butaca y, dirigiéndose a la orquesta, empezó a gritar de forma atronadora: "¡Bestias, allí no queréis dos flautas! ¡Queréis pícolos! ¡Dos pícolos! ¿Oís? ¡Ay, qué bestias!". En medio del tumulto general que produjo este arrebato, me di la vuelta y vi a un joven apasionado que temblaba, las manos apretadas, los ojos brillantes y una mata de pelo… ¡Qué mata de pelo! Parecía un enorme paraguas de pelo, que se proyectaba como una especie de toldo móvil sobre un pico de ave de presa». Los caricaturistas de la época tuvieron su agosto.[2843]

Berlioz no era un simple fanfarrón o un exhibicionista, aunque hubo quienes pensaron que lo era. Mendelssohn fue uno de los que lo consideraba afectado. Después de su primer encuentro, escribió: «Este entusiasmo puramente externo, esta desesperación en presencia de las mujeres, el supuesto del genio en mayúsculas, me resultan insoportables».[2844] Estas palabras no hacen justicia a la grandiosa ambición de Berlioz, y en particular a su visión de la orquesta, que Yehudi Menuhin atribuye a una nueva concepción de la sociedad.[2845] Que Berlioz fue el mayor innovador de la historia en lo que concierne a la orquesta es algo sobre lo que hoy el consenso es general. Hacia la década de 1830, las orquestas raras veces tenían más de sesenta músicos. Pero ya en 1825 Berlioz había reunido una orquesta de ciento cincuenta, aunque su «orquesta soñada», confesó, se componía de 467 y había de acompañarla un coro de trescientos sesenta miembros. Debía contar con 242 cuerdas, treinta arpas, treinta pianos y dieciséis trompas.[2846] Berlioz estaba adelantado a su época, fue el primero de los verdaderos románticos de la historia de la música, un entusiasta, un revolucionario, «un déspota sin ley», el primer vanguardista consciente, como señala Schonberg.[2847] «Desinhibido, extremadamente emotivo, ingenioso, voluble, pintoresco, era muy consciente de su romanticismo. Le encantaba la *idea* del romanticismo: la necesidad acuciante de expresarse y lo estrambótico en oposición a los ideales clásicos de orden y contención».[2848]

En el ámbito de las ideas el romanticismo fue una gigantesca revolución. Muy diferente de las revoluciones francesa, industrial y americana, no fue menos fundamental. Según Isaiah Berlin, en la historia del pensamiento político occidental (Berlin utiliza aquí el término «político» en su sentido más amplio) «ha habido tres grandes momentos decisivos, si por momento decisivo entendemos un cambio radical que altera todo el marco conceptual desde el que se formulan las preguntas: nuevas ideas, nuevas palabras, nuevas relaciones, en cuyos términos los viejos problemas no se resuelven en realidad sino que se los hace parecer remotos, obsoletos e incluso, en ocasiones, ininteligibles, de manera que los atroces

problemas y dudas del pasado parecen producto de formas de pensar raras, o bien confusiones pertenecientes a un mundo que ha desaparecido».[2849]

El primero de estos momentos decisivos, sostiene, ocurrió a finales del siglo IV a. C., en el corto intervalo que hay entre la muerte de Aristóteles (384-322) y el ascenso del estoicismo, cuando las escuelas filosóficas de Atenas «dejaron de concebir a los individuos como seres inteligibles sólo en el contexto de la vida social, abandonaron la discusión de las cuestiones vinculadas a la vida pública y política que habían preocupado a la Academia y el Liceo, como si estas cuestiones no fueran ya cruciales o hubieran dejado de ser significativas, y de repente empezaron a hablar de los hombres puramente en términos de experiencia interior y salvación individual».[2850] Esta gran transformación de los valores —«de lo público a lo privado, de lo exterior a lo interior, de lo político a lo ético, de la ciudad al individuo, del orden social al anarquismo apolítico»— fue tan profunda que nada pudo seguir siendo igual después.[2851] De esta transformación nos ocupamos en el capítulo 6.

Un segundo momento decisivo comienza con Maquiavelo (1469-1527) e implicó el reconocimiento de que había una división «entre las virtudes naturales y las virtudes morales, la idea de que los valores políticos no son simplemente diferentes de la ética cristiana, sino que en principio quizá sean incompatibles con ella».[2852] Este cambio condujo a una visión utilitaria de la religión, y en el proceso cayeron en el descrédito todos los intentos de hallar justificaciones teológicas para los distintos sistemas políticos. Esto también era algo nuevo y asombroso. «Hasta entonces nunca se había invitado abiertamente a los hombres a elegir entre conjuntos de valores irreconciliables, privados y públicos, en un mundo sin propósito, y tampoco nunca se les había advertido antes de que en principio podía no existir un criterio, último y objetivo, en que fundar esta elección».[2853] A las ideas políticas de Maquiavelo hemos dedicado parte del capítulo 24.

El tercer gran momento decisivo —que Berlin considera el más grande de todos hasta el momento— tuvo lugar hacia finales del

siglo XVIII, con Alemania a la vanguardia.[2854] «En su forma más simple, la idea de romanticismo fue testigo de la destrucción de la noción de verdad y de validez en los ámbitos de la ética y de la política, y no me refiero meramente a la noción de verdad objetiva o absoluta, sino también a la de verdad subjetiva y relativa, de la verdad y validez en cuanto tales». Las consecuencias y efectos de esto, afirma Berlin, fueron enormes e incalculables. El cambio más importante, dice, lo encontramos en los supuestos mismos en los que se basa el pensamiento occidental. En el pasado, siempre se había dado por sentado que todas las preguntas generales eran, en términos lógicos, del mismo tipo, a saber, preguntas de hecho. De esto se seguía que las preguntas importantes de la vida podrían llegar a responderse algún día, una vez que hubiera logrado reunirse toda la información relevante. En otras palabras, se daba por hecho que los interrogantes morales y políticos del tipo «¿Cuál es la mejor forma de vivir para los hombres?», «¿Qué son los derechos?» o «¿Qué es la libertad?», podían responderse en principio exactamente de la misma manera que preguntas como «¿De qué está compuesta el agua?», «¿Cuántas estrellas existen?» o «¿Cuándo murió Julio César?».[2855] Ahora bien, aunque se habían librado guerras por las distintas respuestas que se daban a tales preguntas, Berlin señala que «siempre se había supuesto que era posible encontrar las respuestas». La razón para ello es que, a pesar de la diversidad de las creencias religiosas que habían existido a lo largo de la historia, había una idea fundamental que unía a los hombres, una idea que tenía tres componentes.[2856] «El primero es la noción de que la naturaleza humana es una entidad, bien sea natural o sobrenatural, que los expertos pertinentes pueden comprender; el segundo es la noción de que tener una naturaleza específica implica perseguir ciertas metas específicas, impuestas a ella o inscritas en ella ya sea por Dios o por una impersonal naturaleza de las cosas, y que perseguir tales metas es lo que hace a los hombres humanos; el tercero es la noción de que estas metas, así como los intereses y valores que implican (cuyo descubrimiento y formulación es tarea de la teología, la filosofía o la ciencia), no pueden entrar en conflicto entre sí, de hecho, deben formar un todo armónico».[2857]

Fue esta idea básica la que dio origen a la noción de ley natural

y a la búsqueda de la armonía. La gente había advertido que había inconsistencias: Aristóteles, por ejemplo, había señalado que en Atenas y en Persia el fuego ardía de la misma manera, mientras que las reglas morales y sociales eran diferentes. No obstante, hasta el siglo XVIII, se seguía dando por hecho que toda experiencia en el mundo era susceptible de armonización una vez se hubiera logrado reunir suficientes datos pertinentes.[2858] Para subrayar su argumento, Berlin ofrece como ejemplos las preguntas «¿Debo perseguir la justicia?» y «¿Debo actuar con compasión?». Como cualquier persona reflexiva habrá advertido, puede haber situaciones en las que responder «sí» a ambas preguntas (algo con lo que la mayoría de la gente estaría conforme) resulta imposible. De acuerdo con la concepción tradicional, se daba por hecho que una proposición verdadera no podía contradecirse lógicamente con otra proposición verdadera. El punto de vista de los románticos rivalizaba con esta concepción al poner en duda la idea misma de que los valores, esto es, las respuestas a las preguntas sobre la acción y la elección, pudieran ser descubiertos *en absoluto*. Los románticos sostenían que algunas de estas preguntas no tenían respuesta, punto y aparte. Y de forma no menos original, afirmaron que, en principio, no existía ninguna garantía de que los valores no entraran en conflicto unos con otros. Sostener lo contrario, insistieron, era «una forma de autoengaño» que sólo provocaba problemas. En última instancia, los románticos no propusieron únicamente un conjunto de valores nuevo, sino que de hecho propusieron una forma nueva de concebir los valores, una forma radicalmente diferente de la antigua.[2859]

El primer ser humano que vislumbró esta nueva concepción fue Giambattista Vico (1668-1744), el estudiante de jurisprudencia napolitano al que ya encontramos en el capítulo 24 y quien saboteó, de forma increíblemente simple, las concepciones ilustradas sobre la centralidad de la ciencia. Como se recordará, Vico había publicado en 1725 su *Scienza Nuova*, obra en la que proclamaba que el conocimiento de la cultura humana «es más verdadero que el conocimiento de la naturaleza física, dado que los humanos pueden conocer con certeza lo que ellos mismos han creado y, por tanto, están en condiciones de fundar una ciencia

al respecto». La vida interior de la humanidad, sostuvo, puede conocerse de un modo que simplemente no puede aplicarse al conocimiento del mundo que el hombre no ha hecho, el mundo «ahí fuera», el mundo físico, que constituye el objeto de estudio de la ciencia tradicional. De acuerdo con esto, decía Vico, el lenguaje, la poesía y el mito, todos ellos creaciones humanas, eran verdades que podían aspirar a una mayor validez que los grandes triunfos de la filosofía matemática. «Allí resplandece la luz eterna y constante de una verdad que está más allá de toda duda: que el mundo de la sociedad civil ha sido ciertamente creado por los hombres, y que sus principios deben, por tanto, hallarse dentro de las modificaciones de nuestra propia mente. Quien reflexione sobre esto no podrá sino maravillarse de que los filósofos hayan dedicado todas sus energías al estudio del mundo de la naturaleza, el cual, habiendo sido creado por Dios, sólo Él conoce; y de que hayan descuidado el estudio del mundo de las naciones, o el mundo civil, el cual, habiendo sido creado por los hombres, puede ser conocido por ellos».[2860]

De esto, decía Vico, se derivaban algunas cuestiones muy importantes, si bien muy simples, pero el hombre había estado demasiado ocupado en búsquedas exteriores a sí mismo para advertirlas. Por ejemplo, los distintos pueblos compartían una misma naturaleza y, por tanto, debían construir sus culturas de formas similares o análogas.[2861] Esto, afirmaba, permitía que historiadores meticulosos reconstruyeran los procesos mentales de otras épocas y las fases que atravesaron, un estudio que Vico consideraba incluso imperativo.[2862] En su opinión, era evidente que en toda sociedad civil los hombres necesitaban albergar ciertas creencias en común, y esto es lo que, pensaba, era el sentido común. En este sentido, Vico halló tres importantes creencias presentes en todas las culturas y todas las religiones a lo largo de la historia: la creencia en la Providencia, la creencia en el alma inmortal y el reconocimiento de la necesidad de regular las pasiones.[2863] El hombre, sostuvo, expresaba su naturaleza en la historia, de lo que derivaba la conclusión de que el mito y la poesía «son el registro de la conciencia humana».[2864] Al afirmar todo esto, Vico transformaba las ciencias humanas y las ponía en pie de igualdad con las ciencias naturales.

Las innovaciones de Vico permanecieron ignoradas durante varias décadas, y su nueva concepción no empezó a tomar cuerpo hasta Kant. La mayor contribución de Kant fue considerar que era la mente la que daba forma al conocimiento, que el proceso de la intuición era instintivo y que el fenómeno del que más seguros podíamos estar en el mundo era la diferencia entre el «yo» y el «no yo».[2865] Desde este punto de vista, dijo, la razón como «luz que ilumina los secretos de la naturaleza» es inadecuada e inapropiada como explicación.[2866] En lugar de ello, sostenía Kant, el parto es una mejor metáfora, pues implica que es la razón humana la que crea el conocimiento. Para descubrir qué debo hacer en una situación dada, debo escuchar a «una voz interior». Esto es lo que fue tan subversivo. Según las ciencias, la razón era esencialmente lógica y, aplicada al conocimiento de la naturaleza, se la usaba siempre de la misma forma.[2867] Pero la voz interior no se adecuaba bien a este bonito escenario. Sus mandatos no eran necesariamente declaraciones factuales y, además, tampoco eran necesariamente verdaderos o falsos. «Los mandatos pueden ser correctos o incorrectos, corruptos o desinteresados, inteligibles u oscuros, triviales o importantes». El propósito de la voz interior es, con bastante frecuencia, determinar una meta o un valor, y ello no tiene nada que ver con la ciencia, sino que es creación del individuo. Esto suponía un cambio fundamental en el significado mismo de individualidad y fue algo completamente novedoso.[2868] En primer lugar, se advertía (por primera vez en la historia) que la moralidad era un proceso creativo, pero, en segundo lugar, se planteaba un nuevo énfasis en la creación, algo no menos importante, ya que elevaba al artista al nivel del científico.[2869] Era el artista el que creaba, el que se expresaba a sí mismo, el que creaba valores. El artista no descubría, calculaba o deducía como lo hacía el científico (o el filósofo). Al crear, el artista inventaba su propia meta y luego imaginaba el camino que le conduciría hacia ella. «¿Dónde, se preguntaba Herzen, estaba la canción antes de que el compositor la hubiera concebido?». La creación era, en este sentido, la única actividad humana completamente autónoma y por ello pasó a ocupar un lugar preeminente. «Si la esencia del hombre es el autocontrol —la elección consciente de sus propios fines y forma de vida—, esto implica una ruptura radical con el antiguo

modelo en el que se fundaban las nociones sobre el lugar del hombre en el cosmos».[2870] De un golpe, insiste Berlin, la visión romántica destruía la noción misma de leyes naturales, en el sentido de la idea de armonía, la cual postulaba que el hombre podía descubrir su lugar en el mundo de acuerdo con leyes que eran válidas en todo el universo. De igual modo, la concepción del arte se transformó y amplió. Éste dejó de ser considerado mera imitación o representación, y pasó a ser expresión, una actividad mucho más importante, mucho más significativa y mucho más ambiciosa. Era cuando creaba, que el hombre era más auténtico, más él mismo. «Eso, y no la capacidad para razonar, es la chispa divina que hay en mi interior; en este sentido estoy hecho a imagen de Dios». Esta nueva ética invitaba al desarrollo de una nueva relación entre el hombre y la Naturaleza. «Ella es la materia con la que forjo mi voluntad, la que moldeo».[2871]

Todavía estamos viviendo con las consecuencias de esta revolución. Las dos formas rivales de ver el mundo —la luz fría e imparcial de la razón científica desinteresada, la pasión y el vigor de la creación artística— constituyen la incoherencia moderna. Ambas parecen ser igualmente ciertas e igualmente válidas, en ocasiones, pero son fundamentalmente incompatibles. Como anota Isaiah Berlin, nos movemos con inquietud entre uno y otro ámbito, conscientes de su incompatibilidad.

La dicotomía se manifestó por primera vez y de forma más clara en Alemania. El comienzo del siglo XIX fue testigo de la grandiosa serie de victorias de Napoleón sobre Austria, Prusia y varios otros estados alemanes más pequeños, y ello puso en evidencia el retraso económico, social y político del mundo de habla alemana. Este fracaso se tradujo en los territorios alemanes en un deseo de renovación y, en respuesta a ello, muchos alemanes se volvieron hacia su interior y buscaron en las concepciones intelectuales y estéticas una forma de unir e inspirar a su pueblo.[2872] «El romanticismo está fundado en el tormento y la infelicidad, y a finales del siglo XVIII los países de habla alemana eran los más atormentados de Europa».[2873]

En la década de 1770 la vida cultural e intelectual giraba

alrededor de las muchas cortes locales dispersas por los territorios de habla alemana y fue en una de ellas que se desarrolló la tradición de Vico y Kant.[2874] El duque Carlos Augusto de Sajonia-Weimar contrató y llevó a su corte tanto a Johann Wolfgang von Goethe como a Johann Gottfried Herder. De Goethe nos ocuparemos en un momento, pero primero debemos concentrarnos en Herder. Herder había estudiado teología y en Königsberg, bajo la dirección de Kant, había entrado en contacto con las obras de Hume, Montesquieu y Rousseau.[2875] Bajo su influencia, escribió los cuatro volúmenes de su *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, que aparecieron entre 1784 y 1791. En estos libros, Herder amplió las ideas de Vico al sostener que el aumento de la conciencia humana, tal y como se evidenciaba en la literatura y el arte, formaba parte de un proceso histórico (por lo general positivo).[2876] «Vivimos en el mundo que nosotros mismos creamos».[2877] Para Herder, era el «poder expresivo» de la naturaleza humana lo que había dado lugar a la existencia de culturas muy diferentes por todo el mundo, culturas a cuya conformación, estaba demostrado, también contribuían la geografía, el clima y la historia. Esta concepción le llevaba a concluir que la naturaleza humana sólo podía comprenderse a partir de una historia comparada de los diferentes pueblos.[2878] Cada *Volk*, sostuvo, tenía su propia historia, resultado de la cual era su conciencia característica y sus formas artísticas y literarias, para no hablar de su lenguaje mismo.[2879] «¿Tiene una nación algo más precioso que la lengua de sus padres?». La poesía y la religión, dijo, mantenían unido al *Volk* y sus verdades debían entenderse en sentido simbólico o espiritual y no en términos puramente utilitarios. (La poesía antigua, afirmó, era una especie de fósil).[2880] Según Roger Smith, después de Herder, el estudio de las humanidades, en especial de la historia y de la literatura, se convirtió en elemento central de la nueva forma de entender la sociedad.[2881]

Un importante factor en el acto creativo era la voluntad. Esta idea fue introducida por primera vez y de forma particularmente vívida por Johann Gottlieb Fichte.[2882] Partiendo de las conclusiones alcanzadas por Kant, Fichte argumentó que «yo adquiero conciencia de mi propio ser, no como elemento de algún

patrón más amplio, sino en el choque con el
no-ser,
el *Anstoss*, el violento impacto de la colisión con la materia inerte, a la que opongo resistencia y debo subyugar con miras a liberar mi designio creativo». Desde esta perspectiva, Fichte describía al yo como «actividad, esfuerzo, independencia. Desea, altera y transforma el mundo, tanto en el pensamiento como en la acción, de acuerdo con sus propios conceptos y categorías». Kant había concebido todo esto como un proceso inconsciente e intuitivo, pero Fichte propuso en cambio que se trataba de «una actividad consciente y creativa… Yo no acepto nada porque deba hacerlo», insistía, «lo creo porque así lo deseo».[2883] Existen dos mundos, sostuvo, y el hombre pertenecía a ambos. Está el mundo material, «ahí afuera», gobernado por las causas y los efectos, y está el mundo espiritual, interior, «en el que soy por completo mi propia creación».[2884] Este planteamiento (en sí mismo una construcción) provocó un cambio radical en la forma de entender la filosofía. «Mi filosofía depende del tipo de hombre que soy, y no al contrario». De esta forma, se atribuyó a la voluntad una función cada vez mayor en la psicología humana. Todas las personas razonan básicamente de la misma forma, sostenía Fichte. En lo que se diferencian es en su voluntad; y esto puede producir conflictos (y de hecho los produce) en áreas en las que la razón no lo hace, pues la lógica es lógica.[2885]

Los efectos de esta concepción fueron trascendentales. En primer lugar, la forma de entender el trabajo cambió de forma radical. En lugar de ser pensado como una necesidad desagradable, se empezó a considerarlo «la sagrada tarea del hombre», pues sólo mediante el trabajo, en tanto expresión de la voluntad, puede el hombre imponer su personalidad distintiva y creativa a la «materia inerte» de la naturaleza.[2886] El hombre se distanció aún más del ideal monástico de la Edad Media, ya que ahora se postulaba que su verdadera esencia no era la contemplación sino la actividad. En cierto sentido, y en especial entre los románticos alemanes, el ideal romántico adaptó el concepto de vocación de Lutero, sustituyendo a Dios y el culto como meta principal de la actividad humana por la búsqueda de la libertad individual y, en particular, del «fin creativo que llena su propósito como individuo».[2887] Lo que contaba ahora

para el artista eran «los motivos, la integridad, la sinceridad… la pureza del corazón, la espontaneidad». Lo que importaba era la intención, no la sabiduría o el éxito. El modelo tradicional, el sabio, el hombre que conoce y alcanza «la felicidad, la virtud o la sabiduría mediante el entendimiento», fue sustituido por el héroe trágico «que busca realizarse a cualquier costo y contra cualquier adversidad».[2888] El éxito mundano es irrelevante.

Es imposible exagerar las dimensiones de esta inversión de valores. En primer lugar, tenemos la negación de la naturaleza humana. Al afirmar que el hombre se creaba a sí mismo, se negaba la existencia de una naturaleza humana cognoscible que determinara cómo éste actuaba, reaccionaba y pensaba. Y además, a diferencia de cuanto se había dicho antes, se sostenía que el hombre no tenía que rendir cuentas por las consecuencias de sus actos. En segundo lugar, tenemos la negación de cualquier posible ciencia de los valores, una idea que probablemente resultaba aún más escandalosa. Dado que los valores humanos no eran algo que se descubriera sino algo que se creaba, la conclusión era que nunca se conseguiría describirlos y sistematizarlos, «pues no son hechos ni entidades del mundo»: los valores, simplemente, estaban fuera del ámbito de la ciencia, la ética o la política. En tercer lugar, estaba la incómoda verdad de que los valores de civilizaciones, naciones e individuos diferentes podían ciertamente entrar en conflicto. Nada garantizaba la armonía, incluso dentro de un mismo ser humano, cuyos valores podían cambiar con el paso del tiempo.[2889]

Y tampoco es posible exagerar la importancia del cambio en el modo de pensar. En el pasado, si un cristiano mataba a un musulmán en una cruzada, por ejemplo, el primero podía lamentar que su valiente adversario hubiera muerto por una fe que era falsa. Pero, y ésta es la cuestión importante, el hecho mismo de que el musulmán defendiera sinceramente una fe falsa sólo contribuía a empeorar la situación. Cuanto más apegado estaba el enemigo a su falsa fe menos se lo admiraba.[2890] Los románticos adoptaron una perspectiva absolutamente contraria. Para ellos, el ideal era el mártir, el héroe trágico que peleaba con valentía y arrojo por sus creencias contra adversidades insuperables.[2891] Lo que valoraban por encima de todo era la derrota y el fracaso, que se alzaban desafiantes en oposición al éxito mundano y las concesiones.[2892]

Fue de esta forma como nació la idea del artista o héroe como *outsider*.

Se trata de un idea que condujo a un tipo de literatura, de pintura y (con mayor vitalidad) de música que reconocemos de forma instantánea: el héroe martirizado, el héroe trágico, el genio marginal, el sufridor salvaje, el hombre que se rebela contra una sociedad domesticada y filistea.[2893] Como señala con toda razón Arnold Hauser, no hay aspecto del arte moderno que no deba algo importante al romanticismo. «Toda la exuberancia, anarquía y violencia del arte moderno… su exhibicionismo incontrolado e implacable, derivan de él. Y esta actitud subjetiva y egocéntrica se ha convertido para nosotros en cosa normal, algo tan absolutamente inevitable que nos resulta imposible reproducir incluso un hilo de pensamiento abstracto sin aludir a nuestros propios sentimientos».[2894]

La década de 1770, que marca el comienzo del movimiento romántico, fue testigo de la aparición del *Sturm und Drang*, «la tempestad y el ímpetu», una generación de jóvenes poetas alemanes que se rebelaron contra la educación estricta y las convenciones sociales para explorar sus emociones.[2895] La más célebre de estas obras fue *Las penas del joven Werther* (1774) de Goethe.[2896] En ella nos encontramos con el perfecto escenario romántico: el individuo enfrentado y en desacuerdo con la sociedad. Werther es un joven, apasionado y entusiasta, aislado en medio de luteranos estrictos, secos y piadosos. Pero Goethe fue sólo el comienzo. Junto al maestro alemán, la desesperación y la desilusión, el sentimentalismo y la melancolía de Chateaubriand y Rousseau sirvieron de pistoletazo de salida al romanticismo, en su exploración de las formas en que la sociedad convencional es incapaz de satisfacer las necesidades espirituales de sus héroes. Los amplísimos panoramas de Victor Hugo y el mundo bohemio de Théophile Gautier y Alexandre Dumas, en los que las ambiciones políticas y personales se entretejen, confirman el argumento del primero de éstos según el cual «el romanticismo es el liberalismo de la literatura».[2897] El acercamiento de Stendhal y de Prosper Mérimée, para quienes el arte es «un paraíso secreto vedado a los mortales ordinarios», subraya una de las metas del romanticismo, lo

que llegaría a conocerse como *pour*
l'art
l'art
, el arte por el arte. Balzac hacía hincapié en la «necesidad ineludible» de elegir bando en las grandes cuestiones de la época, argumentando que no se puede ser artista y pretender mantenerse al margen.[2898]

Mientras el romanticismo francés fue básicamente una reacción a la Revolución Francesa, la versión inglesa fue una reacción a la revolución industrial (Byron, Shelley, Godwin y Leigh Hunt eran todos radicales, aunque Walter Scott y Wordsworth eran o se convirtieron en *tories*). Tal y como lo plantea Arnold Hauser, «el entusiasmo de los románticos por la naturaleza es impensable sin el aislamiento del campo que supone la vida en la ciudad y, de igual forma, su pesimismo es inimaginable sin la miseria y desolación de las ciudades».[2899] Fueron los románticos más jóvenes —Shelley, Keats y Byron— quienes desarrollaron un humanismo inflexible, consciente de los efectos deshumanizadores de la vida en la fábrica en general, e incluso los representantes más conservadores del movimiento, Wordsworth y Scott, compartieron sus simpatías «democráticas» en el sentido de que sus obras se proponen la popularización, e incluso la politización, de la literatura.[2900] Como sus colegas alemanes y franceses, los poetas románticos ingleses creían en un espíritu trascendental que era la fuente de la inspiración poética. Se regodearon en el lenguaje, exploraron la conciencia y vieron en todo aquel que tenía la capacidad de crear formas poéticas con palabras un eco del punto de vista platónico que defiende la existencia de alguna especie de intención divina. Esto es lo que quería decir el famoso epigrama de Coleridge: «los poetas son los legisladores no reconocidos de la humanidad». (Wordsworth temía un «apocalipsis de la imaginación».[2901]) En cierto sentido, el poeta se convirtió en su propio dios.[2902] Shelley es acaso el romántico clásico: rebelde de nacimiento, ateo, veía el mundo como una gran batalla entre las fuerzas del bien y el mal. Y se ha señalado incluso que su ateísmo era más una revuelta contra la tiranía divina que una negación de Dios propiamente dicha. De forma similar, la poesía de Keats está dominada por la melancolía y constituye un luto por «la belleza que no es vida», por una belleza

que está más allá de su comprensión. El misterio del arte empieza entonces a reemplazar el misterio de la fe.

Byron fue probablemente el más famoso de los románticos. (Al describir «el *moi* romántico», Howard Mumford Jones anota con acierto que mientras el egotismo de Wordsworth era interno, el de Byron estaba «a la vista de toda Europa».[2903]) El retrato del héroe romántico como un eterno vagabundo sin hogar, en parte condenado por su propia naturaleza salvaje, que Byron nos ofrece en su obra, no es en ningún sentido original. Sin embargo, mientras los anteriores héroes de este tipo invariablemente vivían con culpabilidad o melancolía el hecho de no pertenecer a la sociedad, en Byron el estatus de *outsider* se convierte en «un pretencioso motín» contra la sociedad, «el sentimiento de aislamiento evoluciona en culto resentido de la soledad», y sus héroes son poco más que exhibicionistas, «dispuestos a mostrar abiertamente sus heridas».[2904] Estos rebeldes en guerra declarada con la sociedad dominaron la literatura del siglo XIX. Si el modelo había sido inventado por Rousseau y Chateaubriand, para la época de Byron éste se había vuelto narcisista. «[El héroe] es implacable consigo mismo y despiadado para con los demás. Desconoce las disculpas y no pide perdón, ya sea a Dios o al hombre. No se arrepiente de nada y, a pesar de llevar una vida desastrosa, no desea tener otra diferente… Es rudo y salvaje, pero de alta cuna… emana un encanto peculiar al que ninguna mujer es capaz de resistirse y ante el que todos los hombres reaccionan con simpatía o animadversión».[2905]

La importancia de Byron fue mucho más amplia incluso. Su idea del «ángel caído» fue un arquetipo que adoptaron muchos otros, incluidos Lamartine y Heine. Entre otras cosas, el siglo XIX se caracterizó por la culpa, producto de la caída y el alejamiento de Dios (véase el capítulo 35), y el héroe trágico de dimensiones byronianas reúne todos los requisitos a la perfección. Pero los demás cambios que introdujo el poeta inglés fueron igualmente significativos si consideramos sus efectos a largo plazo. Fue Byron, por ejemplo, el que animó al lector a identificarse íntimamente con el héroe, algo que, además, aumentó el interés de los lectores por el autor. Hasta el movimiento romántico, la vida privada de un escritor era en gran medida una cuestión sobre la que los lectores

nada sabían y en la que no estaban muy interesados. Byron y su capacidad para autopublicitarse cambiaron todo esto. Después de él, la relación entre un escritor y su público pasaría a asemejarse, por un lado, a la del terapeuta y sus pacientes y, por otro, a la de una estrella de cine y sus seguidores incondicionales.[2906]

Asociado a esto hubo otro cambio importante, la noción de «segundo yo», la creencia en que dentro de cada figura romántica, en los oscuros y caóticos intersticios del alma, había una persona completamente diferente y que una vez se lograra acceder a este segundo yo, se descubriría una realidad alternativa y mucho más profunda.[2907] Esto es, de hecho, el descubrimiento del inconsciente, interpretado aquí como una entidad que está escondida, fuera del alcance de la mente racional, y que no obstante es la fuente de soluciones irracionales a los problemas, un algo secreto y extático que es ante todo misterioso, nocturno, grotesco, fantasmal y macabro.[2908] (Goethe en alguna ocasión describió el romanticismo como «poesía de hospital» y Novalis describió la vida como una «enfermedad de la mente»). El segundo yo, el inconsciente, fue considerado como un camino hacia el crecimiento espiritual y se esperaba que contribuyera al gran lirismo que caracterizó el pensamiento romántico.[2909] El descubrimiento del inconsciente es el tema del capítulo 36 de este libro.

Por otro lado, la idea del artista como un espíritu más sensible que los demás, poseedor acaso de un vínculo directo con lo divino (una concepción que se remonta a Platón), implicaba un conflicto natural entre éste y la burguesía.[2910] La primera mitad del siglo XIX fue la época en que surgió el concepto mismo de *avant-garde*: el artista visto como alguien adelantado a su tiempo y, con seguridad, por delante de la burguesía. El arte era un «fruto prohibido», sólo disponible para el iniciado y, ciertamente, negado a la burguesía «inculta». De esto a la idea de que la juventud era más creativa que la vejez y, por tanto, inevitablemente superior a ella, sólo había un paso. La juventud sabía inevitablemente qué era lo que estaba por venir, forzosamente tenía la energía para abrazar nuevas ideas y modas, ya que por naturaleza estaba menos familiarizada con las convenciones establecidas. El concepto mismo de genio reforzaba la idea de una chispa instintiva en el nuevo talento a expensas de los saberes adquiridos con trabajo y esfuerzo

a lo largo de una vida.

En el campo de la pintura, el romanticismo estuvo representado por Turner, cuyos cuadros, dijo John Hoppner, eran como una hoguera (una metáfora aplicada a la música de Berlioz), y por Delacroix, quien sostuvo que una pintura debía, ante todo, ser una fiesta para los ojos. Pero fue en realidad en el campo de la música donde el romanticismo se superó a sí mismo. Los miembros más destacados de la grandiosa generación de compositores románticos nacieron todos en un lapso de diez años: Berlioz, Schumann, Liszt, Mendelssohn, Verdi y Wagner. Antes de todos ellos, sin embargo, estaba Beethoven. Mumford Jones sostiene que toda la música conduce a Beethoven y, también, que toda la música proviene de él.[2911] Beethoven, Schubert y Weber conforman un pequeño grupo de los que podríamos denominar compositores prerrománticos, y fueron ellos quienes cambiaron tanto el pensamiento musical como el aspecto de las representaciones musicales.

La gran diferencia entre Beethoven (1770-1827) y Mozart, que era sólo catorce años mayor, es que Beethoven pensaba en sí mismo como un artista. La palabra no aparece en la correspondencia de Mozart, quien se consideraba un artesano calificado que, como Haydn y Bach antes que él, suministraba una mercancía. Beethoven, en cambio, se consideraba parte de una raza especial, un creador, y eso lo ponía al mismo nivel que la realeza y otras almas elevadas. «Lo que está en mi corazón», decía, «debe salir».[2912] Goethe fue sólo uno de los que advirtió la fuerza de su personalidad, y escribió al respecto que: «nunca he conocido un artista con tanta concentración espiritual, tanta intensidad, tanta vitalidad y gran corazón. Entiendo muy bien lo difícil que debe resultarle adaptarse al mundo y sus formas».[2913] Incluso las enmiendas en sus partituras autógrafas tienen una violencia de la que carecen las de Mozart, por ejemplo.[2914] Como Wagner después de él, Beethoven sentía que el mundo le debía una vida porque él era un genio. En alguna ocasión, dos príncipes vieneses acordaron pagar algún dinero a Beethoven para mantenerlo en la ciudad. Después de que uno de ellos muriera en un accidente, Beethoven llevó a sus herederos a los tribunales para obligarlos a pagarle. Sentía que estaba en su derecho.[2915]

En la obra de toda una vida dedicada a crear música hermosísima hay dos trabajos que destacan, dos composiciones que cambiaron el curso de la historia de la música para siempre: la sinfonía *Heroica*, estrenada en 1805, y la *Novena sinfonía*, interpretada por primera vez en 1824.[2916] Harold Schonberg se pregunta qué pudo pasar por la mente del público que estuvo presente en ese trascendental acontecimiento que fue la primera interpretación de la *Heroica*. «Estaban ante un monstruo de sinfonía, una sinfonía más larga que cualquiera de las que se habían escrito hasta entonces y con una partitura muchísimo más rica; una sinfonía de armonías complejas, una sinfonía de una fuerza titánica; una sinfonía de disonancias feroces; una sinfonía con una marcha fúnebre de una intensidad paralizante».[2917] Éste era un nuevo lenguaje musical, y son muchos los que consideran que la *Heroica* y su patetismo no han sido superados. George Marek dice que lo ocurrido debió de haber sido similar a escuchar la noticia de la división del átomo.[2918]

Beethoven ya era una figura bastante romántica, sin embargo, las dificultades auditivas que empezaron a afligirlo aproximadamente por la época en que la *Heroica* se presentó al público por primera vez y que terminarían dejándolo completamente sordo, también lo volvieron retraído. *Fidelio*, su gran ópera (aunque acaso demasiado abarrotada de personajes), sus magníficos conciertos para violín y piano, la famosas sonatas para piano como la *Waldstein* y la *Appassionata*, tienen todas elementos misteriosos, místicos y monumentales. Pero la *Novena sinfonía* fue crucial, y siempre fue tenida en muy alta estima por los románticos posteriores. Según todos los testimonios, el estreno, realizado tras sólo dos ensayos y cuando muchos de los cantantes no podían llegar a las notas más altas, fue desastroso. (Los solistas le rogaron a Beethoven que las cambiara, pero él se negó: nadie tuvo un testamento más magnífico que él.[2919]) Con todo, lo que la *Heroica* y la *Novena sinfonía* tenían en común y lo que hacía que sus sonidos resultaran tan novedosos y diferentes de, digamos, la música de Mozart, era que Beethoven estaba interesado, por encima de todo, en los estados interiores del ser y tenía una apremiante necesidad de expresar la dramática intensidad del alma. «La música de Beethoven no es cortés. Lo que él ofrecía a sus oyentes era un

sentimiento de drama, de conflicto y de resolución, como ningún compositor ha conseguido hacerlo luego… La música [de la *Novena*] no es bonita y tampoco atractiva. Es simplemente sublime… es música interior, música del espíritu, música de una subjetividad extrema».[2920] Fue la *Novena sinfonía*, su colosal lucha «de protesta y liberación», la que más influyó en Berlioz y Wagner, la que constituyó un ideal (en gran medida inalcanzable) para Brahms, Bruckner y Mahler.[2921] Debussy confesó que la obra se había convertido, para los compositores, en una «pesadilla universal». Lo que quería decir era que pocos otros compositores podían igualarse a Beethoven, y que quizá sólo uno, Wagner, había logrado superarlo.

Franz Schubert ha sido descrito como «el romántico clásico».[2922] Tuvo una corta vida (1797-1828), durante la cual siempre estuvo a la sombra de Beethoven. Con todo, él también sentía que únicamente podía ser un artista, y había dicho a un amigo suyo que «he venido al mundo con ningún otro propósito diferente al de componer». Empezó su vida como niño cantante en un coro y luego como maestro de escuela después de que le cambiara la voz. Pero Schubert odiaba ese trabajo y se dedicó a la composición. Al igual que Beethoven, era bajito, medía un metro cincuenta y seis, y Beethoven un metro sesenta. Se le apodaba *Schwammerl* («Fofito») y así como Beethoven tenía problemas de oído, Schubert los tenía de vista. Más importante aún: fue el perfecto ejemplo del romántico con dos personalidades. Mientras por un lado era una persona instruida, que se hizo un nombre poniendo música a poemas de Goethe, Schiller y Heine, por otro, bebía más de la cuenta, contrajo varias enfermedades venéreas y, en general, consintió que sus ansias de placer lo arrastraran al fondo. Esto es algo que se manifiesta en sus composiciones, en especial en su «Canción triste», de la *Sinfonía en B menor*.[2923] También fue el maestro de la música para voz sin acompañamiento.[2924]

Schubert murió un año después que Beethoven. Para esa época, buena parte de lo que consideramos el mundo moderno ya empezaba a existir. Los nuevos ferrocarriles conectaban a la gente con rapidez. Gracias a la revolución industrial, la burguesía estaba amasando enormes fortunas, al mismo tiempo que la pobreza de

muchos se disparaba. Algo de esto se trasladó al mundo de la música, que dejó de ser simplemente una experiencia de la corte y empezó a ser disfrutada por la burguesía emergente. Los burgueses habían descubierto la música bailable, en particular el vals, que hizo furor en la época del Congreso de Viena, de
1814-1815.
En la década de 1820, en los días de carnaval, Viena era escenario de hasta mil seiscientos bailes en una sola noche.[2925] Pero la ciudad también tenía cuatro teatros que ofrecían funciones de ópera en algún momento, y muchos salones más pequeños en las universidades y otros lugares. Había nacido la música de las clases medias.

Junto a los nuevos teatros para conciertos y ópera, por ejemplo, las nuevas tecnologías tuvieron un profundo impacto en los instrumentos mismos. Beethoven había aumentado el tamaño de la orquesta y, como anotamos al comienzo de este capítulo, Berlioz lo aumentaría todavía más. Paralelamente, la nueva tecnología del metal mejoró de forma notable los poco fiables instrumentos de viento del siglo XVIII. Se idearon llaves y válvulas que permitieron que las trompas y los fagotes, por ejemplo, tocaran con mayor precisión y de forma más consistente.[2926] Las nuevas llaves metálicas articuladas también permitieron a los intérpretes utilizar agujeros a los que de otra forma sus dedos no habrían llegado. La tuba evolucionó y Adolph Sax inventó el saxofón.[2927] Al mismo tiempo, a medida que aumentaba el tamaño de las orquestas, surgió la necesidad de alguien que asumiera el control. Hasta entonces, muchos conjuntos eran dirigidos por el primer violinista o por quienquiera que estuviera a cargo de los teclados. Pero después de Beethoven, hacia 1820, aparece el director de orquesta tal y como hoy lo conocemos. Los compositores Ludwig Spohr y Carl Maria von Weber fueron de los primeros en dirigir la interpretación de sus propias obras con una batuta, al igual que François-Antoine Habeneck, el fundador de la orquesta del Conservatorio de París (en 1828), quien dirigía con su arco.

Fue también por esta época cuando apareció el piano moderno. En este proceso intervinieron dos elementos. Por un lado, la evolución del bastidor de acero que permitió hacer pianos mucho más grandes y robustos de lo que habían sido, digamos, en época de

Mozart. Por otro, el genio (y promoción) de Niccolò Paganini (1782-1840),
que debutó a la edad de diecinueve años y acaso haya sido el más grande violinista de todos los tiempos.[2928] Poseedor de una técnica espléndida y un supremo artista del espectáculo —le encantaba romper deliberadamente una de las cuerdas durante su actuación y continuar el resto de la velada con sólo tres cuerdas—, fue el primero de los supervirtuosos.[2929] Pero además amplió la técnica del violín, al introducir nuevos armónicos y nuevas formas de usar el arco y los dedos, con lo que estimuló a los pianistas a intentar imitarlo con sus nuevos instrumentos, mucho más versátiles.[2930]

El hombre que emuló en el piano los logros de Paganini fue Franz Liszt, el primer pianista de la historia que dio un concierto solo. En parte gracias a estos virtuosos se construyeron cientos de salas de conciertos por toda Europa (y, en menor medida, en Norteamérica) para satisfacer la demanda de la nueva burguesía, ansiosa de escuchar a estos talentos. Y paralelamente surgió una avalancha de compositores y músicos que aprovecharon estos hechos: Weber, Mendelssohn, Chopin y Liszt fueron los cuatro pianistas más importantes de su tiempo y Berlioz, Mendelssohn, Weber y Wagner fueron los cuatro mejores directores.[2931]

«En el lapso de una década, aproximadamente entre 1830 y 1840», anota Harold Schonberg, «todo el vocabulario armónico de la música cambió. De forma repentina, sin que se pudiera decir de dónde había empezado, los compositores empezaron a usar acordes séptimos, novenos e incluso undécimos, acordes alterados y una armonía cromática en oposición a la armonía diatónica clásica… los románticos se deleitaron con inusuales combinaciones tonales, acordes sofisticados y disonancias que las mentes más convencionales de la época hallaban insoportables».[2932] La música romántica tuvo así su propio sonido, rico y sensual, y su propio tono, místico, pero una novedad adicional era que tenía un «programa», es decir, contaba una historia, algo que hasta entonces había sido inimaginable.[2933] Este acontecimiento subrayaba una nueva y estrecha alianza entre la música y la literatura, cuya meta era describir los estados más profundos del sentimiento y la mente, algo en lo que Beethoven fue un pionero.

Carl Maria von Weber fue, como Schubert, otra figura muy romántica, si bien no precisamente en el sentido en que Beethoven o Berlioz lo fueron. Sufría de problemas de cadera y caminaba cojeando, y además de ello padecía tuberculosis, acaso la enfermedad de la era romántica: se desarrollaba de forma lenta y trágica e iba consumiendo al enfermo (la heroínas de *La Traviata* y *La Bohème* padecen tisis). Weber también fue un virtuoso de la guitarra y un cantante excelente, hasta que destruyó su voz al beber por accidente un vaso de ácido nítrico. Pero además tenía unas manos enormes, lo que le permitía tocar ciertos pasajes de sus obras que estaban fuera del alcance de los ordinarios mortales.[2934] Fue invitado a Dresden para encargarse de la ópera de la ciudad, donde convirtió al director (función que desempeñaba él mismo) en la fuerza dominante de la orquesta, con lo que impuso una moda. Con todo, también realizó grandes esfuerzos por contrarrestar el auge de la ópera italiana, basada principalmente en las obras de Rossini. Gracias a Weber surgió la tradición operística alemana que culmina con Wagner. La propia ópera de Weber *Der Freischütz*, estrenada en 1820, abrió un mundo nuevo. Trataba de lo sobrenatural y de los poderes místicos del mal, un tema que sería muy popular a lo largo del siglo XIX. Él mismo llegó a anotar que el verso más importante de la obra es pronunciado por el héroe, Max: *Doch mich umgarnen finstre Mächte*! («Pero los oscuros poderes me enredan»).[2935]

Berlioz fue el primer compositor que se expresó con franqueza en sus obras de forma autobiográfica, si bien también «halló su fuego» en Shakespeare, Byron y Goethe.[2936] Se lo ha descrito como «el primer salvaje auténtico de la historia de la música», eclipsando en este sentido incluso a Beethoven. Poseedor de una personalidad revolucionaria y voluble, Berlioz compartía con el músico alemán esa conciencia sobre el propio genio que se convertiría en sello distintivo del movimiento romántico, y aunque escribió una vívida autobiografía, también su música era autobiográfica. Su primera obra maestra, y quizá la mayor de todas sus obras, su «pesadilla de opio», la *Symphonie fantastique*, describe su apasionada relación amorosa con la actriz irlandesa Harriet Smithson.[2937] En un principio, la relación difícilmente fue romántica, al menos en el sentido convencional. El compositor la vio en el escenario y empezó a bombardearla con cartas antes de

haberla conocido. Estas cartas eran tan apasionadas y tan íntimas, que Smithson se sintió desconcertada e incluso asustada. (Berlioz acudía a verla al teatro sólo para gritar enfurecido y marcharse cuando el que hacía el papel de su amante la abrazaba en el escenario). Tan perturbado estaba el músico por su conducta que cuando le llegaron rumores de que ella estaba teniendo un romance, decidió convertirla en una prostituta en la última parte de su sinfonía. Cuando se enteró de que los rumores no eran ciertos, cambió la partitura. La tarde en que ella finalmente accedió a dejarse ver en público en una de las representaciones de su enamorado, dice David Cairns, coronó «una de las fechas cumbres del calendario romántico».[2938] Hasta Berlioz, las obras musicales nunca habían contado una historia con tal intensidad y semejante idea cambió a los compositores y al público. Entre aquellos a los que más impresionó esta innovación se encontraba Wagner, quien pensaba que había sólo tres compositores dignos de que se les prestara atención: Liszt, Berlioz y él mismo. Ello no hace justicia a Schumann y Chopin.

En cierto sentido, Robert Schumann fue el romántico más consumado. Rodeado por la locura y el suicidio en su familia, vivió toda su vida preocupado por la posibilidad de que él también terminara sucumbiendo de una u otra forma a la enfermedad. Hijo de un librero y editor, creció rodeado por las obras de los grandes escritores románticos —Goethe, Shakespeare, Byron y Novalis— que ejercieron una enorme influencia sobre él. (Estalló en lágrimas al leer el *Manfredo* de Byron, al que luego pondría música.[2939]) Schumann intentó escribir poesía él mismo y, también, procuró imitar a Byron de otras maneras, embarcándose, por ejemplo, en numerosas aventuras amorosas. A principios de la década de 1850, padeció durante una semana de alucinaciones, durante las cuales pensaba que los ángeles le dictaban música, en medio de amenazadores animales salvajes. Llegó a arrojarse de un puente sin conseguir acabar con su vida y, por petición propia, se le encerró en un asilo. Su obra más conocida, y quizá la más apreciada, es *Carnaval*, en la que propone retratos de sus amigos, su esposa Clara, Chopin, Paganini y Mendelssohn. (*Carnaval* ejerció una gran influencia sobre Brahms.[2940])

Aunque fue amigo de muchos de los románticos más

importantes, incluido Delacroix (que fue el destinatario de muchas de las cartas que escribió en relación con su apasionado romance con George Sand), Chopin fingía menospreciar sus búsquedas. Apreciaba con cortesía, pero no precisamente con entusiasmo, las pinturas de Delacroix, y no manifestó ningún interés por la lectura de los grandes autores románticos, pero compartía con Beethoven, Berlioz y Liszt la conciencia de que era un genio. Polaco de nacimiento, se trasladó a París en las décadas de 1830 y 1840, cuando la ciudad era la capital del movimiento romántico; en las veladas celebradas en el salón del editor musical Pleyel, llegaría a tocar el piano a cuatro manos con Liszt, mientras Mendelssohn se encargaba de pasar las páginas.[2941] Chopin inventó una nueva forma de tocar el piano, aquella que hoy nos resulta familiar. Tenía ciertos reflejos en sus dedos que lo diferenciaban de los demás músicos (en su época, al menos) y esto le permitió crear una música para piano que era al mismo tiempo experimental y, no obstante, refinada. Schumann la describió como «un cañón sepultado en flores». (El elogio no le fue devuelto).[2942] Chopin introdujo nuevas ideas sobre el uso de los pedales, los dedos y los ritmos, que se revelarían en extremo influyentes. (Prefería los pianos Broadwood ingleses, menos avanzados que algunos de los entonces disponibles).[2943] Sus piezas tienen la delicadeza y, también, el vívido colorido de las pinturas de los impresionistas, y así como cualquiera puede diferenciar un Renoir de un Degas, cualquiera puede reconocer a Chopin cuando lo escucha. Es posible que él no pensara en sí mismo como un romántico, pero sus polonesas y sus nocturnos son implícitamente románticos (tras él y sus polonesas, la música se vería invadida de sentimientos nacionalistas).[2944] Sin Chopin es imposible entender el piano de forma plena.

Y tampoco sin Liszt. Como Chopin, era un músico brillante desde un punto de vista técnico (dio su primer solo con sólo diez años), y como Beethoven (cuyo Broadwood compró) y Berlioz, tenía carisma.[2945] Un hombre apuesto, lo que contribuía a su carisma, Liszt inventó el estilo «bravura» de interpretación al piano. Antes de él, los pianistas tocaban desde la muñeca manteniendo sus manos juntas y cerca del teclado. A diferencia de ellos, Liszt fue el primer pianista cuya actuación empezaba con su entrada al escenario. Se sentaba, se quitaba los guantes y los dejaba caer en cualquier parte,

alzaba sus manos y a continuación atacaba el teclado (las mujeres se peleaban por hacerse con uno de sus guantes).[2946] Él mismo, por tanto, era un espectáculo, y para mucha gente de su época eso lo convertía en un payaso.[2947] No obstante, es indudable que fue el pianista más romántico, y quizá pueda decirse que fue el más grande que ha existido, el que supo aprovechar la influencia de Berlioz, Paganini y Chopin. Inventó el recital y pianistas de toda Europa acudían en gran número para estudiar con él. Su influencia sobre Wagner fue enorme, ya que introdujo nuevas formas musicales, en particular el poema sinfónico, obras de un solo movimiento de gran contenido simbólico inspiradas en un poema o un drama.[2948] En su audaz cromatismo introdujo disonancias que luego copiaron todos sus colegas, desde Chopin hasta Wagner. Liszt creció hasta convertirse en el gran patriarca de la música y de hecho, sobrevivió a la mayoría de sus contemporáneos en varias décadas. Uno de «los esnobs de la historia», su pelo blanco, largo y suelto, y su «colección de verrugas» le daban a su cabeza una apariencia tan distintiva en su ancianidad como la que había tenido en su juventud.[2949]

Felix Mendelssohn fue posiblemente el músico más consumado en términos generales después de Mozart. Magnífico pianista, fue también uno de los más grandiosos organistas y directores de orquesta de su época, así como un violinista excelente, que, además, había leído muchísima poesía y filosofía. (Según Alfred Einstein, era un clasicista romántico.[2950]) Provenía de una familia de ricos banqueros judíos, y era nieto del filósofo Moses Mendelssohn. Ferviente patriota, creía que los alemanes eran excelentes en todas las artes. De hecho, podría decirse que Mendelssohn estaba cultivado *en exceso* (si tal cosa es posible). De niño se le obligaba a levantarse a las cinco de la mañana para estudiar música, historia, griego, latín, ciencia y literatura comparada. Cuando nació, su madre había comentado al ver sus manos: «¡Dedos de fugas de Bach!».[2951] Como tantos otros músicos románticos, Mendelssohn fue un niño prodigio, si bien también hay que añadir que fue doblemente afortunado al contar con unos padres que podían permitirse contratarle su propia orquesta para que él pudiera dirigir sus propias composiciones. En París conoció a Liszt, Chopin y Berlioz. Para su primera obra se inspiró en Shakespeare: *Sueño de*

una noche de verano, un país de hadas que constituía un material perfecto para un romántico (aunque Mendelssohn nunca fue alguien de demonios interiores).[2952] Después de París, se trasladó a Leipzig como director y en muy poco tiempo convirtió la ciudad en la capital musical de Alemania. Uno de los primeros directores en usar batuta, la empleó para convertir a la orquesta de Leipzig en el instrumento musical más destacado de la época: preciso, parco y con cierta predilección por la velocidad. Mendelssohn aumentó el tamaño de la orquesta y revisó su repertorio. De hecho, parece haber sido el primer director que adoptó el estilo dictatorial que parece gozar de tanta popularidad en nuestros días, además de haber sido el principal organizador del repertorio básico que hoy escuchamos, con Mozart y Beethoven como columna vertebral, Haydn, Bach (cuya *Pasión según san Mateo* rescató de un sueño de un centenar de años) y Händel no muy lejos, y la inclusión de Rossini, Liszt, Chopin, Schubert y Schumann.[2953] Fue él quien concibió la forma de muchos de los programas que hoy oímos: una obertura, una obra de gran calado como, por ejemplo, una sinfonía, y finalmente un concierto. (Antes de él, se consideraba que la mayoría de las sinfonías eran demasiado largas para ser escuchadas sin interrupción, por lo que entre movimiento y movimiento se intercalaban piezas más cortas y menos exigentes).[2954]

La gran avalancha de innovaciones románticas en el ámbito de la música se vio coronada por los desarrollos de la que posiblemente sea la más apasionada de todas las formas artísticas: la ópera. Los dos grandes colosos de la ópera, uno italiano, el otro alemán, son hijos del siglo XIX.

A diferencia de la mayoría de sus contemporáneos, Giuseppe Verdi
(1813-1901)
no fue un niño prodigio. Su destreza como pianista no era excepcional y no consiguió entrar al conservatorio de Milán en su primer intento. Su primera ópera tuvo algún éxito, su segunda fue un fracaso, pero la tercera, *Nabucco*, lo hizo famoso en toda Italia. Durante los ensayos de esta obra no se realizaba ningún trabajo entre bastidores, pues los pintores y tramoyistas se emocionaban

tanto por la música que abandonaban sus tareas y se congregaban, conmovidos, alrededor del foso de la orquesta. Además de la música y del hecho de que Verdi usara una orquesta más amplia que la convencional, *Nabucco* se hizo popular en Italia debido a que se la interpretó como un símbolo de la resistencia italiana a la dominación y ocupación del país por los austriacos. «Todos los italianos identificaron en el coro "Va, pensiero", que trata de la añoranza del hogar que sienten los exiliados judíos, su propio deseo de libertad».[2955] En la primera noche el auditorio se puso de pie y aplaudió.[2956] Verdi era un fervoroso nacionalista, y viviría para ver la unificación de Italia y convertirse luego en diputado (renuente) del nuevo parlamento. Cuando las letras V.E.R.D.I. aparecían escritas en los muros de cualquier ciudad italiana bajo ocupación austriaca, la gente las interpretaba como: «Vittorio Emmanuele,
Re d'Italia».
[2957]

En las óperas que siguieron a *Nabucco —I Lombardi*, *Ernani* y, en particular, *Macbeth*— Verdi consiguió crear un tipo de música que nunca antes se había oído, pero que tenía como estímulo la que estaban produciendo los compositores románticos. En lugar de escribir música graciosa, melódica y controlada, Verdi buscaba que las voces de los cantantes reflejaran mediante el sonido la riqueza de su vida interior, su confusión, su amor, su odio, sus tensiones y angustias psicológicas. El mismo compositor comentó esto de forma explícita en una carta que escribió al director de la Ópera de París justo en el momento en que iban a empezar los ensayos de *Macbeth*. Entre otras cosas, se oponía a la elección de Eugenia Tadolini, una de las cantantes más importantes de la época, para la obra. «Tadolini tiene cualidades demasiado grandes para este papel [Lady Macbeth]. ¡Quizá usted piense que se trata de una contradicción! Pero Tadolini es hermosa y tiene una buena apariencia, y yo quisiera que Lady Macbeth fuera torcida y fea. Tadolini canta a la perfección, y yo no quiero que Lady Macbeth cante. Tadolini tiene una voz maravillosa, clara, brillante, fuerte, y para Lady Macbeth me gustaría una voz áspera, falsa, ahogada. La voz de Tadolini tiene algo de angélico. Y la voz de Lady Macbeth debe tener algo de demoníaca».[2958] Verdi estaba en camino hacia el drama musical y

el melodrama, en los que la emoción se representa en escena sin refinar «en sus grandiosos colores primarios: el amor, el odio, la venganza, el ansia de poder».[2959] Esto se fundaba más en la melodía que en la armonía de la orquesta y, por tanto, su obra tiene un humanismo del que carece Wagner.[2960] Pero aun así, la música de Verdi era diferentísima de todo lo que hasta entonces se había oído, y ello hizo que mientras sus óperas gozaban de un enorme éxito entre el público (el día del estreno las puertas del teatro tenían que abrirse cuatro horas antes, tal era la aglomeración de quienes querían asistir), eran objeto de ataques críticos sin precedentes. Con ocasión de una presentación de *Rigoletto*, en Nueva York en 1855, dos hombres intentaron llevar la producción a los tribunales y conseguir que se prohibiera, pues consideraban que era demasiado obscena para ser vista por las mujeres.[2961]

Al final de su larga vida, cuando ya era una institución en Italia, Verdi volvería a Shakespeare, con *Otello* y *Falstaff*. Como la obra original de Shakespeare, *Falstaff* es una tragicomedia, quizá uno de los géneros más difíciles de llevar a cabo (en el contrato de Verdi se especificaba que él podía retirar la ópera después del ensayo general si éste no salía bien). Falstaff es un personaje que nos gusta y nos disgusta. Es difícil creer que un tonto pueda ser un personaje trágico, pero es claro que lo consigue. La música de Verdi, su majestuosidad, sumada a las historias de Shakespeare, nos permite ver que la tragedia puede tener lugar incluso en una situación en que no hay un héroe trágico en un sentido obvio. Desde esta perspectiva, con el estreno del *Falstaff* de Verdi en La Scala de Milán, en febrero de 1893, el romanticismo llega a su fin.[2962]

Para entonces Wagner y el tipo de romanticismo que preconizaba estaban ya muertos. Fuera o no un músico más grande que Verdi, Wagner era sin duda alguna un hombre más grande y más complejo, de las dimensiones de Falstaff y, quizá, una figura con la que resultaba igualmente difícil simpatizar. En lo referente al carácter, Wagner era del tipo de Beethoven y Berlioz, siempre consciente de su genialidad, algo en lo que acaso eclipse a ambos maestros. Llevaba el drama en sus huesos.[2963] «Yo no estoy hecho como la demás gente. Tengo que tener brillo y belleza y luz. El mundo me debe lo que necesito. No puedo vivir con la miseria de organista que ganaba su maestro, Bach».[2964] Al igual que Verdi,

sus comienzos fueron lentos y hasta que escuchó la *Novena sinfonía* de Beethoven, y *Fidelio*, cuando tenía quince años, no decidió hacerse músico. Nunca llegó a hacer algo más que juguetear con el piano, y reconocía que no era el mejor lector de partituras posible. Sus primeras obras, señala Harold Schonberg, «no demuestran talento».[2965] Como le ocurriera a Berlioz, la intensidad de Wagner atemorizaba a sus primeras amantes, y al igual que Schubert, estaba constantemente endeudado, al menos en los primeros años de su carrera. En Leipzig, donde recibió algunas clases (pero fue rechazado), se le conocía por su afición a la bebida y el juego y por ser un hablador compulsivo y dogmático.

Pero después de una serie de aventuras, cuando sus acreedores lo perseguían a diestra y siniestra, finalmente escribió la ópera en cinco actos *Rienzi* y, como *Nabucco* en el caso de Verdi, ésta lo hizo famoso.[2966] Se estrenó en Dresden, que de inmediato se garantizó los derechos de *Der fliegende Holländer*, después de la cual Wagner fue nombrado *Kapellmeister* allí. Luego vinieron *Tannhäuser* y *Lohengrin*, que fueron bien acogidas por el público, en especial la última, con su novedosa combinación de maderas y cuerdas. No obstante, Wagner tuvo que salir huyendo de Dresden después de haberse puesto del lado de los revolucionarios durante el levantamiento de 1848.[2967] Primero se trasladó a Weimar, donde estuvo con Liszt, y luego a Zúrich, donde durante cerca de seis años prácticamente no compuso nada. Wagner estaba intentando desarrollar sus teorías artísticas, se familiarizó con Schopenhauer, y ello lo llevaría a producir varias obras escritas —*Arte y Revolución* (1849), *La obra de arte del futuro* (1850), *Judaísmo y músic* a (1850) y *Ópera y drama* (1851)— y así mismo un gran libreto basado en la leyenda teutónica medieval: *Nibelungenlied*. Ésta representaba lo que Wagner denominaba *Gesamtkunstwerk*, la obra de arte unificada, un concepto fundado en su idea de que todo gran arte (palabras, música, escenografía y vestuario reunidos) debía basarse en el mito, el primer registro de las palabras de los dioses, y convertirse en una especie de glosa moderna (y romántica) de una escritura sagrada. Para Wagner, los artistas debían indagar necesariamente en las tradiciones precristianas porque el cristianismo había pervertido lo que vino después. Una posibilidad, señalada por el Renacimiento, era acudir a los mitos arios de la India, pero Wagner, siguiendo a

los expertos alemanes de la época, prefería la tradición septentrional, opuesta a la tradición clásica mediterránea. Y así fue como llegó al *Nibelungenlied* teutónico.[2968] En adición al nuevo mito, Wagner desarrolló sus ideas acerca de una nueva forma de discurso o, mejor, recreó una antigua forma, el *Stabreim*, que evocaba la poesía de las sagas, en la que las vocales con las que finalizaba un verso se repetían en las primera palabras del siguiente. Culminando todo esto, tenemos sus nuevas ideas para la orquesta (que para Wagner debía ser incluso más grande que las de Beethoven y Berlioz). Aquí desarrolló su concepto de música ininterrumpida a lo largo de toda la composición. De esta forma, la orquesta se convirtió en parte integral del drama, al mismo nivel que los cantantes. (Wagner se enorgullecía de no haber escrito nunca «recitativo» sobre un pasaje, y él mismo consideró que éste era «el mayor logro artístico de nuestra era».[2969])

El efecto de todo esto, señala un crítico, fue que, por un lado, Europa silbaba las melodías de Verdi, mientras que, por otro, *hablaba* sobre Wagner. Muchos odiaron los nuevos sonidos (algunos todavía lo hacen) y un crítico (británico) juzgó que Wagner era «simple ruido». Otros, sin embargo, pensaban que el compositor era «una fuerza elemental» y cuando *Tristan und Isolde* fue estrenada, vieron confirmada su opinión. «Nunca en la historia de la música se había presentado una ópera de aliento comparable, con semejante intensidad, riqueza armónica, orquestación, sensualidad, fuerza, imaginación y color. Los acordes con los que empieza *Tristán* fueron para la segunda mitad del siglo XIX lo que la *Heroica* y la *Novena sinfonía* habían sido para la primera: una ruptura, un nuevo concepto». Wagner diría después que se encontraba en una especie de trance mientras escribía la obra. «Me zambullí, con absoluta confianza, en las profundidades interiores de los acontecimientos del alma, y partiendo del centro más íntimo del mundo construí, sin temor, su forma externa». *Tristán* es una obra implacable que «de forma gradual, va retirando las capas del subconsciente y revelando el abismo que aguarda en su interior».[2970]

La posición única de Wagner se reveló con mayor claridad en la última etapa de su vida, cuando, por fortuna, le salvó el enloquecido rey de Baviera, Luis II. Éste, que era homosexual, estaba sin duda enamorado de la música de Wagner, y es probable

que también haya estado enamorado del compositor mismo. En cualquier caso, el monarca le dijo a Wagner que en Baviera podría hacer más o menos lo que quisiera, y no necesitó repetirlo. «Soy el más alemán de los seres. Soy el espíritu alemán. Pensad en la magia incomparable de mis obras».[2971] Aunque se había visto obligado a exiliarse durante un tiempo, debido a su extravagante y escandalosa incursión en política, su relación con Luis II le permitiría finalmente llegar a la culminación de su carrera, que fue también otra cumbre del romanticismo: la idea de un teatro y un festival dedicados exclusivamente a sus obras y el *Anillo* en Bayreuth. El primer festival de Bayreuth se celebró en 1876, y fue allí donde *Der Ring des Nibelungen*, el fruto de veinticinco años de trabajo, se presentó por primera vez.[2972] Con ocasión del primer festival, unos cuatro mil discípulos de Wagner acudieron a Bayreuth, así como el emperador alemán y el emperador y la emperatriz de Brasil, siete testas coronadas más y unos sesenta corresponsales de prensa de todo el mundo, incluidos dos de Nueva York, a quienes se permitió usar el nuevo cable trasatlántico para que sus artículos pudieran publicarse casi de forma inmediata.[2973]

Aunque Wagner tenía sus críticos, y siempre los tendría, la arrasadora maestría del *Anillo* constituye otro momento crucial de la historia de las ideas musicales. Una alegoría, un «drama cósmico sobre la fuerza redimida por el amor», que expone por qué los valores tradicionales son lo único que puede salvar al mundo moderno de su inevitable destrucción, la obra no ofrecía consuelo al cristianismo.[2974] Aunque fundada en el mito, el *Anillo* es curiosamente moderno, y éste era su atractivo. (Nike Wagner dice que la obra también tiene muchas similitudes con la familia Wagner). «El auditorio es arrojado a algo primigenio, intemporal, y sometido a fuerzas elementales. El *Anillo* no trata de las mujeres sino de la Mujer; no de los hombres, sino del Hombre; no de la gente, sino del Pueblo; no de la mente, sino del subconsciente; no de la religión, sino del ritual fundamental; no de la naturaleza, sino de la Naturaleza».[2975] Wagner vivió desde entonces como un híbrido entre rey y deidad, honrado, alabado, vestido con las mejores sedas, bañado en el más fino de los inciensos, y aprovechó la oportunidad para desarrollar su escritura tanto como su música. Sus opiniones —sobre los judíos, la craneología, la posibilidad de

que los arios fueran descendientes de dioses— han envejecido peor que su música, muchísimo peor, de hecho. Algunas de ellas eran claramente absurdas, pero no hay duda de que a finales del siglo XIX Wagner, gracias a su confianza en sí mismo, a su voluntad nietzscheana y a la creación de Bayreuth como un asilo en el cual refugiarse del mundo cotidiano, contribuyó a forjar un clima de opinión, particularmente en Alemania (véase el capítulo 36).[2976] En el ámbito de la música su influencia fue enorme: Richard Strauss, Bruckner y Mahler, Dvorák, e incluso Schönberg y Berg. Whistler, Degas y Cézanne fueron todos wagnerianos, mientras que Odilon Redon y Henri Fantin-Latour pintaron imágenes inspiradas en sus óperas. Mallarmé y Baudelaire se declararon cautivados por él. Y mucho más tarde, Adolf Hitler llegaría a decir: «Quienquiera entender la Alemania nacionalsocialista debe conocer a Wagner».[2977]

Un comentario desafortunado. La verdadera meta del romanticismo, el objetivo en el que se fundaba, había sido expuesto por Keats, quien afirmaba que escribía poesía para aliviar «el peso del misterio». El romanticismo siempre fue, en parte, una reacción a la decadencia de las convicciones religiosas, tan evidente en el siglo XVIII y, aún más, a lo largo del siglo XIX. Mientras los científicos intentaban explicar (o esperaban explicar) el misterio, los románticos se deleitaban en él, lo aprovechaban, lo usaban de maneras que los científicos no podían o no querían entender. Ésta es la razón por la que las principales respuestas románticas fueron la poesía y la música: ambas servían mejor para aliviar el peso del misterio.

Esta dicotomía, lo que Isaiah Berlin denomina la incompatibilidad o incoherencia entre la visión de mundo científica y la poética, no podía continuar. El mundo de los románticos, el mundo interior de las sombras y el misterio, de la pasión y la interioridad, podía producir una belleza redentora, podía producir sabiduría, pero el mundo práctico y victoriano del siglo XIX, dominado por las nuevas tecnologías y los recientes avances científicos, en el que el planeta empezaba a conocerse, conquistarse y controlarse como nunca antes lo había sido, exigía una nueva clase de solución o al menos exigía que se la intentara. Esta solución condujo a dos desarrollos con los que concluiremos este libro. En la literatura y en las artes, en la música, la poesía y la

pintura, el resultado fue el movimiento que conocemos como «modernismo» o «vanguardia». Y al otro lado de la barrera, dio lugar al fenómeno quizá más extraordinario de los tiempos modernos: el intento de construir una ciencia del inconsciente.

Capítulo 31

EL AUGE DE LA HISTORIA, LA PREHISTORIA Y EL TIEMPO PROFUNDO

En mayo de 1798 partió de Toulon, Francia, una de las expediciones más extraordinarias de la historia de las ideas. No menos de 167 químicos, ingenieros, biólogos, geólogos, arquitectos, pintores, poetas, músicos y médicos, acudieron al puerto meridional para acompañar como *savants* a la tropa de treinta y ocho mil hombres que también se había reunido allí. Al igual que los soldados, los «sabios» ignoraban a dónde se dirigían, pues su joven comandante, Napoleón Bonaparte, había mantenido en secreto el destino de la expedición. La edad media de los «sabios» era de veinticinco años, y el más joven de ellos tenía sólo catorce; no obstante, también había en el grupo figuras reconocidas, entre las que se encontraban: Pierre-Joseph Redouté, el célebre pintor de flores, Gratet de Dolomieu, el geólogo que dio su nombre a las montañas Dolomitas, y Nicolás Conté, un destacado químico y naturalista.[2978]

El destino real de la expedición era Egipto, y el lugar en el que desembarcó fue Alejandría, adonde Napoleón, aclamado por Victor Hugo como «el Mahoma de Occidente», llegó en una nave llamada *L'Orient*. La empresa era una mezcla de colonialismo y aventura cultural e intelectual. El propósito manifiesto de Bonaparte no era simplemente la conquista, según él mismo dijo, su objetivo era sintetizar la sabiduría de los faraones con la piedad del islam y, con este fin, todo lo que la *Armée* hizo en Egipto «se explicó y justificó con precisión en árabe coránico». Junto a la *Armée*, los «sabios» tenían completa libertad para estudiar el mundo de Oriente Próximo. Los resultados de su trabajo fueron en muchos sentidos asombrosos. Las condiciones eran severas y se vieron obligados a improvisar. Conté inventó un nuevo tipo de bomba y un nuevo tipo

de lápiz, sin grafito. Larrey, un cirujano, se convirtió en un antropólogo y tomó notas sobre las distintas relaciones que se daban en una población en la que se mezclaban judíos, turcos, griegos y beduinos. Cada diez días aproximadamente publicaban un periódico, en parte para entretener a las tropas, en parte para dar cuenta de sus propias actividades y descubrimientos. El mismo Napoleón organizó debates en los que se discutían cuestiones relativas al gobierno, la religión y la ética, en una especie de sofisticado divertimento para los «sabios».[2979] Más importante todavía, a largo plazo, fue que los «sabios» reunieron el material para lo que se convertiría en *La descripción de Egipto*, una gigantesca obra en veintitrés volúmenes (cada página medía un metro cuadrado: el metro, recuérdese, era entonces una nueva unidad de medida) que se publicaría a lo largo de los siguientes veinticinco años. Fueron muchas las áreas cubiertas por la *Descripción*. La obra empezaba con una introducción de más de un centenar de páginas escrita por Jean-Baptiste-Joseph Fourier, secretario del Institut de l'Égypte,
que Napoleón había creado con cierto sigilo. Fourier aclaraba que los franceses consideraban a Egipto «un centro de grandiosas memorias», un punto de encuentro entre Asia, África y Europa (como lo había sido Alejandría en épocas anteriores) y, por tanto, «repleto de significado para las artes, las ciencias y el gobierno», y del que había que esperar grandes cosas en el futuro. La *Descripción* continuaba con un esbozo de la fauna, la flora, y las características geológicas del país, así como de las sustancias químicas que allí existían de forma natural. Con todo, lo que más llamó la atención de muchos de los «sabios», y lo que los convirtió en los primeros egiptólogos de la historia, fueron los tesoros arqueológicos del país; éstos eran de tales dimensiones y de tal abundancia que cuantos entraron en contacto con ellos quedaron cautivados por su esplendor, algo que ocurriría también en Francia cuando sus descubrimientos fueron revelados al gran público. La maravilla de los estudiosos se multiplicó con el descubrimiento de un gran bloque de granito en Rosetta, donde un contingente de soldados estaba limpiando un terreno que planeaban convertir en fortificación. La piedra contenía tres textos, uno en jeroglíficos, otro en caracteres demóticos (una forma de escritura cursiva egipcia) y

otro más en griego. La piedra prometía permitir el desciframiento de los jeroglíficos. (Véase *supra* el capítulo 29).[2980]

Es posible sostener que la arqueología occidental comienza con esta expedición y que esto es algo que hay que agradecer a Napoleón. De hecho, en el ámbito de las ideas, es mucho más lo que tenemos que agradecerle. Tras regresar de Egipto, organizó una campaña contra Alemania, que también resultó, indirectamente, muy fructífera. A comienzos del siglo XIX, las cerca de dos mil unidades territoriales autónomas de habla alemana que habían sobrevivido a la guerra de los Treinta Años se habían reducido a unas trescientas. Esto todavía era muchísimo de acuerdo con el patrón de otros lugares, pero en 1813, los alemanes, liderados por Prusia, consiguieron derrotar por fin a Napoleón, y en el proceso aprendieron las virtudes del orden y el respeto que tan maravillosos resultados les daría a partir de entonces.[2981] Éste fue un importante paso en el camino hacia la unificación, que no llegaría hasta 1871.

En el siglo XVIII, en este fragmentado caleidoscopio de estados alemanes, el pensamiento se había quedado muy atrás respecto de países como Holanda, Bélgica, Gran Bretaña o Francia, en términos de libertades políticas, éxito comercial, avances científicos e innovaciones industriales. Estos avances llegaron con los rápidos progresos realizados por Napoleón antes de su derrota definitiva. El siglo XIX sería testigo del ascenso de Alemania, no sólo en términos políticos sino intelectuales. Hasta que Napoleón se abrió paso por Europa hacia la segunda década del siglo, las universidades alemanas brillaban por su ausencia. En el siglo XVIII únicamente Gotinga gozaba de cierto prestigio académico. Sin embargo, incitados a actuar por el ejemplo y las campañas de Napoleón, que humillaron a muchos alemanes, el ministro prusiano Wilhelm von Humboldt
(1767-1835),
un francófilo que había pasado algún tiempo en París antes del ascenso de Napoleón, se encargó de poner en marcha una serie de reformas administrativas que tendrían un profundo impacto en la vida intelectual alemana. En particular, Humboldt concibió la idea de la universidad moderna. Las universidades dejaron de ser meramente una colección de colegios para la formación de clérigos,

médicos y abogados (el formato tradicional) y se convirtieron en instituciones en las que la investigación era la principal actividad. De forma paralela, Humboldt impulsó la idea de que todos los profesores de instituto del país debían contar con un grado para poder enseñar, lo que vinculó las universidades con la escuela de forma mucho más directa, algo que contribuyó a difundir el ideal del estudio fundado en la investigación original en toda la sociedad de habla alemana. Se introdujeron los doctorados, el grado más alto basado en una investigación original. De esta manera, la vida intelectual alemana se transformó y los efectos de ello no tardaron en dejarse sentir en toda Europa y en Norteamérica.[2982]

Éste fue el comienzo de una era dorada de la influencia intelectual alemana, que sólo acabaría con los estragos provocados por la llegada de Adolf Hitler al poder en 1933. Los desarrollos impulsados por Humboldt se advirtieron por primera vez en la Universidad de Berlín, institución que posteriormente adoptaría el nombre de Universidad Humboldt. Entre los notables pensadores que se dieron cita allí destacan los nombres de Georg Wilhelm Friedrich Hegel
(1770-1831)
en filosofía, Bartold Georg Niebuhr en historia y Friedrich Karl Savigny en jurisprudencia. Sin embargo, más importante que estas figuras, fue el hecho de que la universidad alemana fue más allá de la tradicional división entre derecho, medicina y teología, e introdujo nuevas disciplinas. Por ejemplo, fue por esta época cuando nacieron las especializaciones en filosofía, historia, química y fisiología, tendencia que se profundizó y difundió.[2983] La idea de especialización se vio reforzada por la aparición de una nueva literatura: historia para historiadores, química para químicos. Como ha señalado Roger Smith, fue entonces cuando surgió la diferencia entre literatura especializada y literatura para el público en general. Ahora bien, como el mismo Smith anota, entre estas nuevas disciplinas académicas no se encontraban la sociología o la psicología, que empezarían de modo mucho más práctico, como resultado de observaciones realizadas muy lejos de las universidades, en prisiones, sanatorios y asilos para pobres.[2984]

El surgimiento de la historia como disciplina se debe en parte a Hegel. En sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*,

propuso la idea de que la «voluntad divina» se revelaba en el tiempo, a medida que el universo mismo lo hacía, lo que le llevaba a concluir que la historia era, de hecho, una descripción de la voluntad divina. Para Hegel, esto implicaba que la historia debía sustituir a la teología como modo de conocer las verdades últimas. Desde esta perspectiva, el hombre no era una criatura pasiva, un mero observador de la historia, sino un sujeto partícipe que creaba o co-creaba la historia junto a la divinidad. La célebre teoría de Hegel de que la historia avanza mediante tesis, antítesis y síntesis, y su creencia en que, en determinados momentos críticos, aparecen «figuras históricas mundiales» (como Napoleón) que encarnan las cuestiones centrales de su época, fueron consideradas por muchos la explicación más satisfactoria del pasado y de cómo éste conducía al presente.[2985]

En cualquier caso, Hegel no fue el único responsable del nacimiento de la historia moderna. Ya antes nos hemos referido a la disciplina que contribuyó a impulsar el renacimiento de los estudios históricos en Alemania: la filología, la ciencia comparativa del lenguaje. En el siglo XIX, las lenguas clásicas mantenían aún cierta posición privilegiada, pese a la transformación de los estudios sobre el lenguaje propiciada por las observaciones de sir William Jones sobre los vínculos entre el sánscrito y el latín y el griego (de las que nos hemos ocupado en el capítulo 29). Los descubrimientos de Jones tuvieron el impacto que tuvieron debido a que, en aquella época, había muchísimas más personas familiarizadas con las lenguas clásicas que en nuestros días, entre otras razones por el hecho de que (incluso en las ciencias «duras») las tesis doctorales debían escribirse en latín. En las escuelas, se ponía especial énfasis en el griego y el latín debido a la importancia de los autores clásicos en el desarrollo de la lógica, la retórica y la filosofía moral. La propuesta de William Jones, y el descubrimiento y traducción de antiguos textos indios que le siguieron, transformaron no sólo la filología, sino el estudio de los textos en general. El esfuerzo más importante en este sentido tuvo lugar en Gotinga a finales del siglo XVIII, cuando la Biblia misma fue sometida a estudio crítico. Con el tiempo esto tendría profundos efectos sobre la teología y haría que, en la primera mitad del siglo XIX, la filología se convirtiera en una disciplina central de las nuevas universidades, al

menos en el ámbito de las humanidades.[2986]

El mismo Humboldt estaba particularmente interesado en la filología. En París, había forjado una amistad con Condillac, y el francés había ayudado a subvertir la idea convencional de que las distintas lenguas se derivaban de una única lengua dada por Dios. Humboldt compartía con Condillac la idea de que las lenguas evolucionan y de que, por ello, constituyen un reflejo de las diferentes experiencias de tribus y naciones.[2987] El lenguaje, opinaba Humboldt, era una «actividad mental» y como tal reflejaba la experiencia y el desarrollo de la humanidad.[2988] Así fue como la filología y la historia se convirtieron en partes fundamentales de la investigación universitaria, y su importancia continuaría aumentando a lo largo del siglo XIX. En conjunción con el renacimiento oriental, la filología convirtió la India en un campo de estudios de moda durante un tiempo, y el análisis de los cambios lingüísticos sugirió que Europa había sido colonizada por cuatro oleadas distintas de pobladores que habían llegado al continente a través de Oriente Próximo procedentes de la India. Aunque ésta no es la concepción vigente, resultaría muy importante, pues en el contexto de este debate, en 1819, Friedrich Schlegel usaría por primera vez la palabra «ario» para referirse a los pueblos indoeuropeos originales. Ideólogos posteriores tergiversarían con consecuencias terribles esta idea.[2989]

En el sistema universitario alemán reformado por Humboldt, la investigación histórico-filológica más polémica e influyente fue la crítica textual de la Biblia y otros documentos asociados con ella.[2990] A medida que el mundo se abría gracias al renacimiento oriental y las incursiones de Napoleón en Egipto y otros lugares de Oriente Próximo, se iban descubriendo cada vez más manuscritos (en Alejandría y en Siria, por ejemplo), manuscritos que diferían de formas muy interesantes y muy instructivas, y que no sólo permitieron a los estudiosos conocer el desarrollo de ideas antiguas, sino que les resultaron de gran utilidad para perfeccionar técnicas de datación. Filólogos convertidos en historiadores, como Leopold von Ranke (1795-1886), fueron pioneros en la datación e inspección crítica de fuentes primarias.

En particular, el Nuevo Testamento se convirtió en el centro de atención de los eruditos. La exégesis, la interpretación del significado de un texto, no era una actividad nueva, como vimos anteriormente. Sin embargo, los nuevos filólogos alemanes tenían un proyecto mucho más ambicioso: aprovechando las nuevas técnicas que tenían a su disposición, su primer logro fue conseguir datar con bastante exactitud los evangelios, algo que arrojó nueva luz sobre las inconsistencias detectadas en las diferentes versiones sobre la vida de Jesús, cuya fiabilidad en términos generales empezó a ser cuestionada. Es importante subrayar que esto no ocurrió de un día para otro, y también que no fue una consecuencia deliberada de la investigación. Inicialmente, el deseo de estudiosos como F. D. E. Schleiermacher (1768-1834) no era más que proponer una trayectoria razonable para el relato bíblico, esto es, una que pudiera ser aceptada por cualquier persona racional. Sin embargo, en el proceso, se plantearían tantas dudas sobre los textos que la misma existencia de Jesús como figura histórica empezó a ser cuestionada, con lo que la investigación corría el riesgo de socavar por completo los cimientos y el significado del cristianismo.[2991] La más polémica de las bombas textuales alemanas fue *La vida de Jesús, examen crítico*, publicado en 1835 por David Strauss (1808-1874). Strauss fue un autor muy influido por el romanticismo alemán: escribió una tragedia romántica que llegó a representarse, y tenía un gran interés por la curación mediante el magnetismo y la hipnosis. Fue así como se familiarizó con la idea de que Dios era algo inmanente en la naturaleza, pero no alguien que pudiera intervenir en el curso de la historia.[2992] Strauss, por tanto, empleó la historia en contra de la religión al argumentar que los detalles que ésta proporcionaba eran insuficientes (muy insuficientes) para sustentar la idea de cristianismo vigente en el siglo XIX. Sus conclusiones afirmaban, por ejemplo, que Jesús no era una figura divina, que los milagros nunca habían tenido lugar y que la Iglesia, tal y como la conocemos, tenía muy poca relación con Jesús, lo que

resultaba tan escandaloso e incendiario que su nombramiento como profesor en Zúrich en 1839 provocó un disturbio tan alarmante a nivel local que las autoridades optaron por «jubilarlo» incluso antes de que tuviera la oportunidad de ocupar su cátedra. Sin embargo, «jubilar» sus conclusiones no era igual de sencillo. En Inglaterra, Marian Evans, mejor conocida con el nombre de George Eliot, «estuvo cerca de la desesperación con el esfuerzo que, en términos emocionales, exigía la traducción de la obra de Strauss al inglés, algo que hizo con el alma estupefacta, pero pensando que era su deber para con la humanidad».[2993] Como veremos en el capítulo 35, la obra de Strauss fue sólo uno de los elementos del conflicto con la religión del siglo XIX, y de lo que algunos empezaban a llamar «la muerte de Dios».

«Una vez que los parisinos me vean tres o cuatro veces», dijo Napoleón Bonaparte, que entonces tenía veintiocho años, después de su victoriosa campaña en Italia, «ni una sola alma volverá la cabeza para mirarme. Lo que quieren ver es hazañas».[2994] Su siguiente campaña, como hemos visto, tuvo como destino Egipto, adonde llevó consigo a esos 167 «sabios» o estudiosos que descubrieron y luego revelaron a Europa los logros más destacados y fascinantes de una civilización desaparecida. Estos descubrimientos pronto fueron ampliados por otros, con lo que el siglo XIX se convirtió en la cuna y la época dorada (en Occidente al menos) de otra nueva disciplina: la arqueología.

La arqueología (un término que se usó por primera vez en la década de 1860) amplió y profundizó el trabajo de la filología, al ir más allá de los textos y confirmar que, en efecto, los hombres tenían un pasado distante anterior a la escritura, una prehistoria. En 1802, el maestro de escuela Georg Friedrich Grotefend (1775-1853) envió tres artículos a la Academia de Ciencias de Gotinga en los que revelaba que había descifrado la escritura cuneiforme de Persépolis, algo que había conseguido principalmente reorganizando los grupos de cuñas («similares a las huellas de los pájaros sobre la arena») y añadiendo espacios entre grupos de letras, y relacionando luego su forma con el sánscrito, una lengua (geográficamente) cercana.

Grotefend consideraba que algunas de las inscripciones eran listas de reyes y que el nombre de algunos de éstos era conocido.[2995] Las demás formas de cuneiforme, incluida la babilónica, se descifraron algunos años más tarde. En la década de 1820, Champollion descifró los jeroglíficos egipcios, como vimos en el capítulo 29, y en 1847 sir Austen Layard excavó Nínive y Nimrud, en lo que hoy es Irak, y descubrió los maravillosos palacios de Assurnasirpal II, rey de Asiria
(885-859
a. C.), y Sennacherib
(704-681
a. C.). Los enormes guardianes de las puertas encontrados allí, semitoros y leones de dimensiones mucho más grandes que las reales, causaron sensación en Europa y contribuyeron en buena medida a popularizar la arqueología. Estas excavaciones conducirían finalmente al descubrimiento de una tablilla en cuneiforme en la que estaba escrita la epopeya de Gilgamesh, notable por dos razones: en primer lugar, era mucho más antigua que los poemas homéricos y la Biblia; en segundo lugar, diversos episodios del relato, como el de la gran inundación, eran similares a los que recogía el Antiguo Testamento.

Cada uno de estos descubrimientos aumentaba la edad de la humanidad y arrojaba nueva luz sobre las Sagradas Escrituras. Sin embargo, con excepción de la epopeya de Gilgamesh, ninguno de ellos aportaba nada radicalmente nuevo en términos de datación, en el sentido de que no contradecían de forma significativa la cronología bíblica. Todo ello empezó a cambiar hacia 1856 cuando se empezó a limpiar a fondo una pequeña cueva en un costado del valle Neander (Neander Thal en alemán), a través del cual el río Düssel desemboca en el Rin. En ella se encontró un cráneo, enterrado bajo más de un metro de barro, así como algunos otros huesos. Los trabajadores que hallaron los huesos se los entregaron a un amigo local que, pensaron, era lo bastante culto como para saber qué hacer con ellos, y éste a su vez se los entregó a Hermann Schaaffhausen, profesor de anatomía de la Universidad de Bonn. Schaaffhausen identificó la parte superior de un cráneo, dos fémures, partes de un brazo izquierdo, parte de una pelvis, y algunos otros vestigios de menor tamaño. En el artículo que sobre el

descubrimiento escribió a continuación, Schaaffhausen llamaba la atención sobre el grosor de los huesos, el gran tamaño de las marcas dejadas por los músculos que estuvieron unidos a ellos, el pronunciamiento de los arcos supraorbitales, y la frente pequeña y estrecha. Un hecho importantísimo fue que Schaaffhausen concluyó que el aspecto de los huesos no era consecuencia de una deformación debida al lugar en el que se habían conservado todos estos años o a algún proceso patológico. «Hay indicios suficientes para sostener», escribió, «que el hombre coexistió con los animales descubiertos en el diluvio; y muchas razas bárbaras quizá hayan desaparecido antes de todo el tiempo histórico, junto a los animales del mundo antiguo, mientras que las razas cuya organización mejoró continuaron el género». Por último, el profesor proponía que el espécimen «probablemente perteneciera al pueblo bárbaro original que habitaba el norte de Europa antes de los *Germani*».[2996] Esto no es exactamente lo mismo que hoy entendemos por hombre de Neandertal, pero en cualquier caso el hallazgo supuso un gran avance. El descubrimiento no provocó un cambio de actitud inmediato debido a que era demasiado polémico, pero formó parte del contexto intelectual de la segunda mitad del siglo XIX en el que se enmarcaron los hallazgos de Boucher de Perthes y otros investigadores que hemos reseñado en el prólogo de este libro. Uno de los primeros esbozos de la prehistoria tal y como hoy la entendemos lo encontramos en *Los orígenes de la civilización y la condición primitiva del hombre* (1870) de John Lubbock: «Los testimonios arqueológicos revelaban una mejora constante de la habilidad técnica desde las primeras herramientas de piedra rudimentarias hasta el descubrimiento del bronce y el hierro. En ausencia de pruebas fósiles del desarrollo biológico del hombre, los evolucionistas aprovecharon las pruebas de progreso cultural que, consideraban, respaldaban al menos de forma indirecta sus ideas. El gran desarrollo de la arqueología prehistórica que tuvo lugar en la última parte del siglo XIX permitió construir una secuencia de períodos culturales que, se creía, se habían sucedido el uno al otro a medida que la raza humana progresaba. No se prestó mucha atención a la posibilidad de que culturas diferentes coexistieran en la misma época».[2997]

Por esta época, la palabra «ciencia» había empezado a adquirir su significado moderno. (El término «científico» fue acuñado por William Whewell en 1833). Hasta finales del siglo XVIII, se había preferido el uso de las expresiones «filosofía natural» e «historia natural». La razón para ello es que se trataba de expresiones que sonaban más suaves, más humanas, y que eran términos híbridos: muchas sociedades de «historia natural» celebraban también conferencias sobre temas literarios, humanísticos y filosóficos. De forma gradual, a medida que diversas disciplinas especializadas fueron surgiendo, primero en Alemania y después en otros lugares, ciencia empezó a ser el término preferido para designar a estas nuevas actividades.

Aunque hoy acaso nos resulte difícil comprender las razones para ello, cuando los filólogos de finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX empezaron a cuestionar los fundamentos básicos del cristianismo, la mayoría de los hombres de ciencia no se apresuró a apoyarlos. Por lo general, los biólogos, químicos y fisiólogos de la época eran todavía hombres religiosos y devotos. El caso de Linneo es en este sentido ejemplar. Pese a ser una de las principales figuras de la Ilustración y uno de los padres de la biología moderna, cuyos aportes forman parte de los antecedentes de la teoría de la evolución, Linneo era muy diferente de, por ejemplo, Voltaire. El naturalista John Ray
(1627-1705)
ya había advertido que no todas las especies (miles de las cuales se habían encontrado en el Nuevo Mundo y África) podían ordenarse en una jerarquía significativa, y que las formas de la vida *variaban* de muchas maneras diferentes, una concepción que suponía una temprana ruptura con la idea de una gran cadena del ser. Linneo, por tanto, pensaba que reclasificar los distintos organismos del mundo le proporcionaría alguna pista sobre el plan de Dios. Aunque nunca afirmó que conociera la mente de Dios, y abiertamente declaró que su sistema de clasificación era una construcción artificial, Linneo sí creía que éste le permitiría tener una noción aproximada de los designios del Creador. Lo que resultaría ser crucial fue que en su propio campo, la botánica, Linneo aprovechó el descubrimiento de la sexualidad de las plantas realizado por R.
J. Camerarius

en 1694, lo que le llevó a considerar los órganos reproductivos como la característica clave en la que podía basar su sistema.[2998] (En esa época, se creía que la reproducción sexual era provocada bien espontáneamente por «gérmenes», bien por la «mezcla» de semen masculino y femenino en el útero, y se pensaba que estos gérmenes o fluidos seminales contenían una especie de «memoria» que garantizaba que «supieran» qué formas debían desarrollar). Por otro lado, la nomenclatura doble propuesta por Linneo en *Species plantarum* (1753), *Genera plantarum* (1754) y *Systema naturae* (1758), llamó a atención sobre las similitudes sistemáticas entre las especies, géneros, familias, etc. Resultaba obvio, a partir de todo esto, que el plan del Creador no era lineal y ello llevó a Buffon a proponer, en su crítica de Linneo, su teoría de la «degeneración», según la cual, por ejemplo, las doscientas especies de mamíferos por él conocidas derivaban de treinta y ocho formas «originales», una primitiva versión de la idea de evolución.[2999]

No obstante, había otra disciplina en proceso de formación que proporcionaría a la historia, y en particular a la prehistoria, una base diferente y contribuiría a preparar el camino para las ideas de Darwin: la geología. La geología se diferenciaba radicalmente de todas las demás ciencias y de la filosofía. Se trataba, como ha señalado Charles Gillispie, de la primera ciencia que se ocupaba con la historia de la naturaleza más que con su orden.

En el siglo XVII Descartes había sido el primer pensador que había combinado la nueva astronomía y la nueva física en una visión coherente del universo, en la que incluso el sol (por no hablar de la tierra) no era más que una estrella entre muchas. Descartes había especulado que era posible que el planeta se hubiera formado a partir del enfriamiento de una bola de cenizas atrapada en el «vórtice» del sol. (Para evitar las críticas de la Iglesia, se limitó a decir que esto era algo que «podría» haber ocurrido). Por su parte, en su obra *Una pluralidad de mundos* (1688), Bernard de la Fontenelle subrayó la insignificancia del hombre en el nuevo orden de las cosas e incluso llegó a plantear la posibilidad de que otras estrellas pudieran estar habitadas.[3000] La idea de que la física funcionaba de acuerdo con los mismos principios en todo el universo fue un cambio intelectual de gran trascendencia que no habría podido darse en el contexto del pensamiento medieval, ya

que entonces las ideas básicas acerca de los cielos y de la tierra, al menos como se los entendía en Occidente, eran de origen aristotélico y afirmaban que se trataba de dos ámbitos fundamentalmente diferentes: el uno no podía dar origen al otro.[3001] En su momento, la física de Descartes sería reemplazada por la de Newton, y el «vórtice» por la gravedad, pero ello no alteró mucho las teorías geológicas vigentes. En 1691 Thomas Burnet publicó su *Teoría sagrada de la tierra*, en la que argumentaba que materiales diversos se habían unido para formar el planeta, cuyo centro estaría formado por roca densa, a la que se sumaba una capa menos densa de agua y, por último, una corteza ligera que era sobre la que vivíamos. Esta concepción tenía la virtud de explicar el Diluvio universal: justo bajo la delgada corteza en que los hombres vivían había enormes cantidades de agua. Un lustro después, en 1696, William Whiston, el sucesor de Newton en la Universidad de Cambridge, propuso que la tierra podría haberse formado a partir de una nube de polvo dejada por un cometa, que se habría fusionado para dar origen a un cuerpo sólido que luego se habría inundado con el agua procedente de un segundo cometa.[3002] Esta idea de que la tierra estuvo alguna vez cubierta por un vasto océano se mostró resistente al paso del tiempo. Y G.
W. Leibniz
añadiría luego su idea de que la tierra había sido en otra época mucho más caliente de lo que era en la actualidad, y que, por tanto, en el pasado los terremotos eran mucho más violentos. (Ya entonces resultaba evidente que los efectos sobre la superficie terrestre de los terremotos actuales eran limitados).

En el siglo XVIII, Kant propuso su «hipótesis nebular», según la cual todo el sistema solar se habría formado a partir de la condensación de una nube de gas, una concepción que respaldaron las observaciones de William Herschel, cuyos mejoradísimos telescopios mostraban (o parecían mostrar) que algunas de las nebulosas o «manchas difusas» que se veían en el cielo nocturno eran gases o nubes de polvo «que aparentemente se condensaban en una estrella central».[3003] Buffon desarrolló estas ideas, no obstante, al igual que había ocurrido con Descartes antes que él, buscó conciliarlas con las de la Iglesia y, así, propuso que la tierra había empezado siendo muy caliente, pero que progresivamente se

había enfriado en siete etapas (equivalentes a los siete días de la creación del relato bíblico), la última de las cuales había sido testigo de la aparición del hombre.

Por tanto, lentamente la idea de que la tierra misma cambiaba con el paso del tiempo fue afianzándose. No obstante, independientemente de cómo se hubiera formado la tierra, el principal problema al que se enfrentaban los primeros geólogos era el de explicar cómo era posible que hubiera en tierra firme rocas sedimentarias, resultado de la deposición de materiales transportados por el agua. Como Peter Bowler ha señalado, había sólo dos repuestas posibles: o bien el nivel de los mares había descendido, o bien la tierra era la que había subido. «La hipótesis de que todas las rocas sedimentarias se habían formado en el suelo de un vasto océano que luego había desaparecido recibió el nombre de neptunismo, en alusión al dios romanos del mar».[3004] La teoría alternativa se conocería como vulcanismo, en alusión al dios del fuego. El neptunista más influyente del siglo XVIII fue sin duda Abraham Gottlob Werner, quien, de hecho, era el geólogo más influyente de la época. Profesor en la escuela de minas de Friburgo, Alemania, Werner propuso que la formación de las rocas podía explicarse partiendo del supuesto de que la tierra, al enfriarse, tenía una superficie desigual y que las aguas se retiraron a diferentes ritmos en diferentes áreas. Las rocas primarias serían las que primero quedaron expuestas. Luego, dando por sentado que el descenso de las aguas había sido lo suficientemente lento, estas rocas primarias se habrían erosionado, sus sedimentos habrían llegado al gran océano y más tarde habrían quedado expuestos en forma de rocas secundarias al darse un nuevo retroceso de las aguas, en un proceso que se habría repetido varias veces. De esta manera, se habrían formado los distintos tipos de rocas en una sucesión que abarcaba cinco etapas. La primera habría producido rocas «primitivas» —granito, gneis, pórfido— que se habían cristalizado a partir de la solución química original durante el Diluvio; las últimas rocas, las cuales no se formaron hasta que las aguas del Diluvio retrocedieron por completo, se habían producido debido a la actividad volcánica como, por ejemplo, las lavas y la toba volcánica. Según Werner, los volcanes del planeta eran consecuencia de la ignición de depósitos de carbón.[3005] Werner

pensaba que el efecto de la actividad volcánica en la formación de la tierra había sido trivial, y aunque la religión no entraba dentro de sus intereses, el hecho de que su teoría neptunista encajara tan bien con el relato del Diluvio del Antiguo Testamento contribuyó a popularizarla en toda Europa. Fue esta teoría la que dio origen a la expresión «geología bíblica».

La coherencia de esta concepción era uno de sus puntos fuertes, sin embargo, más allá de ello, la teoría tenía varios inconvenientes serios. Para empezar, no conseguía explicar por qué algunos tipos de roca, que según Werner eran más recientes que otros, se encontraban con frecuencia situados precisamente bajo esos tipos más antiguos. Todavía más problemática era la simple magnitud del agua que hubiera sido necesaria para diluir toda la corteza terrestre, lo que habría requerido de una inundación de kilómetros de profundidad y planteaba a su vez un problema todavía mayor: ¿qué había pasado con toda esa agua cuando retrocedió?

El principal rival de Werner fue un escocés perteneciente a la Ilustración de Edimburgo, James Hutton (1726-1797), aunque su vulcanismo nunca llegó a ser tan influyente como la teoría del geólogo alemán. Desde mediados del siglo XVIII, algunos naturalistas habían empezado a sospechar que la actividad volcánica había producido algún efecto en la tierra. Se había advertido, por ejemplo, que algunas montañas de la Francia central tenían forma de volcanes, aunque no se tenía noticias de que hubieran actuado como tales en algún momento del pasado. Otros pensaban por ejemplo en la Calzada del Gigante, en Irlanda, cuyas columnas de basalto parecían ser consecuencia de la solidificación de material de origen volcánico. Hutton no empezó por interrogarse por los orígenes de la tierra, y en lugar de a la especulación se dedicó a la observación. Estudió los cambios geológicos que podía ver a su alrededor y asumió que estos procesos habían estado ocurriendo siempre. De esta forma, advirtió que la corteza terrestre, la capa más exterior del planeta, está formada por dos tipos de rocas, unas de origen ígneo, formadas por efecto del calor, y otras de origen acuoso. A continuación, observó que las principales rocas de origen ígneo (granito, pórfido, basalto) por lo general se encontraban bajo las rocas de origen acuoso, excepto en aquellos

lugares en los que movimientos subterráneos habían empujado las rocas ígneas hacia arriba. Además, señaló algo que cualquier otro podía apreciar por sí mismo, a saber, que la acción de los elementos y la erosión continuaban todavía creando un fino cieno de arenisca, piedra caliza, arcilla y guijarro en el lecho oceánico cerca de los estuarios. A continuación, Hutton se preguntó qué podía haber transformado estos cienos en la roca sólida que vemos en todos lados, y pensó que esto también podía deberse a la acción del calor. El agua estaba descartada (un importante avance) porque era claro que muchas de estas rocas eran insolubles. Lo que quedaba por resolver era de dónde había salido el calor. La conclusión de Hutton fue que éste provenía del interior del planeta y que se manifestaba mediante la acción de los volcanes. Esto, comprendió, explicaría los intrincados patrones e inclinaciones de los estratos en muchos lugares del mundo, y señaló que los volcanes continuaban actuando, que diferentes masas de tierra estaban aún surgiendo y desapareciendo (en la época había pruebas de que partes de Escocia y Suecia estaban levantándose) y que los ríos seguían transportando cienos al océano.[3006]

Hutton publicó por primera vez sus teorías en las *Transactions* de la Royal Society de Edimburgo en 1788, y después en 1795 en una obra en dos volúmenes, *Teoría de la tierra*, «el primer tratado que puede considerarse una síntesis geológica auténtica y no un ejercicio de la imaginación».[3007] Una de las premisas importantes de Hutton era que el origen de los fósiles había quedado plenamente establecido (en un principio «fósil» era cualquier cosa desenterrada). En el siglo XVII Nicholas Steno y John Woodward habían determinado que los fósiles eran vestigios de antiguas criaturas vivientes, muchas de las cuales se habían extinguido.[3008] Sin embargo, también se pensaba que la presencia de fósiles en las montañas se explicaba por el Diluvio de Noé. En la época en la que el libro de Hutton apareció, la historicidad del Diluvio estaba fuera de discusión. «Cuando se pensaba en la historia de la tierra desde un punto de vista geológico, simplemente se daba por hecho que el Diluvio universal debía haber provocado enormes cambios y que era el principal agente en la formación de la actual superficie terrestre. El que hubiera tenido lugar era prueba de que Dios era no sólo el creador del mundo sino también su Señor». De la misma

forma en que el Diluvio estaba fuera de discusión, la verdad del relato bíblico de la creación del mundo, tal y como se revelaba en el Génesis, se consideraba indudable. Desde este punto de vista, seguía considerándose que el lapso de tiempo transcurrido desde la creación era de aproximadamente seis mil años, y aunque ya había quienes empezaban a preguntarse si esto era suficiente, nadie pensaba que la tierra fuera mucho más vieja. Una cuestión aparte era si los animales habían sido creados antes que la humanidad, pero incluso ésta no decía por sí misma gran cosa sobre la antigüedad del hombre.[3009]

Que el vulcanismo de Hutton se adecuaba mejor a los hechos que el neptunismo de Werner estaba fuera de discusión. Sin embargo, muchos críticos se opusieron a él porque una teoría semejante implicaba unos lapsos de tiempo geológico enormes, «eras inconcebibles, que superaban con creces cualquier extensión de tiempo que hubiera sido imaginada hasta entonces».[3010] Como Werner y otros estudiosos habían observado, la acción de volcanes y terremotos sólo producía en realidad efectos «triviales» sobre la faz de la tierra. Pero además, el problema de la teoría de Hutton no era sólo que, si era correcta y esto siempre había sido así, el planeta debía tener una gran antigüedad —de otro modo no hubiera sido posible, por ejemplo, la formación de las enormes montañas que conocemos—, sino que postulaba un «estado de estabilidad» y ello contradecía la idea de que la tierra había sido en otra época mucho más caliente de lo que hoy era, un período en el que (independientemente de que hubiera o no ocurrido el Diluvio) los acontecimientos geológicos habrían sido de dimensiones mucho mayores. Mientras esto implicaba cierto *desarrollo* de la tierra, la teoría de Hutton era de algún modo poco romántica, ya que afirmaba que el planeta que conocemos era el resultado de una sucesión de «acontecimientos infinitesimalmente pequeños» y no de catástrofes espectaculares, como el susodicho Diluvio. Por otro lado, se requería una enorme cantidad de argucias intelectuales para reconciliar el vulcanismo de Hutton con la Biblia. Una propuesta, por ejemplo, era que en otra época había tenido lugar una «gran evaporación», lo que, se esperaba, permitiría explicar por qué todas las aguas del Diluvio habían desaparecido. Ahora bien, como ha mostrado Charles Gillispie, pese a las ventajas, desde un punto de

vista científico, de las teorías de Hutton, en el siglo XIX hubo muchos destacados hombres de ciencia que seguían defendiendo el neptunismo: sir Joseph Banks, Humphry Davy y James Watt, para no hablar de W. Hyde Wollaston, secretario de la Royal Society.[3011] La propuesta de Hutton no empezaría realmente a imponerse hasta 1802, cuando John Playfair publicó una versión popular de su teoría (sobre la importantísima labor llevada a cabo por los divulgadores en el siglo XIX y su contribución al declive de la fe, véase el capítulo 35).

Con todo, Hutton (que era deísta) no era el único que creía que la observación de los procesos geológicos aún vigentes terminaría triunfando. En 1815, William Smith, un constructor de canales a quien con frecuencia se ha llamado el «padre» de la geología británica, señaló que, dispersas por todo el planeta, había formaciones rocosas similares que contenían fósiles similares. Muchas de esas especies ya no existían. Esto, por sí solo, implicaba que las especies surgían, florecían y se extinguían en los enormes períodos de tiempo necesarios para que las rocas se depositaran y endurecieran. Esto era significativo en dos sentidos. En primer lugar, respaldaba la idea de que las capas de roca sucesivas se formaban no de manera repentina y completa sino con el paso del tiempo. Y, en segundo lugar, reforzaba la noción de que a lo largo de la historia habían ocurrido numerosas creaciones y extinciones separadas, algo bastante distinto a lo que se afirmaba en la Biblia.[3012]

No obstante, aunque las objeciones a la versión que ofrecía el Génesis iban en aumento, a comienzos del siglo XIX apenas existían aquellos que se atrevían a cuestionar el Diluvio, y el neptunismo, que encajaba con el relato bíblico, continuaba siendo la versión más popular. Peter Bowler afirma que en esta época las obras de geología superaban en ocasiones las ventas de las novelas populares, pero que, en cualquier caso, la ciencia «sólo era respetable mientras no pareciera perturbar las convenciones religiosas de la época».[3013] El neptunismo, sin embargo, experimentó un giro significativo en 1811 con la publicación de *Recherches sur les ossements fossiles* (Investigaciones sobre los huesos fósiles) del naturalista francés Georges Cuvier. La obra, que tuvo cuatro ediciones en diez años, proponía un neptunismo renovado y actualizado que fue del gusto del público. Cuvier, conservador en el

Musée
d'Histoire
Naturelle, surgido a partir del Jardin du Roi anterior a 1789, sostenía que a lo largo de la historia del planeta no había ocurrido uno sino varios cataclismos, incluidos los diluvios. Observando a su alrededor, a la manera de Hutton, Cuvier había llegado a la conclusión de que, para que los mamuts y otros vertebrados de tamaño considerable hubieran quedado por completo encerrados en hielo en las regiones montañosas, los cataclismos a los que había estado sometido el planeta tenían que haber sido en realidad bastante repentinos. Respaldaba esta idea el que, en su opinión, para que las montañas se hubieran alzado del lecho oceánico se requería, por definición, de cataclismos de una violencia inimaginable, una violencia que, precisamente, era capaz de exterminar especies enteras y, quizá, formas primitivas de la humanidad.[3014] Por otro lado, las excavaciones realizadas en la cuenca de París habían mostrado una alternancia de los depósitos de agua salada y agua dulce, lo que sugería «una serie de grandes cambios en las posiciones relativas de la tierra y los océanos».[3015] Sin embargo, las indagaciones de Cuvier no eran del todo coherentes con el relato bíblico. Por ejemplo, él también observó (y esto también fue importante) que, en las rocas, los fósiles encontrados a mayor profundidad eran más diferentes de las formas de vida actuales que aquellos situados en capas menos profundas y, además, que los fósiles aparecían en un orden coherente en todo el mundo. Este orden era: peces, anfibios, reptiles, mamíferos. Esto llevó a Cuvier a sostener que cuanto más antiguo era un estrato de roca mayor sería la proporción de especies extintas que contenía. Dado que en esa época no se habían hallado aún fósiles humanos, el estudioso francés concluyó que «la humanidad debe haber sido creada en algún momento entre la última y la penúltima catástrofe».[3016] Cuvier también señaló que la expedición a Egipto había descubierto animales momificados hacía miles de años que eran idénticos a los actualmente existentes, algo que confirmaba la estabilidad de las especies. Las especies presentes en el registro fósil debían por tanto haber habitado la superficie del planeta por un largo período de tiempo antes de desaparecer.[3017] De cierta forma, ésta era una versión a medias de la historia bíblica. El hombre había

sido creado antes del Diluvio, pero los animales eran aún más viejos.

En cualquier caso, gracias a la obra de Cuvier el neptunismo y el catastrofismo continuaron siendo populares, en especial en Gran Bretaña, donde la aceptación de las teorías de Hutton se retrasó hasta la década de 1820. Robert Jameson, el líder de la Wernerian Society de Edimburgo, incluso consiguió impedir que las ideas de Hutton tuvieran mucha influencia en su ciudad natal.[3018] Además, había una razón adicional por la que muchos geólogos (de nuevo, especialmente en Gran Bretaña) respaldaban la teoría del gran Diluvio: la existencia de inmensas rocas de un tipo completamente diferente del paisaje que las rodeaba. Más tarde se demostraría que éstas habían sido depositadas por las capas de hielo durante la Edad de Hielo, pero inicialmente su distribución se atribuyó a una gran inundación. La figura que más insistió en este punto fue William Buckland, el primer profesor de geología de la Universidad de Oxford. En 1819, en una famosa lección inaugural, titulada *Vindiciae Geologicae; or, the Connexion of Geology with Religion Explained,* intentó «mostrar que el estudio de la geología tendía a confirmar las pruebas de la religión natural, y que los hechos descubiertos por ella concuerdan con los relatos de la Creación y el Diluvio recogidos en las escrituras mosaicas».[3019] Además, en 1821, no mucho tiempo después de su llegada a Oxford, algunos mineros se toparon con una cueva en Kirkdale, en el Valle de Pickering, en Yorkshire, en la que descubrieron un inmenso depósito de «diversos huesos». Buckland vio en ello una oportunidad y se apresuró a viajar a Yorkshire, donde con rapidez determinó que aunque la mayoría de los huesos pertenecían a hienas, también había muchos de aves y otras especies animales, algunas de las cuales ya no existían en Gran Bretaña: leones, tigres, elefantes, rinocerontes e hipopótamos. Por otro lado, dado que todos los huesos y cráneos estaban deformados o rotos más o menos de la misma forma, concluyó que los mineros habían encontrado una madriguera de hienas. Buckland redacto un informe sobre el descubrimiento, que convirtió primero en un ensayo académico, con el que ganó la medalla Copley de la Royal Society, y luego en un libro destinado al gran público. Su objetivo con este libro era defender la existencia del Diluvio y la reciente creación del hombre.

Su tesis era ante todo muy pulcra: la mayoría de los huesos de la cueva de Kirkdale pertenecían a especies extintas en Europa; tales huesos nunca se habían encontrado en depósitos aluviales (ribereños) de arena o cieno; no existían pruebas de que estos animales hubieran vivido en Europa desde el Diluvio. De todo ello se seguía, decía Buckland, que los animales cuyos restos habían sido hallados por los mineros habían quedado sepultados antes de los tiempos de Noé. Por último, el hecho de que la parte superior de los restos hubiera quedado preservada con tanta belleza en barro y cieno le llevaba a pensar que los animales «debieron de haber quedado sepultados de forma repentina y, a juzgar por la capa de estalactitas post-diluviales que cubrían el barro, no hacía mucho más de cinco o seis mil años».[3020]

Con todo, la teoría del Diluvio no dejaba de ser problemática. Uno de los inconvenientes más significativos, como incluso Buckland reconocía, era que las diversas pruebas del Diluvio encontradas alrededor del mundo situaban el acontecimiento en una gran variedad de épocas diferentes. (Buckland, como muchos otros pensadores, no permitía que su fe pervirtiera su rigor científico).[3021] Además, hacia la década de 1830 la teoría del enfriamiento del planeta resultaba cada día una explicación más coherente de por qué la actividad geológica había sido mayor en el pasado que en la actualidad, lo que contribuía a respaldar la idea de que el desarrollo de la tierra y las formas de vida en ella habían sido muy diferentes en el pasado. En 1824 el mismo Buckland describió el primer dinosaurio conocido, el gigantesco megalosaurio, si bien el gran anatomista Richard Owen no acuñaría la palabra «dinosaurio» hasta 1841. Ese mismo año John Phillips identificó la secuencia temporal de las grandes formaciones geológicas: el paleozoico, la era de los peces y los invertebrados, el mesozoico, la era de los reptiles, y el cenozoico, la era de los mamíferos.[3022] Esto se basaba en parte en el trabajo realizado en Gales por Adam Sedgwick y sir Roderick Murchison, con el que empezó el desciframiento del sistema paleozoico. Al final, se mostraría que el período paleozoico se extendía aproximadamente desde hace quinientos cincuenta millones de años hasta hace doscientos cincuenta millones de años, y que había sido la época en la que la vida vegetal había salido de los océanos, los peces habían

aparecido, y luego los anfibios y después los reptiles habían alcanzado la tierra. Todas estas formas de vida se extinguieron hace unos doscientos cincuenta millones de años, por razones que todavía no se conocen plenamente. Ahora bien, de los análisis de Sedgwick y Murchison resultaba claro que las formas de vida primitivas eran muy antiguas y que la vida en el planeta había comenzado en el agua antes de salir a tierra. Hubiera existido o no un diluvio universal, todo ello contradecía de forma espectacular el relato bíblico.[3023]

Los hallazgos del estudio de los fósiles y de las secuencias de rocas se unieron a la entonces naciente ciencia de la embriología. La figura clave aquí fue Karl Ernst von Baer, quien, en contra del saber convencional de la época, sostenía que el embrión humano recapitulaba en su desarrollo la progresión de invertebrado-pez-reptil-mamífero, y afirmaba que todos los embriones eran en un principio simples y que luego desarrollaban características especiales que les permitían ocupar su lugar en el mundo: los animales inferiores no eran, como se pensaba, formas inmaduras del hombre.[3024] Fue también von Baer quien mostró que la organización de las formas de vida no daba lugar a una «jerarquía centrada en el hombre» y que los seres humanos no eran más que una entre muchas formas de vida posibles. En *Archetypes and Homologies of the Vertebrate Skeleton* (1848) y *On the Nature of Limbs* (1849), Robert Owen demostró que los vertebrados compartían una estructura básica similar, que adoptaba diferentes formas, pero que en ningún sentido tenía como «meta» al hombre.[3025]

Sin embargo, en lo que a la historia de la geología se refiere, estamos adelantándonos a los hechos. Más allá de su mérito intrínseco, los descubrimientos de Cuvier, Buckland, Sedgwick y Murchison fueron importantes porque provocaron un cambio de mentalidad decisivo en Charles Lyell, que en 1830 publicó el primero de los tres volúmenes de sus *Principles of Geology*. El argumento de Lyell quedaba expuesto en el subtítulo de la obra: «Un intento de explicar los cambios experimentados por la superficie terrestre en el pasado de acuerdo con causas todavía operantes». Las ideas de Lyell se inspiraban también en los estudios de Georges Scrope, un geólogo francés que había demostrado a partir de su trabajo en el macizo Central en Francia que «los ríos

creaban sus propios valles en un lapso de incontables siglos». Antes de la publicación de su obra, Lyell recorrió Europa para entrevistarse con otros geólogos como Étienne de Serres y estudiar algunos accidentes geológicos y, en particular, los volcanes activos de Sicilia, donde descubrió que el gigantesco cono era el resultado de la acumulación gradual de una prolongada serie de pequeñas erupciones. Pero además, el volcán descansaba sobre rocas sedimentarias de origen reciente, algo que se infería del hecho de que los moluscos fósiles del lugar eran idénticos a los de la actualidad. Esto convenció a Lyell de que, para explicar la existencia de la montaña, no había necesidad de postular ninguna catástrofe.

Con todo, los *Principles* fueron básicamente una obra de síntesis, más que de investigación original. Allí Lyell aclaraba e interpretaba materiales ya publicados que respaldaban dos conclusiones. La primera, como es obvio, era que las principales características geológicas de la tierra podían explicarse como resultado de procesos exactamente iguales a los que podían observarse en el presente. En una reseña del libro, alguien empleó el término «uniformismo», cuyo uso terminaría imponiéndose. El segundo objetivo de Lyell era refutar la idea de que un gran diluvio, o una serie de diluvios, era el causante de las características de la tierra que observamos a nuestro alrededor. Lyell daba mucho valor a los trabajos de Scrope, y respaldó su idea de que los ríos creaban sus propios valles y de que «la delicada sinuosidad de los lechos fluviales» no podía ser el resultado de acontecimientos violentos y, todavía menos, de catástrofes. En el terreno religioso, Lyell adoptó una postura de sentido común al sostener que era improbable que Dios actuara en contra de las leyes de la naturaleza para provocar una serie de grandes cataclismos. En lugar de ello, Lyell proponía que si se asumía que el tiempo se extendía lo suficientemente lejos hacia el pasado, los procesos geológicos que aún observamos bastaban para explicar «lo grabado en las rocas».[3026] No faltaban pruebas de que los volcanes habían estado erupcionando de forma regular a lo largo de la historia y esto no tenía ninguna relación con diluvios o grandes cataclismos. Y mediante el estudio comparado de los hallazgos de la estratigrafía, la paleontología y la geografía física, identificó tres épocas diferentes, cada una con sus formas de vida

características. Éstas recibirían luego el nombre de plioceno, mioceno y eoceno, la última de las cuales se remontaba a hace aproximadamente cincuenta y cinco millones de años, de nuevo, muy lejos del marco temporal que ofrecía el Antiguo Testamento.

El primer volumen de los *Principles* planteaba su desacuerdo con el Diluvio y daba comienzo al proceso que acabaría de forma definitiva con la idea. En el segundo volumen, Lyell demolía la versión bíblica de la creación. Al estudiar los fósiles presentes en el registro geológico, Lyell mostraba que había habido un flujo constante de creación y extinción en el que participaban, literalmente, incontables especies. En el siglo XVIII, Linneo había especulado que en alguna época debía de haber existido «un rincón especial del globo» que habría hecho las veces de «incubadora divina» y en el que se habrían originado la vida y las nuevas especies. Lyell intentó demostrar lo equivocada que era esta concepción. La vida, anotó, había comenzado en distintos «centros de creación». Lyell pensaba que el hombre había sido creado recientemente, pero mediante procesos iguales a los de los demás animales.[3027]

El gran problema de la teoría de Lyell es que revivía la teoría de un «estado de estabilidad» del planeta, según la cual el mundo que vemos a nuestro alrededor es el resultado de la constante acción de fuerzas constructivas y destructivas. ¿De dónde procedía la energía necesaria para todo ello? Con el desarrollo de la ciencia de la termodinámica a mediados del siglo XIX, físicos como lord Kelvin propusieron que la tierra debía estarse enfriando y a partir de ahí calcularon que el planeta tenía por lo menos cien millones de años. Esto no se acercaba en realidad a la verdad, pero superaba con creces los que se decía en la Biblia. (Hasta el siglo XX los físicos no comprendieron que la radioactividad de ciertos elementos permitía que el planeta conservara su temperatura interna).[3028] En retrospectiva, podría decirse que la obra de Lyell coqueteaba con la idea de evolución. Pero se trataba sólo de coqueteo: Lyell carecía del concepto de selección natural. Ahora bien, lo que sí consiguió fue acabar con el neptunismo.

Hubo, sin embargo, varios intentos desesperados por conciliar el relato bíblico con la avalancha de descubrimientos científicos que culminaron en una serie de trabajos conocidos como los tratados de

Bridgewater. «Esta extraña serie de obras (para el lector moderno, aburridísima) fue encargada por el testamento del reverendo Francis Henry Egerton, octavo conde Bridgewater, un clérigo noble que siempre descuidó su parroquia y que murió en 1829. Lord Bridgewater dejó a sus albaceas, el arzobispo de Canterbury, el obispo de Londres y el presidente de la Royal Society, la tarea de seleccionar a ocho autores científicos, cada uno perteneciente a una de las principales ramas de las ciencias naturales, que estuvieran en condiciones de demostrar "el Poder, la Sabiduría y la Bondad de Dios, tal y como se manifestaban en la Creación; e ilustrar su obra con toda clase de argumentos razonables, como, por ejemplo, la variedad y formación de las criaturas de Dios en los reinos animal, vegetal y mineral"». Entre los ocho autores «científicos» elegidos se encontraban clérigos, físicos y geólogos.[3029] Ninguno de ellos aportó nada al debate, pero la existencia misma de sus obras demuestra lo lejos que estaban dispuestos a llegar algunos para mantener a la ciencia en su lugar. Entre los argumentos empleados en la discusión estaba el que afirma que el universo era tan improbable estadísticamente que tenía que haber una «dirección divina» obrando en él, así como el que sostiene que nuestro mundo es tan benevolente que sólo podía haber sido hecho por Dios (como ejemplos de ello se señalaba, entre otras cosas, que los peces tienen ojos especialmente adecuados para la visión submarina y que el mineral de hierro siempre se descubre cerca del carbón necesario para fundirlo).[3030] En el último tratado de la serie, el doctor Thomas Chalmers insistió en que la existencia de la conciencia en los seres humanos, la noción misma de moralidad, era «prueba concluyente de la exquisita armonía creada por Dios».[3031]

Los tratados gozaron de cierta popularidad en su época. Publicados entre 1833 y 1836, hacia la década de 1850 cada uno había sido objeto por lo menos de cuatro ediciones. El principal inconveniente de todos ellos, y su punto más débil, era que proponían un acercamiento irreflexivo a la ciencia; cada uno pretendía a su manera ser una última palabra, como si la geología, la biología, la filología o cualquiera de las otras nuevas disciplinas no tuvieran nada más que decir, nuevos ases en la manga que oponer a las explicaciones que los tratados juzgaban tan convincentes.

La respuesta más inmediata a los tratados de Bridgewater fue la publicación en 1838 de un noveno tratado (no oficial) por parte de Charles Babbage, quien argumentaba que un creador podía obrar como él mismo había obrado al crear su famosa «máquina calculadora», un precursor del ordenador que podía programarse para que realizara operaciones de acuerdo con un plan predeterminado. De esta forma nació una idea que resultaría bastante popular, la de «leyes de la creación», muy similar a la de leyes de la reproducción. Quien más supo aprovecharla fue Robert Chambers, otra figura de Edimburgo. Su *Vestiges of the Natural History of Creation*, publicado en 1844, supuso una ruptura radical con las ideas convencionales, tan radical que Chambers optó porque el libro apareciera de forma anónima. Como anotamos ya en el Prólogo de este libro, la obra proponía la idea básica de la evolución, aunque nada en ella anticipaba la noción darwiniana de selección natural. Chambers describía el progreso de la vida como un proceso puramente natural. El libro empezaba afirmando que la vida había surgido por generación espontánea y «citaba como prueba de ello ciertos experimentos (que pronto quedarían desacreditados) en los que supuestamente se había conseguido crear pequeños insectos mediante electricidad», y utilizando como ejemplo el *Ninth Bridgewater Treatise* de Babbage, postulaba que el progreso de la vida se explicaba por unas vagas leyes de la creación.[3032] Con todo, el principal aporte de Chambers fue que organizó el registro paleontológico en un sistema ascendente y sostuvo que el hombre no destacaba de forma particular entre todos los demás organismos del mundo natural. Aunque Chambers no advirtió la posibilidad de la selección natural y no explicó en realidad cómo podía operar la evolución, su obra, es importante subrayarlo, tiene el mérito de haber presentado al público en general la idea de la evolución quince años antes que la obra de Darwin.[3033] En su libro *Victorian Sensation* (2000), James Secord explora el impacto que en su momento causó *Vestiges* y llega a decir que, en cierto sentido, fue como si Chambers le hubiera «ganado la exclusiva» a Darwin. Según Secord, *Vestiges* despertó el interés de amplios y variados sectores de la sociedad británica. El libro se discutió en la Asociación Británica para el Avance de la Ciencia, así como en otros salones y sociedades intelectuales de Londres, Cambridge, Liverpool y Edimburgo, pero

también en grupos sociales menos elevados; las ideas que promovía se convirtieron en tema general de debate, se aludía a ellas en pinturas, en exhibiciones y en caricaturas publicadas en los nuevos periódicos de circulación masiva, y llamaron la atención de feministas y librepensadores. Secord señala que Chambers no era en realidad un científico sino un intelectual medianamente cultivado, proveniente de una familia de editores, y que su libro, que básicamente ofrecía un relato del «progreso» de la historia, aprovechaba tanto los hallazgos de las ciencias como las técnicas narrativas empleadas por las novelas (ellas mismas, un fenómeno relativamente reciente en esa época). Chambers creía que su libro causaría sensación, pero la posibilidad de que la reacción fuera negativa era una razón tan válida para publicarlo de forma anónima como la posibilidad de que la reacción fuera positiva: la necesidad de anonimato, sostiene Secord, evidencia que en la década de 1840 la cuestión de la evolución estaba en el aire y era en extremo polémica. En este sentido, el estudio de Secord señala algo muy importante, a saber, que *Vestiges* fue la primera obra que presentó y divulgó la idea de la evolución a una enorme cantidad de gente (se publicaron catorce ediciones) y, por tanto, que desde este punto de vista *El origen de la especies* de Darwin vino a resolver una crisis, no a crearla: «La historia de la idea de la evolución no es un relato centrado en Darwin». Ésta es una enorme revisión de la historia de la las ideas.[3034]

Una respuesta no menos convincente a los tratados de Bridgewater y casi contemporánea a la aparición de *Vestiges*, evidencia la naturaleza de la ciencia como conocimiento en constante desarrollo: el descubrimiento de la gran Edad de Hielo por Louis Agassiz y otros investigadores. Agassiz fue un geólogo suizo que, más tarde, en 1847, sería invitado a Harvard por su trabajo sobre la glaciación. La idea original de una gran Edad de Hielo no era suya: en 1795 James Hutton, en uno de sus inusuales momentos de especulación, había propuesto la posibilidad de que algunas extrañas rocas «erráticas» cerca de Ginebra hubieran sido transportadas y dejadas allí por glaciares que luego habían retrocedido. No obstante, fue Agassiz quien reunió y recopiló la inmensa masa de datos que permitió resolver la cuestión más allá de toda duda. Agassiz hizo por la Edad de Hielo lo que Lyell había

hecho por la antigüedad de la tierra.

A través del estudio de los glaciares actuales (que no escaseaban en los Alpes suizos), Agassiz llegó a la conclusión de que buena parte de Europa septentrional había estado sepultada bajo una gran capa de hielo, en ciertos lugares de hasta tres kilómetros de grosor. Esta conclusión (todavía más extraordinaria si se tiene en cuenta que en aquella época Agassiz estaba más interesado en el estudio de los fósiles de peces) se fundaba principalmente en tres tipos de pruebas que pueden apreciarse en los bordes de los glaciares incluso hoy: los «erráticos», la morrena y el *till*. Los «erráticos» son enormes rocas, como las que Hutton había observado cerca de Ginebra, cuya constitución es muy diferente de todas las demás rocas del paisaje que las rodea.[3035] A medida que el hielo avanzaba, empujaba estas piedras y, cuando la tierra volvía a calentarse y el hielo retrocedía, los «erráticos» quedaban en un entorno «extranjero». Por ello los geólogos podían encontrarse de repente con una gigantesca roca de, por ejemplo, granito, en un área compuesta fundamentalmente de piedra caliza. Ahora bien, mientras los primeros geólogos pensaban que lo que explicaba este tipo de fenómenos era el Diluvio, Agassiz mostró que éstos eran un efecto del hielo. El *till* es una forma de acarreo formada por el hielo a medida que éste se expande por la superficie de la tierra actuando, en palabras de J.
D. Macdougall,
como una gigantesca hoja de papel de lija.[3036] (El *till* proporciona gran cantidad de grava para la industria de la construcción moderna). La morrena son montículos de *till* que se desarrollan en los límites de los glaciares y pueden llegar a ser bastante grandes: la mayor parte de Long Island, en el estado de Nueva York, es una morrena que tiene más de ciento setenta kilómetros de un extremo a otro. Agassiz y otros investigadores concluyeron que la Edad de Hielo más reciente había empezado hace ciento treinta mil años, había alcanzado su punto álgido hace veinte mil y había terminado con rapidez hace doce mil o diez mil años. Con el tiempo estos cálculos resultarían ser extremadamente significativos, ya que coincidieron con las primeras pruebas sobre los comienzos de la agricultura.[3037] Esto resultaba coherente tanto en términos cronológicos como de evolución cultural.

Originalmente, el término «evolución» se empleaba en biología para designar el crecimiento del embrión. La palabra latina original significaba «desenrollar, desplegar». Más allá de este uso, se empleaban términos como «progresionismo» o desarrollo para referirse a la idea de que organismos más simples daban origen a organismos más complejos (cómo ocurría esto era algo que estaba aún por aclararse). La cuestión de si esta progresión incluía o no al hombre dividía a los expertos. A continuación se usaba la palabra evolución en un sentido cultural, de acuerdo con las observaciones de Vico, Herder y otros autores, que advertían en el desarrollo de las sociedades humanas una progresión desde un estado primitivo a formas de civilización cada vez más avanzadas. Peter Bowler señala que algunos de los primeros antropólogos, como E. B. Tylor y L. H. Morgan, sostuvieron que las diferentes razas progresan de acuerdo a una secuencia similar de fases culturales, por lo que los pueblos que aún eran «primitivos» pertenecían a «líneas retrasadas del desarrollo cultural, atascadas en un estadio que la raza blanca había superado en una fase anterior».[3038]

Lamarck fue uno de los más destacados defensores del progresionismo. Jean-Baptiste de Monet, *chevalier* de Lamarck (1744-1829), no fue exactamente el bellaco y el cretino que algunas veces se ha pintado. Fue él quien advirtió que algunas especies fósiles eran similares a criaturas todavía existentes, y así fue cómo concibió la idea de que algunos linajes fósiles podían no haberse extinguido sino cambiado, en respuesta a modificaciones en las condiciones de vida en la tierra, y por tanto seguían viviendo «pero en una forma corregida que no somos capaces de reconocer». Ésta es una noción predarwiniana de adaptación.[3039] Lamarck estaba convencido de la gran antigüedad del planeta y de que las formas de vida habían cambiado continuamente a lo largo de amplios períodos de tiempo. Y además consideraba al hombre el producto final de esta progresión.[3040] La idea de evolución de Lamarck era doble. Por un lado, creía que la naturaleza obedecía a un principio de complejidad creciente. Por otro, pensaba que los órganos de una

criatura se desarrollan mejor cuanto más se los utilizaba y que estas características fortalecidas (o adquiridas) pasaban a posteriores generaciones, siempre y cuando «los cambios adquiridos sean comunes a ambos sexos o a aquellos que producen los jóvenes».[3041]

Debido a estos factores y a otros que ya señalaremos, se ha sostenido que a mediados del siglo XIX había algo «en el aire» que contribuyó al surgimiento de lo que Darwin llamaría selección natural.[3042] La idea de una lucha por la existencia ya había sido planteada en 1797 por Malthus, quien había afirmado que cada tribu de la historia habría competido por los recursos y que las menos exitosas se habían extinguido. «Hoy sabemos que además de Malthus, Darwin supo aprovechar la lectura de las obras de Adam Smith y de otros economistas políticos. El concepto de divergencia como resultado de la especialización refleja las supuestas ventajas económicas que se derivaban de la división del trabajo».[3043] William Charles Wells propuso otra teoría en 1813, en «An Account of a Female of the White Race of Mankind» (Informe sobre una mujer de raza blanca), donde sostuvo que las razas humanas podrían haber surgido como resultado de la llegada de grupos humanos a territorios deshabitados en los que debieron de hacer frente a un entorno nuevo.[3044] Las variaciones accidentales dentro de la población harían que ciertos individuos se adaptaran mejor a las nuevas condiciones, por lo que tenderían a convertirse en padres de una nueva raza.

Por dónde quiera que uno mire en el siglo XIX, la idea de que en la sociedad y la naturaleza el conflicto y la competencia desempeñaban un papel importante estaba en labios de todos.[3045] Para entonces ya era difícil intentar contradecir las pruebas proporcionadas por los registros fósiles y geológicos, que habían permitido reconstruir un cuadro básico de lo ocurrido bastante claro. «Las rocas más antiguas [de hace seiscientos millones de años] sólo ofrecían restos de invertebrados, mientras que los primeros peces no aparecían hasta el período silúrico [hace
440-410
millones de años]. El mesozoico [hace
250-265
millones de años] estuvo dominado por los reptiles, incluidos los dinosaurios. Aunque presentes ya en el mesozoico en pequeñas

cantidades, los mamíferos no se volverían dominantes hasta el cenozoico [desde hace sesenta y cinco millones de años hasta nuestros días], cuando gradualmente fueron progresando hasta convertirse en las criaturas más avanzadas de la actualidad, incluida la especie humana».[3046] (Las fechas anotadas entre corchetes no corresponden, por supuesto, a las aceptadas en el siglo XIX). A los hombres de la época les resultaba difícil no ver en esta progresión una especie de «finalidad», e identificaban en ella un desarrollo que «conducía», a través de distintas etapas, a los humanos «y que revelaba un plan divino con un propósito simbólico». En los libros de la época, muchos «árboles de la vida» incluían un tallo más grueso que todos los demás que conducía directamente al hombre.

Este cuadro, por supuesto, debería ser revisado a la luz de la reciente obra de James Secord antes mencionada. Allí, Secord ofrece ejemplos de las notas que Darwin realizó cuando leyó *Vestiges* en la sala de lectura del Museo Británico. Darwin estaba lejos de sentirse impresionado por muchos aspectos de la argumentación de Chambers (de hecho, nunca compró su propio ejemplar del libro), pero resulta claro que la lectura de *Vestiges*, que se encontraba en la cumbre de eso que estaba «en el aire», le ayudó a afinar la distinción entre su teoría de la selección natural y las ideas de sus rivales.[3047]

Un último elemento de este «clima de opinión», de ese «algo en el aire» que estamos reseñando a propósito del surgimiento del «progresionismo», lo constituye la obra de Alfred Russel Wallace. La reputación de Wallace y su papel en el descubrimiento de la evolución ha experimentado su propio desarrollo recientemente. Durante muchos años se aceptó que el artículo que envió a Darwin en 1858, «Sobre la tendencia de las variedades a alejarse indefinidamente del tipo original», contenía una clara exposición de la selección natural, por lo que éste se vio forzado a apresurar la publicación de su propio libro, *El origen de las especies*. En consecuencia, algunos académicos han sostenido que a Wallace nunca se le dio el reconocimiento que merecía e incluso han insinuado que Darwin y sus seguidores de forma deliberada procuraron mantenerlo apartado del primer plano.[3048] Sin embargo, estudios más recientes han mostrado que una lectura atenta del trabajo de Wallace revela que su idea de selección

natural no era exactamente igual que la de Darwin, y que como recurso explicativo tenía mucha menos fuerza. En particular, Wallace no subrayaba la competencia entre individuos sino entre los individuos y el entorno. Para Wallace, los individuos menos aptos, esto es, aquéllos menos adaptados a su entorno, eran eliminados, en especial cuando ese entorno experimentaba grandes cambios. Desde este punto de vista, cada individuo compite contra el entorno y el destino de cada individuo es independiente del de los demás.[3049] Esta diferencia es fundamental y quizá explique por qué Wallace no pareció haberse resentido por el hecho de que Darwin hubiera publicado su libro al año siguiente de haberle enviado su ensayo.[3050]

Con todo, nada de lo dicho hasta aquí pretende ocultar el hecho de que cuando *El origen de las especies* apareció en 1859, introdujo «un acercamiento completamente nuevo y (para los contemporáneos de Darwin) completamente inesperado a la cuestión de la evolución biológica». La teoría de Darwin explicaba, como ninguna otra lo había hecho hasta entonces, un nuevo mecanismo de cambio en el mundo biológico. Explicaba cómo una especie daba lugar a otra y, en palabras de Ernst Mayr, «suponía no simplemente el reemplazo de una teoría científica (la de las "especies inmutables") por una nueva, sino por una que obligaba a repensar por completo el concepto que el hombre tenía del mundo y de sí mismo y, específicamente, implicaba rechazar algunas de las creencias más difundidas y más queridas del hombre occidental». Según Peter Bowler, «el historiador de las ideas ve la revolución que tuvo lugar en la biología como un síntoma de un cambio mucho más profundo en los valores de la sociedad occidental, en el que se sustituyó la concepción cristiana del hombre y la naturaleza por una concepción materialista de ambos».[3051] La idea más destacada y brillante de Darwin fue su teoría de la selección natural, que constituía la columna vertebral de su libro (el título completo de la obra era *Sobre el origen de las especies por medio de la selección natural, o la preservación de las razas favorecidas en la lucha por la vida*). Todos los individuos de cualquier especie son diferentes entre sí y aquéllos más aptos tienen mayores probabilidades de reproducirse y convertirse en los padres de la nueva generación. De este modo, resultan favorecidas aquellas variaciones accidentales

que contribuyen a hacer a los individuos más aptos. Esta teoría no tenía necesidad de ningún «plan», describía un proceso muy parsimonioso y que podía observarse en todos lados.[3052]

Aunque Darwin se hubiera sentido impulsado a publicar *El origen de las especies* tras haber sido contactado por Wallace, sus ideas habían estado madurando desde finales de la década de 1830, tras su famoso viaje a bordo del *Beagle*. El tiempo pasado en Suramérica, en particular en las islas Galápagos, le había enseñado a pensar en términos de *poblaciones* más que de individuos, a medida que estudiaba las variaciones que había de una isla a otra. Se había familiarizado con el ñandú, un ave corredora, en su viaje por las amplias pampas de la Patagonia, y había comido la carne de distintas variedades de este animal durante su recorrido. Darwin advirtió que, en los límites del territorio ocupado por dos poblaciones había una lucha por la supremacía. Y empezó a preguntarse por qué había especies emparentadas en continentes e islas diferentes: ¿era posible que el Creador hubiera visitado cada lugar para realizar estos finos ajustes?[3053] El estudio de los percebes le permitió conocer la enorme variedad que podía haber dentro de una especie, y todas estas observaciones e inferencias poco a poco fueron encajando unas con otras. Cuando el libro apareció el 24 de noviembre de 1859, se vendieron 1250 ejemplares en el primer día. El mismo Darwin se fue a tomar las aguas en Ilkley, Yorkshire, y esperar que se desatara la tormenta.[3054] No tardó mucho en hacerlo y no es difícil entender por qué. Ernst Mayr señala que las teorías de Darwin tenían seis implicaciones filosóficas de gran relieve: (1) reemplazaban la idea de un mundo estático por la de un mundo en evolución; (2) demostraban lo inverosímil que era el creacionismo; (3) refutaban la teología cósmica, esto es, la idea de que el universo tenía un propósito; (4) acababan con cualquier justificación de antropocentrismo absoluto (la afirmación de que el propósito del mundo era la aparición del hombre); (5) explicaban el «diseño» del mundo puramente en términos de procesos materiales; (6) reemplazaban el esencialismo por el pensamiento poblacional.

Es importante aclarar algo sobre el impacto de *El origen de las especies*. Éste se debió en alguna medida a la sólida reputación de Darwin, esto es, a que no había sido escrito por un don nadie, y al

hecho de que el libro estaba abarrotado de datos que respaldaban sus hipótesis.[3055] Pero además su impacto también se debió al hecho de que, como hemos anotado antes, el libro resolvía (o parecía resolver) una crisis, no iniciaba otra. Según James Secord, la selección natural fue en su momento el último peldaño de la tesis evolucionista, no el primero, la teoría que vino a llenar los vacíos de la argumentación al proponer el mecanismo mediante el cual unas especies daban origen a otras. La naturaleza no revolucionaria de *El origen de las especies*, para usar la expresión de Peter Bowler, queda demostrada por las tablas que ofrece Secord en su libro: *El origen de las especies* no empezó a superar las ventas de *Vestiges* de forma clara hasta el siglo XX.[3056]

Dicho esto, hay que agregar que *El origen de las especies* sí motivo una enorme oposición a las ideas que proponía. El mismo Darwin era consciente de que su teoría de la selección natural era el aspecto más polémico de su exposición y no se equivocaba. John F.
W. Herschel,
un filósofo a quien Darwin admiraba, llamó a la selección natural la «ley del desorden y el desconcierto», mientras Sedgwick (que era al mismo tiempo teólogo y científico) la condenó por considerarla una «aberración moral».[3057] Muchas de las reseñas favorables que recibió la obra se mostraron tibias respecto a la selección natural: Lyell, por ejemplo, nunca la aceptó del todo y la consideraba «desagradable», y T.
H. Huxley
pensaba que no habría forma de probarla.[3058] A finales del siglo XIX la teoría de la evolución ya gozaba de una amplia aceptación, pero en cambio la idea de la selección natural tendía a ignorarse, y esto era significativo, pues permitía a la gente dar por sentado que la evolución tenía algún propósito, que «se desarrollaba con una meta en particular, de la misma forma en que los embriones crecían para alcanzar la madurez». Desde esta perspectiva, la evolución no era la amenaza a la religión que muchas veces se nos ha hecho creer.[3059] De hecho, *El origen de las especies* tenía dos capítulos sobre la distribución geográfica de las formas de vida en los que Darwin aprovechaba los hallazgos de la geología y la paleontología que hemos mencionado, y sus contemporáneos tenían muchas menos dificultades para aceptar

esto que el mecanismo de la selección. *Vestiges*, como hemos visto, había preparado en parte el camino. Ernst Mayr afirma que la idea de selección natural no sería plenamente aceptada hasta la síntesis evolutiva de las décadas de 1930 y 1940.[3060] Por otro lado, mucha gente pensaba simplemente que las implicaciones de *El origen de las especies* eran inmorales, y continuaron creyendo que era evidente que el mundo estaba bien ordenado (una prueba de la existencia de Dios) y que la evolución accidental («sin orden ni concierto») defendida por Darwin no podía producir semejante armonía. El darwinismo era egoísta y derrochador, se sostenía, y un Dios benevolente nunca permitiría que existiera un proceso similar. ¿Cuál era el propósito darwiniano de la habilidad musical o de la facultad de realizar cálculos matemáticos abstractos?[3061] Darwin, es necesario anotarlo, nunca se sintió del todo contento con la palabra «selección», y muchos no entendieron cómo debía interpretarse el término «más apto». Muchos críticos sostuvieron que la teoría de Darwin no era científica porque no podía falsearse.

La teoría de Darwin ciertamente tenía un punto débil muy importante: no daba cuenta de los mecanismos reales mediante los cuales las características hereditarias pasaban de una generación a otra («herencia dura»). Esos mecanismos fueron descubiertos por el monje Gregor Mendel en Moravia en 1865, pero nadie en tiempos de Darwin advirtió su importancia y sus ideas no serían redescubiertas y puestas nuevamente en circulación hasta 1900. Hasta el redescubrimiento de Mendel, las teorías que más despertaban la atención eran las del biólogo alemán Auguste Weismann, en particular su idea de «plasma germinativo», que había desarrollado a partir de la teoría de la célula. Se recordará que las células se habían observado por primera vez tras la invención del microscopio, cuando se las llamó «glóbulos» o «burbujas». Ahora bien, a comienzos del siglo XIX, cuando ya se habían realizado avances significativos en el diseño de microscopios, los biólogos, siguiendo a Marie-François Xavier Bichat, identificaron veintiún categorías de tejido animal y advirtieron que todas ellas estaban compuestas de células, las cuales, ahora podía verse, se componían de algo más que de paredes y contenían una pegajosa «sustancia de la vida», que en
1839 J.

E. Purkinje bautizó con el nombre de «protoplasma».[3062] Los hombres que finalmente mostraron que todos los animales y plantas estaban hechos de células fueron J.
J. Schleiden
(plantas, 1838) y Theodor Schwann (animales, 1839). Weismann advirtió el núcleo celular y de forma gradual llegó a la conclusión de que el plasma germinativo no se componía de células germinales completas sino que se concentraba en las estructuras en forma de bastón que había dentro del núcleo, a las que llamó cromosomas debido a que se coloreaban de manera diferente. Pero incluso tras el redescubrimiento de Mendel, el hecho de que los mecanismos que describía «completaran» en cierto sentido las tesis de Darwin no fue algo que se reconociera de forma inmediata. La razón para ello es que entonces había un agitado debate sobre si la selección, en caso de que existiera, operaba sobre las variaciones continuas o sólo sobre las variaciones discontinuas, esto es, sobre las características que varían de forma continua, como la altura, por ejemplo, o sobre las que lo hacen de forma discreta (como el color de los ojos, que pueden ser azules o marrones). El mismo Mendel parecía haber elegido las características discretas (el color de las flores, si las semillas eran arrugadas o no) porque constituían ejemplos más claros de la teoría que estaba intentando probar *y* porque tenía su propia teoría rival de la de Darwin, a saber, que la selección actuaba sobre híbridos, sobre formas intermedias. (Tradicionalmente los híbridos planteaban un problema teológico, pues se los consideraba formas intermedias entre especies que habían sido creadas separadas por Dios). El profundo significado de la genética mendeliana para la idea darwinista de la selección natural no se reconocería hasta la década de 1920.[3063]

Darwin no se detuvo con la publicación de *El origen de las especies*. Ninguna reseña del darwinismo puede permitirse pasar por alto *El origen del hombre*. Como hemos visto, en el siglo XIX la idea de «evolución progresionista» estaba en todas partes, incluso en la física, donde encontramos la hipótesis nebular de Kant y Laplace, la noción de que el sistema solar se había formado a partir de la condensación de una enorme nube de polvo por acción de la

gravedad.[3064]

Ésta es una de las razones por las que, cuando a mediados del siglo XIX empezaron a surgir las ciencias de la sociología, la antropología y la arqueología, se intentó desarrollarlas en el marco del progresionismo. Ya en 1861, sir Henry Maine había explorado en su libro *El derecho antiguo* la forma en que los modernos sistemas jurídicos se habían desarrollado a partir de prácticas primitivas identificadas en «grupos familiares patriarcales».[3065] Entre los demás títulos que proponían un acercamiento similar destacan *Los orígenes de la civilización* (1870) de John Lubbock, *La sociedad primitiva* (1877) de Lewis Morgan y, el más impresionante de todos, *La rama dorada* de James Frazer, publicado en 1890. Los primeros antropólogos también se habían visto afectados por la experiencia colonial: en diversas ocasiones se realizaron intentos de educar a las poblaciones colonizadas con el objetivo de convertirlas a las costumbres culturales europeas que se consideraban «obviamente» superiores. El hecho de que estos intentos hubieran fracasado totalmente convenció a al menos algunos antropólogos de que debía existir «una secuencia fija de etapas a través de las cuales se desarrollan las culturas».[3066] De lo cual se podía concluir que era imposible pretender impulsar de forma artificial el desarrollo de una cultura y llevarla a un estadio posterior a aquel en el que se encontraba. Lewis Morgan definió estas grandes etapas como el salvajismo, la barbarie y la civilización, una doctrina que resultaba muy reconfortante para las potencias coloniales. Por otro lado, las principales ideas de cuyo desarrollo se ocupaba eran la del gobierno, la de la familia y la de la propiedad.[3067]

En este clima intelectual los arqueólogos empezaron a concebir los avances en relación a las hachas de mano de piedra que describimos en el prólogo, cuando se introdujo el «sistema de tres edades» (de piedra, bronce y hierro). Anotamos entonces que la primera idea de una «edad de piedra» muy antigua se encontró con una feroz resistencia. Nadie podía aceptar que los primeros humanos habían existido junto a animales ya extintos, y sólo cuando Boucher des Perthes descubrió herramientas de piedra junto a los huesos de animales extintos en los lechos de grava de Francia septentrional, empezó a producirse un cambio en las ideas. Entonces, aproximadamente en 1860 y gracias en parte a la

publicación de *El origen de las especies*, la opinión pública evolucionó con rapidez y la idea de que la raza humana tenía una gran antigüedad fue por fin aceptada. Charles Lyell finalmente aceptó la visión progresionista de la tierra y recogió una gran cantidad de pruebas en favor de la nueva concepción, que sintetizó en *Geological Evidences for the Antiquity of Man* (Pruebas geológicas de la antigüedad del hombre, 1863).

El carácter en extremo burdo de las herramientas de piedra más antiguas convenció a muchos de que el contexto cultural y social de los primeros seres humanos era igualmente primitivo, lo que llevó a John Lubbock a sostener que la sociedad había evolucionado a partir de un origen salvaje. Esto era más escandaloso entonces de lo que podría parecernos debido a que en el siglo XIX aún había pensadores que consideraban que el hombre moderno era una raza degenerada en comparación con lo que eran Adán y Eva antes de la Caída. En su libro *Prehistoric Times* (1865), Lubbock utilizó por primera vez los términos «paleolítico» y «neolítico» para describir la transición de la Vieja Edad de Piedra a la Nueva Edad de Piedra, que según él podía distinguirse por el paso de la piedra astillada a la piedra pulida, si bien pronto se observaron variaciones más complejas.[3068]

Para mucha gente, la cuestión crucial en el debate sobre si el hombre había evolucionado a partir de los simios giraba en torno al problema del alma. Si el hombre era en verdad poco más que un mono, ¿significaba ello que la idea del alma (por tradición la diferencia trascendental entre los animales y el hombre) debía ser rechazada? *El origen del hombre* de Darwin, publicado en 1871, intentó hacer dos cosas al mismo tiempo: convencer a los escépticos de que el hombre realmente descendía de los animales y explicar con exactitud qué significa ser humano, cómo los humanos habían adquirido las cualidades que los hacían únicos.

«Aunque Darwin poco a poco abandonó su creencia en un creador benevolente, ciertamente se sentía inclinado a esperar que la raza blanca representara el punto más elevado de un avance inevitable (aunque irregular) hacia estados superiores».[3069] En *El origen del hombre*, Darwin sabía que, ante todo, tenía que explicar el

enorme incremento en las facultades mentales que separaba al hombres del mono.[3070] Si la evolución era un proceso lento y gradual, ¿por qué existía una brecha tan grande? Ésta era la pregunta que los que se mostraban escépticos desde un punto de vista religioso querían ver respondida. La respuesta de Darwin aparecía en el capítulo cuatro de su libro. Allí, proponía la idea de que el hombre posee un atributo físico único, a saber, la postura erguida (que, recuérdese, fue la entidad con la que empezamos este libro). Darwin sostenía que la postura erguida y el bipedalismo habían liberado las manos del hombre y, como consecuencia de ello, éste desarrolló finalmente la capacidad de usar herramientas. Y fue así, afirmó, cómo se inició un rápido crecimiento en inteligencia en esta forma de gran simio.[3071] En *El origen del hombre*, Darwin no ofrecía ninguna razón convincente para que el hombre primitivo hubiera empezado a caminar erguido y no fue hasta 1889 cuando Wallace sugirió que ello podría haber sido una adaptación a un nuevo entorno. Wallace especuló que el hombre primitivo se vio obligado a abandonar los árboles y adentrarse en las planicies abiertas de la sabana, acaso debido a un cambio climático que hubiera reducido los bosques. En la sabana, sugirió, el bipedalismo habría sido un modo de locomoción más apropiado.

A pesar de que la idea había sido propuesta por el mismo Darwin, la importancia de la postura erguida no se consideró inicialmente significativa. Hasta que Éugene Dubois descubrió al «hombre de Java», el *Pithecanthropus* (hoy *Homo*) *erectus*, en 1891-1892, el valor de la teoría no empezó a ser reconocido (y se confirmó la importancia de los hallazgos de neandertales: véase el capítulo 1). Los restos de *Pithecanthropus* incluían un fémur cuya forma sugería el bipedalismo y un fragmento de cráneo que indicaba una capacidad cerebral que estaba entre la de los simios y la de los humanos. Con todo, la importancia de la postura erguida en la evolución humana no sería aceptada plenamente hasta la década de 1930.[3072]

El legado del darwinismo es complejo. «Algunos consideran que el surgimiento del evolucionismo es un hito que separa la cultura

moderna de las raíces tradicionales del pensamiento occidental».[3073] Más allá de su contenido intelectual, no hay duda de que llegó en el momento oportuno, lo que le permitió desempeñar un importantísimo papel en la secularización del pensamiento europeo que examinaremos en el capítulo 35.[3074] El darwinismo obligó a la gente a adoptar una nueva visión de la historia según la cual ésta se desarrollaba por accidente, sin que hubiera meta, propósito o fin último. Además de acabar con la necesidad de Dios, transformó la idea de sabiduría, considerada hasta entonces como un estadio definitivo y, aunque lejano, alcanzable. Esto socavó las concepciones tradicionales en todas las formas posibles y transformó la manera de concebir el futuro. Mencionemos sólo dos: fue el modelo darwinista de cambio social el que llevó a Marx a creer que la revolución era inevitable; fue la biología propuesta por Darwin la que sugirió a Freud la idea de una naturaleza «prehumana» de actividad mental subconsciente. Como veremos en un capítulo posterior, la concepción darwiniana de lo que significaba «aptitud» en un contexto evolutivo en muchas ocasiones no se comprendió de forma adecuada y, consciente o inconscientemente, dio origen a proyectos sociales injustos y crueles. Sin embargo, tras el descubrimiento del gen en 1900 y el florecimiento de la tecnología basada en la genética, el darwinismo ha triunfado. Con excepción de los dos o tres penosos enclaves «creacionistas» que quedan en ciertas áreas rurales de Estados Unidos, la gran antigüedad de la tierra y de la humanidad es algo que hoy está firmemente establecido.

Capítulo 32

NUEVAS IDEAS ACERCA DEL ORDEN HUMANO: LOS ORÍGENES DE LAS CIENCIAS SOCIALES Y LA ESTADÍSTICA

Joseph-Ignace Guillotin nació en Saintes al oeste de Francia el 28 de mayo de 1738, y era el noveno de doce hijos. Por una curiosa ironía del destino su nacimiento fue prematuro, consecuencia de que su madre presenciara por casualidad una angustiosa ejecución pública. Quizá por esto, Joseph-Ignace siempre fue muy consciente de que en Francia, así como en otros lugares, las técnicas de ejecución variaban muchísimo en función del estatus social del condenado. En general, los miembros de la aristocracia disfrutaban de una muerte rápida, mientras que a los criminales procedentes de los estratos más bajos de la sociedad a menudo se los ajusticiaba de forma lenta y atroz. En la Francia del siglo XVIII, existían más de un centenar de delitos castigados con la pena de muerte, la peor de las cuales se reservó a François Damiens (1714-1757), el desgraciado que atacó a Luis XV con una navaja y consiguió arañar el brazo del monarca. A Damiens se le arrancó la piel del pecho, de los brazos y de los muslos con tenazas al rojo vivo, su mano derecha (la que había sostenido la navaja) fue quemada con sulfuro; sobre la carne expuesta allí donde se le había arrancado la piel se vertió plomo fundido y aceite hirviendo, y por último su cuerpo fue descuartizado utilizando cuatro caballos que tiraban en direcciones diferentes. El verdugo mostró su simpatía por la víctima cortando con un cuchillo los tendones de sus articulaciones para que los caballos pudieran destrozarlo con más facilidad.

Para la época de la revolución, Joseph-Ignace era ya una figura importante, un médico distinguido, destacaba también como profesor de anatomía y consejero de la Facultad de Medicina de la

Universidad de París, y se convirtió en diputado de la Asamblea Nacional. Guillotin era un pacifista y, motivado por sus preocupaciones humanitarias, en diciembre de 1789 presentó a la Asamblea seis proposiciones con el objetivo de crear un código penal nuevo y mucho más humano, en el que todos los hombres fueran considerados iguales y las penas impuestas no hicieran ningún tipo de distinción entre los diferentes estratos. El segundo artículo de este nuevo código recomendaba que la pena capital fuera de ahora en adelante la decapitación y que se la aplicara mediante un mecanismo simple y novedoso. La Asamblea dedicó algún tiempo a examinar las recomendaciones del doctor Guillotin antes de adoptarlas, y durante los debates que tuvieron lugar entonces, un periodista preguntó a propósito del nuevo mecanismo si éste había de llevar el nombre de Guillotin o el de Mirabeau, una pregunta sarcástica y retórica, pues el nuevo mecanismo no había sido todavía diseñado, y menos aún construido.

Guillotin no diseñó ni construyó el instrumento que terminaría llevando su nombre. El diseñador fue otro médico, el doctor Antoine Louis (en algún momento se planeó llamar al nuevo dispositivo «Louisette»), mientras que el hombre que de verdad construyó la máquina de ejecución fue un tal monsieur Guedon o Guidon, el carpintero que normalmente se había encargado de proporcionar patíbulos al estado. El nuevo artilugio se probó el 17 de abril de 1792 (se usó paja, una oveja y varios cadáveres). Cuando no se consiguió decapitar a un cadáver con un cuello particularmente grueso después de tres intentos, el doctor Louis elevó la altura desde la que caía la cuchilla y cambió la forma de ésta, que de tener una curva convexa pasó a ser una hoja recta con un ángulo de 45 grados. Se celebró un banquete para dar la bienvenida a «la hija del doctor Guillotin», y se brindó por la igualdad que traería consigo el insigne proyecto.

La guillotina fue empleada «con rabia», por decirlo de algún modo, una semana después, el 25 de abril de 1792, cuando el ladrón y asesino Jacques-Nicholas Pelletier encontró la muerte. [3075] Miles de personas acudieron a ver en acción el nuevo instrumento, pero fueron muchos los que se sintieron decepcionados: la ejecución había terminado demasiado rápido.

Ni el doctor Guillotin ni el doctor Louis hubieran podido prever

con qué frecuencia su dispositivo iba a ser empleado en los siguientes años, o con qué eficacia iba a golpear por igual a todos los estratos de la sociedad. La Revolución Francesa de 1789 se recuerda principalmente por lo que Hegel denominó sus «histéricas secuelas», cinco sangrientos años de terror, linchamientos y masacres, y por los años de tumultuosas agitaciones políticas que culminarían finalmente con la dictadura de Napoleón Bonaparte y el comienzo de veinte años de guerras. La nómina de la gente enviada a la guillotina, a menudo por las razones más triviales, tiene aún la capacidad de escandalizar: Antoine Lavoisier, el químico, por haber sido recaudador de impuestos; André Chénier, el poeta, por escribir un editorial que no fue del gusto de alguien; Georges Danton y Camille Desmoulins, acusados por Robespierre; Robespierre mismo; así como otros dos mil quinientos que corrieron igual suerte. Philippe Le Blas, el fiel seguidor de Robespierre, se voló los sesos, pero incluso así se le llevó a la Place de la Révolution (hoy Place de la Concorde) y se le decapitó. Los contemporáneos hablaban de «guillotinamanía» y de «la misa roja» que se celebraba para los «devotos del patíbulo».[3076]

¿Cuántas lecciones pueden extraerse de semejante locura? El historiador Jacques Barzun sostiene que muchos de los «revolucionarios» que querían ajustar cuentas con la monarquía, la nobleza y el clero bajo la pancarta de «libertad, igualdad, fraternidad» eran gente común pero organizada —abogados, artesanos, funcionarios y terratenientes locales— que en su mayoría carecían de experiencia política y administrativa. Pese a que muchos de estos individuos eran personas educadas, la mayoría podía comportarse como una turba en ciertos momentos, y ello explica en parte la despiadada montaña rusa en que se convirtieron los años posteriores a la revolución. En el extranjero, y en Gran Bretaña en especial, los acontecimientos de la Revolución Francesa se seguían con auténtico horror.[3077]

Pero el legado de este período es mucho más complejo y, desde cierto punto de vista, más positivo. Un indicio de la seriedad con la que muchos se interesaban por estos acontecimientos lo constituye el hecho de que en el decenio que siguió a 1789, *El contrato social* de Rousseau se reimprimiera, por término medio, cada cuatro meses.[3078] Además, aunque algunas de las muchísimas reformas

que se introdujeron entonces no perduraron, una buena cantidad sí lo hicieron. Las universidades y las *grandes écoles* se reorganizaron para reducir el poder de la Iglesia, la biblioteca real se convirtió en la Bibliothèque Nationale, y se creó el Conservatoire, con lo que la formación de los músicos pasó a ser costeada por el estado.

Una de las innovaciones más influyentes y duraderas fue el sistema metrodecimal. Hasta la invención del metro, existían en Francia unas doscientas cincuenta mil unidades de peso y medida diferentes, una cifra increíble. No obstante, la unidad de longitud más utilizada era el *pied,* que, se suponía, medía lo mismo que el pie del rey, y que tenía otros usos: por ejemplo, el «punto» de imprenta era un 1/144 de pie. En un contexto revolucionario quizá no había nada más incendiario que esto, aunque en este caso los acontecimientos de 1789 únicamente precipitaron una reforma de la que se había estado hablando desde 1775, cuando el primer ministro, Turgot, pidió a Condorcet que diseñara un plan para un sistema de pesos y medidas científico basado en el péndulo de un segundo. La idea de que la unidad básica de longitud debía ser la distancia que recorre un péndulo cuando oscila durante un segundo (ésta era la idea de Talleyrand) se remontaba a Galileo. Sin embargo, esto conllevaba demasiados problemas, principalmente vinculados al hecho de que la tierra no era una esfera perfecta ya que se achataba en los polos y se abultaba en el ecuador. Incluso Newton había sido consciente de que la gravedad terrestre varía ligeramente con la latitud, y no de forma sistemática, por lo que la oscilación de un péndulo es más errática de lo que se podría pensar. La siguiente propuesta fue basar la unidad en algún hecho de la naturaleza, y se optó por recurrir a la circunferencia de la tierra, que, se consideró, era algo que afectaba a todos por igual. Una comisión calculó que una medida igual a la circunferencia del planeta dividida por cuarenta millones daría un valor muy cercano a la *aune* parisina, una conocida medida de tres pies, muy cómoda a escala humana.[3079] Esta solución resultaría popular, más aún cuando podía servir de base a un sistema de medidas mucho más racional: un gramo sería el peso de un centímetro cúbico de agua de lluvia pesado en el vacío a la temperatura de mayor densidad
(4° C);
un franco equivaldría a 0,1 gramos de oro, y sería divisible en cien

céntimos. Todo esto terminaría imponiéndose, excepto en la medición del tiempo: el uso del nuevo calendario que llamaba a los doce meses de treinta días según la naturaleza (brumario: el mes de la niebla; termidor, el mes del calor; ventoso, el mes de los vientos) nunca se popularizó; así como tampoco lo hizo la idea de dividir los días en diez horas de cien minutos cada una. La gente nunca llegó a acostumbrarse a la idea de que el mediodía era a las cinco en punto y la medianoche a las diez en punto, y el sistema terminó siendo ignorado.

Pero la importancia del metro va mucho más allá de la medida misma, pues fue ocasión de un célebre experimento o investigación de siete años, en la que dos hombres, Jean-Baptiste-Joseph Delambre y Pierre-François-André Méchain, midieron el arco del meridiano que va de Dunkerque a Barcelona (pasando por París) y determinaron la longitud exacta de la circunferencia terrestre en la que el metro había de basarse. La medición condujo a la celebración de un primer congreso científico internacional en 1799, para examinar en colaboración los resultados del trabajo de Delambre y Méchain y establecer de forma definitiva la longitud de la circunferencia de la tierra. Irónicamente, la investigación cometió una serie de errores que, debido a su importancia, la convirtieron en una importante etapa en la invención de métodos estadísticos que discutiremos más adelante en este mismo capítulo.[3080] La medida de la circunferencia terrestre calculada por los dos científicos difiere de los cálculos actuales, realizados mediante mediciones por satélite, por menos de ocho páginas de este libro.

Ahora bien, el aspecto más destructivo del período que siguió a los sucesos de 1789 fue, por supuesto, el Terror y, a continuación, el Directorio y el Consulado. Para muchos, esto era un indicio de que la revolución sólo había conseguido reemplazar la antigua opresión por una nueva. Para otros, lo ocurrido simplemente era una prueba adicional que confirmaba que la verdadera naturaleza del hombre era salvaje, malvada, vengativa y siniestra, todo lo cual justificaba la necesidad de autoridades absolutas tanto en el ámbito temporal como en el espiritual.[3081] Una tercera reacción proponía algo diferente. Según ésta, la revolución estaba fuera de control porque

mientras algunos deseaban anteponer la libertad al orden, otros consideraban que lo prioritario era hacer todo lo contrario, esto es, establecer el orden por encima de la libertad. ¿Cuál era la mejor forma de orden si lo que se quería era tener el máximo de libertad? Éste fue uno de los sentimientos fundacionales que darían origen a la sociología.

Roger Smith anota que fueron los revolucionarios franceses los que describieron el cambio como *social*

l'art

y que una de las primeras referencias a *la science sociale* se encuentra en el folleto del abad Sieyès, ¿*Qué es el tercer estado*?, en el que se intentaba identificar qué eran exactamente «los comunes» en Francia, en oposición a la monarquía, la nobleza o la Iglesia. Para Sieyès así como para autores posteriores, la *science social* era de hecho una nueva etapa en la historia del pensamiento, un paso adelante en la concepción del mundo secular, ya que consideraba la organización y el orden social sin recurrir a la agrupación política. [3082] Condorcet, que entre otras cosas era secretario permanente de la Académie des Sciences (y había tenido que esconderse ante la posibilidad de terminar en la guillotina), adoptó la frase de Sieyès en la fundación de la Société de 1789, cuya meta era, específicamente, la reconstrucción social de Francia a través de *les sciences morales et politiques*. Aunque la Société no sobrevivió a la muerte de Condorcet en prisión, el ideal de una ciencia de la sociedad sí lo hizo y tras la reforma de las universidades y las *grandes écoles* en 1795, la *Classe des sciences morales et politiques* del nuevo Institut National contaba con un departamento denominado *Science sociale, et législation*.[3083]

Que la *science sociale* se popularizara en Francia no resulta sorprendente en absoluto. Después de la revolución, la nación francesa había dejado de componerse de «súbditos» para estar conformada por «ciudadanos», lo cual, se pensaba, implicaba aprender una nueva forma de vida en común. El hecho de que tanto los ciudadanos de izquierda o de derecha (términos que se usaron por primera vez en relación a la disposición de los escaños en la asamblea constituyente después de 1789) sintieran la necesidad de algo nuevo hacía esto más acuciante.[3084]

Si Sieyès y Condorcet fueron los primeros que acuñaron el

término «ciencia social», el primer científico social digno de este nombre fue, al menos en lo que respecta a Francia, Claude-Henri de Saint-Simon
(1760-1825).
Éste había luchado en la guerra de independencia de Estados Unidos y, por tanto, conocía muy bien cómo la joven república estaba usando las ideas de la Ilustración para impulsar la democracia, la ciencia y el progreso, y al igual que muchos otros franceses de su generación, estaba al tanto de los recientes avances en matemáticas y ciencias naturales. El contraste que advertía entre el progreso constante del conocimiento y la locura y falta de rumbo de las maniobras de los políticos lo empujaron hacia la *science sociale*. El desarrollo de las ciencias, y el optimismo general que éste traía consigo, lo llevaron a introducir el término «positivo» para describir aquellas actividades del hombre que por fin habían conseguido prescindir de toda dependencia de las explicaciones metafísicas. Pensaba que tras la revolución las ciencias del hombre se volverían cada vez más positivas, en especial si la fisiología continuaba progresando de la manera en que lo estaba haciendo. Saint-Simon creía que era posible descubrir regularidades y patrones en «las condiciones concretas de la vida social tales como el clima, la salud, la dieta y el trabajo». Y estaba convencido de que la vida poseía una organización que no tenía ninguna relación con la política (ni con la teología). Según Saint-Simon, la medicina ofrecía la mejor metáfora para la organización de la sociedad, y la fisiología en particular. Y empezó por preguntarse si era posible que existieran leyes que gobernaran el comportamiento social, que él y sus contemporáneos ignoraban de la misma forma en que antes se desconocía el principio de la circulación de la sangre.[3085]

No obstante, si las ciencias sociales, en tanto nueva forma de pensar y nueva teoría sobre el orden humano, emergieron originalmente en Francia, fue la veloz industrialización de Inglaterra, y en particular la masiva migración del campo a las ciudades que la acompañó, la que hizo evidente por primera vez la necesidad práctica de este nuevo desarrollo. Entre 1801 y 1851 la población de Inglaterra y Gales prácticamente se duplicó, al pasar de diez millones y medio de habitantes a 20,8 millones, sin embargo, el crecimiento de las ciudades en el mismo período fue en

todo sentido desproporcionado. Birmingham pasó de tener
71 000
habitantes a tener
233 000,
un incremento del 328 por 100; Glasgow, de
84 000
a
329 000,
un aumento del 392 por 100; y Manchester/Salford experimentó un espectacular salto del 422 por 100, al pasar de
95 000
habitantes a
401 000.
[3086] Un crecimiento de semejante magnitud no podía dejar de tener consecuencias tremendas, las peores de las cuales estaban relacionadas con la falta de alojamientos adecuados, la superpoblación en las fábricas, la crueldad del trabajo infantil, lo primitivo e inadecuado de los servicios sanitarios y las enfermedades asociadas con ello. Cientos de miles de trabajadores, si no millones de ellos, vivían hacinados en edificaciones afeadas por el hollín y el humo procedentes de los altos hornos, que carecían incluso de las instalaciones más básicas. Las condiciones eran tan precarias que toda una región, entre Birmingham y Stoke, se conocía como «el País Negro».[3087]

John Marks ha recopilado varios relatos sobre los horrores del trabajo infantil y las enfermedades. «Grandes cantidades de niños pobres eran entregadas a los patronos desde los siete años de edad para que trabajaran durante doce horas al día, incluso los sábados, bajo el control de supervisores que con frecuencia los azotaban. En ocasiones se los hacía trabajar durante catorce o quince horas al día, seis días a la semana, y teniendo que dedicar las horas de la comida a limpiar la maquinaria… He aquí parte de las pruebas proporcionadas al comité gubernamental sobre el trabajo de los niños en las fábricas entre 1831 y 1832: "¿A qué hora de la mañana, en tiempo fresco, iban estas niñas a la fábrica?". "En tiempo fresco, durante unas seis semanas, entraban a las tres de la mañana y terminaban a las diez o diez y media de la noche". "¿Qué intermedios para descansar o refrescarse tuvieron durante esas

diecinueve horas de trabajo?”. “Para el desayuno, un cuarto de hora, y para cenar, media hora, y otro cuarto de hora para beber”. “¿Se dedicó parte de ese tiempo a limpiar la maquinaria?”. “Por lo general tenían que hacer lo que denominan secado; algunas veces ello les llevaba todo el tiempo que tenían para desayunar o beber, tomaban su cena o su desayuno lo mejor que podían, y si no lograban terminarlo se lo llevaban a casa”».[3088] Desde 1819, se aprobaron en el Parlamento leyes que pretendían limitar tales excesos pero éstas nunca fueron lo suficientemente lejos y las condiciones de trabajo de los niños continuaron siendo lamentables.

Bajo este sistema, los niños quedaban tan agotados que con frecuencia los adultos supervisores tenían que sacudirlos en las mañanas para conseguir que se despertaran y luego vestirlos. «En algunas de las minas las condiciones eran aún más duras: se empleaba a los niños desde los cuatro años para que se encargaran de abrir y cerrar las trampas de ventilación. Tenían que sentarse durante horas en pequeños nichos excavados en el carbón en los que, en palabras de un comisionado, trabajaban “en un confinamiento solitario del peor orden”».[3089] No es una sorpresa, por supuesto, que semejante situación hubiera disparado las tasas de mortalidad de forma alarmante, entre otras razones porque los niños se quedaban dormidos y caían dentro de la maquinaria. Y ésa, al menos, era una muerte rápida. Dadas las precarias condiciones sanitarias en las que se vivía, eran muchas las enfermedades que se propagaban entre la población, en especial la trinidad compuesta por la tuberculosis, el cólera y el tifus.[3090]

Dickens y otros autores escribieron sus «novelas industriales», Robert Owen y otros hicieron campaña para impulsar cambios en las leyes, pero la primera persona que pensó que la industrialización era un problema que podía ser estudiado de forma sistemática fue el francés Auguste Comte
(1798-1857).
Comte, que destacaba físicamente por sus piernas inusualmente cortas, tuvo una infancia excepcional en el sentido en que creció en una familia compuesta exclusivamente de mujeres, lo que parece haber ejercido un importante efecto sobre su personalidad, pues durante toda su vida tuvo problemas con las mujeres y vivió siempre preocupado por aquellos menos afortunados que él. Hijo de

un funcionario público, Comte ingresó en la École Polytechnique de París, entonces muy conocida por la formación que ofrecía en ciencia e ingeniería, y se dedicó al estudio tanto de la revolución industrial como de la Revolución Francesa. En esta institución Comte descubrió la meta de su vida: «aplicar los métodos de las ciencias físicas a la sociedad».[3091] Comte entendió que la sociedad en la que vivía estaba cambiando en un sentido fundamental, ya que lo que él denominaba valores «teológicos» y «militares» estaban siendo reemplazados por un mundo de valores «científicos» e «industriales». En tal mundo, decía, los industriales ocupaban el lugar de los guerreros, y los científicos el de los sacerdotes. Los científicos sociales «al administrar la armonía humana, desempeñan en el nuevo orden social básicamente la función del sumo sacerdote».[3092]

Entre 1817 y 1824, después de su época en la École Polytechnique, Comte se convirtió en secretario de Saint-Simon. Tras pelearse (debido a que Comte sentía que Saint-Simon no le había dado todo el crédito que merecía en un ensayo que publicó), el secretario emprendió su propio camino en solitario. Comte creía muchísimo en la idea de fases y en su libro *Cours de Philosophie Positive* (Curso de filosofía positiva) sostuvo que tanto la humanidad como la ciencia atravesaban tres etapas.[3093] En primer lugar estaba la etapa teológica, en la que la gente atribuía los fenómenos a un dios; en segundo lugar, la etapa metafísica, en la que los humanos atribuían las causas a fuerzas o formas abstractas; y en tercer lugar, la que denominaba etapa positiva, en la que la ciencia «abandona la búsqueda de causas últimas» y en lugar de ello se preocupa por identificar regularidades y secuencias predecibles en «los fenómenos observables». Su idea era que la humanidad había realizado progresos sistemáticos en las principales ciencias: las ciencias físicas en el siglo XVII, y las ciencias de la vida en el siglo XVIII, así como en su propia época, comienzos del siglo XIX. Desde ese momento, proponía, las ciencias y en particular las ciencias de la vida estarían a la vanguardia del progreso de la civilización.[3094] Comte daba a las ciencias de la vida el nombre de «física orgánica», disciplina que dividía en fisiología y física social, a la que luego denominaría sociología, un neologismo acuñado por él. La física social, afirmaba, se diferenciaba claramente de la fisiología, pues

«tiene su propio objeto, las regularidades del mundo social, que no pueden describirse en términos de ninguna otra ciencia».[3095] El propósito deliberado de Comte era, específicamente, reemplazar la filosofía política por la sociología, algo que consideraba «inevitable», ya que esta última constituía una base menos partidista sobre la que fundar la armonía social e incluso la moral. Los fenómenos sociales, decía, eran iguales a todos los demás fenómenos en el sentido de que obedecen a sus propias leyes naturales invariables. No obstante, distinguía entre dos formas de sociología: la forma «estática», que estudiaba las leyes que gobiernan la organización de la sociedad y producen orden y moral; y la forma «dinámica», que estudia las leyes que gobiernan el cambio.[3096]

A partir de aquí Comte se extravió en buena medida. Su obsesión con el orden social, sumada a su desdeñosa opinión de la religión organizada (por no hablar de una apasionada aventura amorosa), lo llevaron a intentar proponer su propio nuevo orden social en forma de nueva religión, la cual tendría como objetivo «vivir en amor según las bases del conocimiento positivo». A Comte le encantaban los rituales religiosos, que, pensaba, contribuían a crear la armonía social, pero las instituciones que se fundaron en su nombre tenían muy poco de «positivo». En realidad, éstas fueron ante todo réplicas de la Iglesia católica excepto por el hecho de que el objeto de veneración era el amor a la humanidad.[3097] De esta manera, Comte desvió y dilapidó sus enormes energías creativas. Esto lastró la maduración de su sistema de física social, que en última instancia fracasó en dos aspectos claves: en primer lugar, no había en él espacio para la psicología, esto es, para la motivación individual; en segundo lugar, su obsesión por el orden y el modo de alcanzarlo era tal que pasó por alto la función del conflicto en la sociedad, la cruda realidad del poder. Un vacío que Marx se encargaría de llenar.[3098]

Inglaterra contó con su propio Comte en la persona de Herbert Spencer (1820-1903), quien al igual que el francés estaba muy influido por las ciencias duras y la ingeniería. En el caso de Spencer esto tenía mucho que ver con el hecho de haber crecido en Derby, un nudo ferroviario del

centro de Inglaterra (su primer trabajo fue precisamente en una compañía ferroviaria). Pero Spencer se diferenciaba de Comte en un aspecto fundamental: mientras el objetivo del francés era, en última instancia, que la sociología pudiera influir en las políticas gubernamentales, la preocupación central del inglés era que la sociología demostrara que el gobierno «debía interferir tan poco como fuera posible en los asuntos humanos». Spencer era un admirador de Adam Smith y Charles Darwin, y adaptó las ideas de ambos pensadores para proponer la idea de que la sociedad era una organización de complejidad creciente en la que, al igual que en las fábricas, resultaban necesarias la diferenciación estructural y la especialización de funciones. Esto era fundamental porque, en su opinión, una estructura semejante haría a las sociedades más aptas en un sentido darwiniano. Según pensaba, la evolución ocurría a todos los niveles de la sociedad, lo que tenía como consecuencia «la supervivencia del más apto» (la frase es suya, si bien sólo había comprendido a medias la teoría de la selección natural) y la «erradicación» de los pueblos menos capaces de adaptarse. Este enfoque recibiría el nombre de darwinismo social.[3099]

Spencer fue mucho más popular que Comte, al menos en Gran Bretaña y Estados Unidos, donde su libro más famoso, *The Study of Sociology* (1873), se publicó tanto en un volumen único como por entregas en la prensa. Una de las razones para su popularidad fue el hecho de que Spencer supo decir a las clases medias victorianas lo que éstas querían oír, a saber, que el esfuerzo moral individual era el motor del cambio y que, por tanto, la sociología respaldaba las ideas de la economía del *laissez-faire* y de la mínima intervención del gobierno en los ámbitos de la industria, la salud y el bienestar.

Durante el curso del siglo XIX, la sociología alemana se puso a la par de la francesa e inglesa y luego las superó a ambas. Tras los horrores del estalinismo y las penosas condiciones de vida de muchos países de Europa oriental durante la guerra fría (por no hablar de China), el nombre de Karl Marx
(1818-1883)
tiene demasiadas connotaciones. Aunque antes hemos discutido sus teorías políticas (véase el capítulo 27), aquí nos interesan sus ideas

como sociólogo, que para muchos resultan igualmente relevantes. En el ámbito de la sociología, el pensamiento de Marx se centra en sus conceptos de alienación e ideología, a los que también nos hemos referido antes, si bien una breve recapitulación nos será de gran utilidad.[3100] El concepto de alienación alude al hecho de que la vida de las personas y su propia imagen pueden verse determinadas y con frecuencia dañadas por sus condiciones materiales de trabajo. «Quienes trabajan en las fábricas», decía Marx, «se convierten en meros trabajadores fabriles», con lo que quería decir que los obreros sentían que no tenían control sobre sus vidas y, con frecuencia, tenían que trabajar por debajo de sus capacidades. Por «ideología» Marx entendía las visiones del mundo imperantes que la sociedad interpretaba de forma inconsciente como «naturales», lo que hacía a la gente pensar, por ejemplo, que nada podía hacerse para cambiar el estado de cosas vigente o que nada podía mejorarse. Otra idea sociológica de Marx era la que distinguía entre la «base» y la «superestructura» de la sociedad. En su opinión, las condiciones de producción constituían la base, la realidad básica de la sociedad, mientras que las instituciones (las leyes, la administración pública o la Iglesia, por ejemplo) conformaban la superestructura. Para Marx, la economía y no la psicología era la ciencia humana fundamental, una postura con la que dio origen a una nueva forma de pensar los asuntos humanos, preocupada por la relación entre las creencias o saberes, o instituciones sociales, y el funcionamiento del poder. «Mientras los pensadores de la Ilustración y los liberales del siglo XIX empezaban sus reflexiones desde una idea de la naturaleza humana, Marx invirtió la ecuación y buscó explicar la naturaleza humana a partir de factores históricos y económicos».[3101]

Aunque hoy puede parecernos sorprendente, la verdad es que, en un principio, Europa occidental no asimiló las ideas de Marx hasta finales del siglo XIX (Harold Perkins afirma que el marxismo apenas se conocía en Inglaterra antes de la década de 1880). En un comienzo, las ideas de Marx despertaron más interés en Rusia, que entonces era un país muy atrasado, tanto en términos políticos como sociales, y donde la gente había empezado a preguntarse si tal situación podía superarse con un gran salto o si, en cambio, sería necesario atravesar distintas reformas, revoluciones y renacimientos

como los que ya había experimentado Occidente. Marx llamaría la atención de Occidente sólo más tarde, cuando la violencia de lo ocurrido en Rusia pareciera confirmar sus argumentos.

Los otros sociólogos alemanes que contribuyeron a crear la sociología moderna y cuya influencia en el pensamiento del siglo XX fue determinante fueron Max Weber, Ferdinand Tönnies y Georg Simmel. Como en el caso de Marx, las teorías de Weber eran predominantemente económicas, pero también debían algo a Comte y es probable que Weber fuera el primer alemán que se refirió a sí mismo como un sociólogo. (Referirse a la sociedad como «sociedad» no fue algo común antes de finales del siglo XIX. La gente se refería a la «sociedad política», a la «sociedad salvaje» y demás, pero no a algo más abstracto.[3102])

La principal preocupación entre los sociólogos alemanes era la «modernidad»: en qué sentido la vida moderna difería del pasado en términos sociales, políticos, económicos, psicológicos, económicos y morales. Esta idea era particularmente importante en Alemania debido a la unificación formal del país el 1 de enero de 1871. La obra de Max Weber puede leerse en su totalidad como un intento de identificar qué era lo que distinguía a la civilización occidental moderna, sin embargo, cómo señala Robert Smith, ésta es una preocupación que compartían todos los primeros sociólogos. He aquí la tabla que propone Smith:

Herbert Spencer: la modernidad implica un cambio de una sociedad predominantemente militante [militar] a una sociedad industrial;

Karl Marx: el cambio fue del feudalismo al capitalismo;

Henry Maine (sociólogo y antropólogo británico, cuya obra más famosa, *El derecho antiguo*, adopta un enfoque evolutivo): estatus → contrato; Max Weber: autoridad tradicional → autoridad racional-legal; Ferdinand Tönnies: *Gemeinschaft* (comunidad) → *Gesellschaft* (asociación).[3103]

Weber pensaba que el desarrollo de la ciencia social ayudaría al recién unificado estado alemán a analizar y aclarar cuáles eran exactamente «las condiciones económicas y sociales modernas ineludibles». El pensador formaba parte del grupo de académicos (compuesto predominantemente por historiadores económicos) que en 1872 fundó la *Verein für Sozialpolitik* (Asociación para la Política Social) cuya meta era precisamente ésta, investigar los vínculos

entre las condiciones sociales y la industrialización.[3104] Desde su punto de vista, los miembros de la *Verein* pensaban que Alemania se enfrentaba a un dilema. Estaban de acuerdo en que el Segundo Reich, en el que vivían y trabajaban, no tenía otra opción que aceptar la industrialización, pero al mismo tiempo no creían que la economía industrial fuera a satisfacer a todos de igual manera. Por esta razón, recomendaron al gobierno que desarrollara políticas que reflejaran esta realidad, como la creación de un sistema de seguridad social que aliviara la pobreza de la clase trabajadora.[3105]

Dentro de la sociología, Weber fue un erudito. En un principio empezó escribiendo historia económica, luego realizó una investigación sobre la depresión agrícola en Prusia en la década de 1880, antes de dedicarse a un aspecto diferente de la historia, las antiguas religiones de Israel, la India y China, lo que le aportó una perspectiva comparativa desde la cual examinar el (moderno) desarrollo económico occidental.[3106] Esto concede autoridad adicional a su obra más conocida, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, que apareció en 1904. En esta obra, Weber se propuso explicar que «en el mundo moderno, el desarrollo económico crucial, esto es, el capitalismo, fue en primer lugar una empresa llevada a cabo por protestantes, incluso en los países católicos».[3107] Además, estos protestante no estaban necesariamente interesados en la creación de riqueza en cuanto tal o en los lujos a los que el dinero permite acceder, sino que veían el trabajo ante todo como una obligación moral, una vocación (*Beruf*), la mejor forma de cumplir con el propio deber ante Dios. En efecto, mientras para los católicos el ideal más elevado era la purificación de la propia alma a través de la contemplación y el retirarse del mundo (como ocurre con los monjes), para los protestantes lo importante era prácticamente lo opuesto: la realización era resultado del ayudar a otros.[3108]

Aunque era un hombre apasionadamente político, Weber ansiaba tanto como Comte que la sociología consiguiera proponer «hechos libres de juicios de valor» sobre la sociedad, esto es, descripciones independientes de los valores personales o colectivos de los científicos que realizan la investigación. Al mismo tiempo, Weber se esforzó especialmente por señalar que la ciencia no podía ofrecernos valores ni decirnos cómo debemos vivir, y que lo único

que podía proporcionarnos eran nuevos conocimientos, hechos, para ayudarnos a decidir cómo debemos vivir. Pensaba que el hecho más sobresaliente del mundo moderno era que implicaba desencanto. En el mundo moderno, decía, «los dioses no tienen ni pueden tener cabida».[3109] Para Weber, la modernidad implicaba racionalidad, la organización de todas las cuestiones a partir de la trinidad de la eficacia, el orden y la satisfacción material. En su opinión, esto se lograba mediante las instituciones legales, comerciales y burocráticas que, de forma creciente, controlaban las relaciones entre los seres humanos. El problema, desde su punto de vista, era que la sociedad comercial e industrial, cualesquiera que sean los beneficios que conlleva, llena de desencanto nuestras vidas y acaba con la posibilidad de que la humanidad pueda tener un «propósito espiritual».[3110] Según Weber, no había nada que pudiera hacerse al respecto: el desencanto había llegado para quedarse y había que aprender a vivir con él.

Un último argumento de Weber era que las nuevas ciencias humanas, de las cuales la sociología formaba parte, eran básicamente diferentes de las ciencias naturales. Mientras resulta posible «explicar» los sucesos naturales en términos de la aplicación de leyes causales, la conducta humana es «intrínsecamente significativa» y ha de ser «interpretada» o «comprendida» en un sentido en el que no puede serlo la naturaleza.[3111] Esta dicotomía weberiana ha mantenido su vigencia y pertinencia hasta nuestros días.

Apenas menos influyente que esta dicotomía, en la época al menos, fue la distinción propuesta por Ferdinand Tönnies (1855-1936).

En 1887, Tönnies sostuvo que las sociedades premodernas se fundaban en la *Gemeinschaft* (comunidad), mientras que las sociedades modernas se fundaban en la *Gesellschaft* (asociación). Las comunidades en el sentido tradicional crecen de forma orgánica y poseen un conjunto de valores «sagrados» (y en su mayoría imposibles de cuestionar) que comparten todos sus miembros. Las sociedades del mundo moderno, por su parte, están organizadas de forma más racional y científica y se sustentan en burocracias. Según Tönnies, la consecuencia de esto es que hay algo de artificial y arbitrario en las sociedades modernas que resulta inevitable, y que

no hay nada que garantice que quienes están vinculados a ellas compartan sus valores. El arte moderno expresó con frecuencia esta concepción (véase el capítulo 36).

El cuarto gran sociólogo alemán del siglo XIX fue Georg Simmel, que en 1903 publicó el famoso ensayo «La metrópolis y la vida mental», en el que explicaba que «la intensificación de la vida emocional, resultado del constante y veloz cambio de estímulos internos y externos, constituye la base psicológica sobre la que se erige la individualidad metropolitana».[3112] Para Simmel, que fue maestro de Karl Mannheim y Georg Lukács, las vastas ciudades que habían surgido en el siglo XIX (metrópolis, no ciudades universitarias medievales) eran un nuevo tipo de espacio, con importantes implicaciones para las interacciones humanas, «un espacio que al mismo tiempo excita y aliena… un lugar que promueve la atrofia de la cultura individual a través de la hipertrofia de la cultura objetiva».[3113] Si la primera frase evoca la ciudad que los impresionistas intentaron pintar, ello explica por qué en Berlín se conocía a Simmel como «el Manet de la filosofía». Su otra idea influyente fue su distinción entre cultura «objetiva» y «subjetiva». Cultura objetiva era para Simmel lo que nosotros llamaríamos «alta cultura», aquello que Matthew Arnold describía como lo mejor que se ha pensado, escrito, compuesto y pintado. Esta cultura era objetiva en el sentido de que estaba «ahí afuera», en formas concretas que cualquiera podía ver, escuchar o leer, y Simmel pensaba que la forma en que la gente se relacionaba con este «canon» de obras era la mejor manera en que podía definirse una sociedad o cultura. Por otro lado, Simmel sostenía que en la «cultura subjetiva» el individuo buscaba «realizarse» no en relación a una cultura exterior, «ahí afuera», sino a través de sus propios recursos. En esta cultura subjetiva es nada o muy poco lo que se comparte. Simmel pensaba que el ejemplo clásico de cultura subjetiva era la cultura de los negocios, en la que cada quien estaba concentrado en su propio proyecto particular. En un mundo semejante, cada quien puede sentirse más o menos satisfecho con su suerte sin advertir la insatisfacción colectiva, que se manifestaba como alienación. En 1894 Simmel se convirtió en la primera persona que impartió un curso llamado específicamente sociología.[3114]

Simmel nos devuelve a Francia, pues su homólogo allí era Émile

Durkheim
(1858-1917).
Hijo de un rabino de Lorena, Durkheim era judío y provinciano y, por tanto, doblemente marginal, algo que quizá le haya beneficiado en sus observaciones. Desde 1789 Francia había atravesado varios períodos turbulentos, como la revolución de 1848 y la guerra franco-prusiana y el sitio de París, de
1870-1871,
y ello hizo que Durkheim estuviera siempre interesado en el problema de la estabilidad social, de qué condiciones la promueven y cuáles la destruyen, y de qué factores proporcionan a los individuos una idea de propósito que los haga ser honestos y optimistas.[3115]

Desde un punto de vista profesional, Durkheim se benefició de toda una avalancha de cambios en la educación superior francesa. Tras el asedio y la comuna, los republicanos franceses y los monárquicos católicos habían luchado por hacerse con el control, en especial en el ámbito educativo, un enfrentamiento del que los republicanos emergerían finalmente victoriosos. Entre sus prioridades estaba la reforma de las universidades, en las que se crearon departamentos de investigación científica siguiendo el modelo alemán. Estos cambios favorecieron a Durkheim, que hacia 1887 era catedrático en la Universidad de Burdeos, en la que ofrecía un nuevo curso: «ciencia social».[3116] Y por tanto, cuando las autoridades reestructuraron Burdeos, así como las demás universidades, estaba en la posición perfecta para aprovechar el cambio e inventar (al menos en Francia) la nueva disciplina de la sociología. Consciente de que era su oportunidad, Durkheim se movió con rapidez y escribió un manual sobre la materia y dos obras sobre temas más puntuales pero también más polémicos: *La división social del trabajo* (1893) y *El suicidio* (1897). Un año después de la publicación de esta última obra, creó una revista, *sociologique*
L'année
. En 1902 se le ascendió a la Sorbona.

El suicidio, su obra más conocida, aborda un tema que, como señala Roger Smith, no parece a primera vista ser asunto de la sociología.[3117] El suicidio parecería ante todo ser una cuestión íntima, privada, subjetiva (Gide argumentaría más tarde que el

suicidio era en principio inexplicable). Pero lo que Durkheim quería mostrar era, precisamente, que la psicología tenía una dimensión sociológica. En la primera parte de su libro, por ejemplo, usaba la estadística para mostrar que las tasas de suicidio variaban en función de si se era católico o protestante, si se vivía en el campo o en la ciudad. Esto era algo que nunca antes se había hecho y la gente quedó impresionada por sus hallazgos. Sin embargo, estas variables obvias no satisfacían por completo a Durkheim, que pensaba que había características sociales menos tangibles que eran igualmente importantes, lo que le llevó a distinguir entre el suicidio egoísta, altruista, anómico y fatalista. Durkheim describió el egoísmo como «una medida del fracaso de una sociedad para convertirse en centro de los sentimientos del individuo».[3118] En una sociedad en la que tales fracasos son evidentes, una alta proporción de la población carece de rumbo y no se encuentra integrada. Por «anomia» entendía una medida general de la ausencia de normas en la sociedad, lo que implicaba que la gente llevaba una vida carente de regulación, lo que tenía numerosos efectos colaterales como la elevada criminalidad. Durkheim, por tanto, estaba argumentando que la sociedad era una entidad, algo que existía de hecho, y que había fenómenos sociales, como el egoísmo o la anomia, que tenían una existencia fuera de los individuos y que no podían ser reducidos a las descripciones que de ellos ofrecían la biología o la psicología.[3119]

Otro de los logros de Durkheim en su defensa de la necesidad de una aproximación sociológica a la naturaleza humana fue el de haber puesto los cimientos de una medicina sociológica, lo que en la actualidad llamamos epidemiología. Él, por supuesto, no fue el único que lo hizo: los estados alemanes, así como Austria y Suecia habían empezado a recopilar datos con este objetivo desde el siglo XVIII. Pero además, la medicina social, la epidemiología, nació también en las grandes ciudades industriales en las que la población tenía que realizar grandes esfuerzos para lidiar con problemas y experiencias sin precedentes, algunos de los cuales estaban relacionados con la higiene. En Gran Bretaña, uno de los primeros que consiguió realizar avances notables en este campo, y quien, en

ese sentido, se convirtió en modelo para otros, fue sir John Snow, que estudió el cólera desde un punto de vista estadístico y sociológico. En 1854, hubo en Londres un terrible brote de cólera que en menos de diez días había provocado la muerte de más de quinientas personas. Al examinar las listas de personas fallecidas y afectadas, Snow advirtió que la mayoría de los casos habían ocurrido en las cercanías de Broad Street. «A través de entrevistas a miembros de las familias de los fallecidos, Snow consiguió identificar un único factor común, a saber, la bomba [de agua] de Broad Street, de la que todas las víctimas habían llegado a beber. El que en el asilo para pobres local, ubicado también en la zona de Broad Street, sólo unos cuantos internos hubieran contraído el cólera, y el hecho de que todos ellos lo hubieran contraído antes de haber ingresado en el centro, ofrecía una prueba adicional que confirmaba su intuición. Snow propuso la hipótesis de que el agua del asilo procedía de un pozo separado, y así era… Snow obtuvo su recompensa por esta cuidadosa investigación cuando, convencido de que las aguas contaminadas de la bomba de Broad Street eran la causa del brote de cólera, consiguió persuadir a las autoridades de que la cerraran». Aunque sus efectos no fueron inmediatos, esto acabó con el brote y el episodio se convirtió luego en una leyenda. Lo que hace a la investigación de Snow todavía más inusual es el hecho de que el bacilo del cólera no había sido aún descubierto (lo haría Robert Koch, unos veintiocho años después).[3120]

La teoría de que los gérmenes eran los causantes de las enfermedades infecciosas no emergería de forma completa hasta la década de 1880. Por la época en la que Snow realizó su indagación, Ignaz Semmelweis, un médico húngaro, advirtió que los casos de fiebre puerperal podían reducirse si los cirujanos se lavaban las manos antes del parto. En 1865 Joseph Lister fue aún más lejos al defender el uso del ácido carbólico (fenol) sobre las heridas de los pacientes durante la cirugía. Sin embargo, la idea de vacunación no surgió hasta que Louis Pasteur descubrió que podían emplearse versiones débiles de ciertas bacterias para inmunizar contra las enfermedades que ellas mismas provocaban cuando estaban dotadas de toda su fuerza, un descubrimiento que pronto se aplicó a la prevención de un amplio número de enfermedades que entonces proliferaban en la ciudades: tuberculosis, difteria, cólera.[3121]

Los problemas planteados por la urbanización también llevaron a los británicos a impulsar la creación de un censo decenal, que empezó en 1851. El objetivo de este proyecto era que proporcionara una base simple pero empírica en que fundar las decisiones sobre las cuestiones sociales de la Gran Bretaña moderna. A su vez, el censo estimuló los primeros intentos sistemáticos de evaluar las dimensiones de la pobreza y de los problemas de vivienda. Según Roger Smith, esto «transformó la conciencia moral y política del país».[3122]

El censo fue un reflejo del creciente interés en la estadística. La Asociación Británica para el Avance de la Ciencia, también ella una organización reciente, fundada en 1831, creó ese mismo año una sección de estadística. La Sociedad Estadística de Manchester se fundó dos años después, y la Sociedad Estadística de Londres al año siguiente. Para entonces ya se daba por sentado que el reunir información sobre las cifras de mortalidad, la incidencia de crímenes o casos de locura, o los hechos nutricionales, por ejemplo, serviría de base empírica para las políticas sociales del gobierno, así como el estudio de la ciencia social en las universidades. De repente (o así lo pareció) había disponible una enorme cantidad de datos que describían la vida en Gran Bretaña y otros lugares. Y fue este simple volumen de datos el que incentivó el desarrollo de análisis estadísticos complejos que fueran más allá del mero conteo. Los primeros dos tipos de aproximación estadística se concentraron en la *distribución* de las mediciones de cualquier aspecto particular de la vida, por un lado, y en la *correlación* entre las mediciones, por otro. Además de tener implicaciones para las decisiones políticas, estas técnicas tuvieron dos efectos adicionales: mostraron cómo ciertos fenómenos diferentes tendían a agruparse, lo que sirvió para plantear nuevas preguntas, y revelaron que las correlaciones estaban invariablemente lejos de ser perfectas. Dado que las mediciones variaban (a lo largo de una distribución) empezaron a surgir preguntas sobre la *indeterminación* del mundo, una preocupación que se extendió al siglo XX, cuando se manifestó incluso en ciencias duras como la física.[3123]

Una estadística más formal comenzó con el astrónomo belga L.-A. J. Quetelet (1796-1874).

En 1823 Quetelet había viajado a París para estudiar astronomía y fue allí donde conoció las teorías sobre la probabilidad concebidas por Pierre-Simon Laplace, que entonces estaba en sus setentas (murió en 1827). Y es aquí donde volvemos a la investigación de Delambre y Méchain en su intento de realizar una medida precisa de la circunferencia terrestre en que basar el metro. En su libro sobre la investigación, Ken Alder señala que ambos hombres tenían métodos de trabajo muy diferentes. Delambre escribía todo en tinta, en cuadernos de páginas numeradas: cualquier error que cometiera podía ser apreciado con claridad por todos. Méchain, en cambio, utilizaba hojas sueltas, con frecuencia no más que pedazos de papel, y escribía a lápiz, por lo que sus notas podían perderse o borrarse. Fueran o no estas técnicas de trabajo sintomáticas, la cuestión es que cuando los dos hombres compararon sus datos, Delambre advirtió con claridad que su colega, de forma deliberada, había alterado muchos de sus datos para que estuvieran de acuerdo con lo esperado. Una de las razones por las que estas «discrepancias» resultaron evidentes era que, de hecho, la tierra es un cuerpo mucho más irregular de lo que Méchain creía, lo que significa que los meridianos varían ligeramente en ciertos puntos y, por tanto, también lo hace la gravedad, y esto afectaba las plomadas que ambos investigadores utilizaban. Méchain pensaba que él había obtenido resultados anómalos por haber calculado erróneamente sus lecturas de las estrellas en sus ejercicios de triangulación. Para entonces la posición exacta de las estrellas se había convertido casi en un problema clásico, tanto en astronomía como en matemáticas. En apariencia, determinar la localización exacta de una estrella (y su movimiento aparente) parece simple, pero en realidad no tiene nada de simple. Para la época en que Delambre y Méchain realizaron su investigación se sabía muy bien que, incluso con los últimos telescopios, determinar la posición exacta de las estrellas distantes era una tarea difícil, y las observaciones tendían a producir diferentes resultados. En un principio, se consideró que la media aritmética de estas observaciones era la «verdadera» respuesta. Luego se descubrió que la gente difería de manera sistemática en sus lecturas y, por tanto, se crearon equipos de investigadores para intentar eliminar este sesgo. Sin embargo, muchos matemáticos todavía estaban lejos de sentirse satisfechos:

sentían que las observaciones más cercanas a la media debían tener más validez, más peso, que las observaciones que más se alejaban de ella. Esto dio origen a dos importantes desarrollos. En primer lugar, Adrien-Marie Legendre ideó el método de los mínimos cuadrados, según el cual, dado un conjunto de observaciones, la mejor era aquella que «minimizaba el cuadrado del valor de partida de cada dato de la curva».[3124] Desde nuestro punto de vista, la cuestión importante aquí es que tras concebir su teoría, Legendre la probó por primera vez con los datos de Delambre y Méchain.

El trabajo de Laplace, Quetelet y Legendre fue ampliado por Karl Friedrich Gauss (1777-1855), quien realizó el segundo avance que debemos mencionar aquí. Básicamente, las técnicas astronómicas habían mostrado que cuando observaciones realizadas por astrónomos diferentes se proyectaban sobre un gráfico, éstas presentaban una «distribución regular». Luego se descubrió que esto se aplicaba a varios otros fenómenos y, por lo tanto, la expresión se cambió por la de «distribución estándar». La idea fue refinada aún más en la década de 1890 por el matemático inglés Karl Pearson (1857-1936), quien introdujo el término «curva de distribución normal», conocida como la curva (en forma) de campana. Y ésta fue acaso la idea más influyente de todas, al menos en esa época, porque la curva de campana fue empleada por Quetelet para crear lo que denominó *moyen l'homme*, el hombre medio.[3125] Esta noción consiguió despertar la imaginación de muchos, y escritores, publicistas y fabricantes no tardaron en empezar a usarla. Además de esto, sin embargo, este descubrimiento parecía plantear preguntas mucho más importantes en relación a la naturaleza humana. ¿Era el hombre medio el ideal? ¿O era éste simplemente el más mediocre? ¿Eran quienes se ubicaban a uno y otro extremo de la distribución gente exótica o degenerada? ¿Representaba *moyen l'homme* lo que era esencial en el ser humano?[3126]

La gente empezó a comprender que había algo básico, e incluso

misterioso, en la estadística. La noción misma de distribución normal, de hombre medio, significaba que hasta cierto punto los hombres y las mujeres se comportaban de acuerdo con la lógica de los números. Por ejemplo, pese a que cada asesinato en particular era impredecible, las estadísticas de criminalidad revelaban cierta regularidad, y aun cierta estabilidad de año a año, en el número de homicidios que se cometían y, más o menos, en los lugares en los que se cometían. Durkheim había observado el mismo fenómeno en relación al suicidio. ¿Qué decía todo esto sobre las complejidades de la vida moderna? ¿Debían estos patrones mantenerse ocultos? «La estadística parecía ofrecer los medios que permitirían estudiar los hechos sociales de manera tan objetiva y precisa como se estudiaban los hechos físicos, y en este sentido parecía ser la forma en que la ciencia social, al igual que la ciencia física, descubre leyes generales». Tales ideas dieron esperanzas a aquellos que creían que «el sistema competitivo… debía reconstruirse por el bienestar común», que el estado debía intervenir con miras a, por lo menos, amortiguar el daño inflingido por el industrialismo despiadado.[3127] Ésta era una de las creencias básicas de la Sociedad Fabiana, fundada en Londres en 1883-1884, y de la Escuela de Economía y Ciencias Políticas de Londres, en la que se enseñó sociología desde 1903.[3128]

Sin embargo, como vimos en el capítulo 17, el desarrollo de la medición, el aumento de la exactitud y el auge del pensamiento cuantitativo, en los siglos XIII y XIV, fue uno de los factores que condujeron al Occidente moderno, y un paso adicional en ese sentido fue el que tuvo lugar en tiempos victorianos. Una última influencia aquí es la que encarnó Edwin Chadwick, quien insistió en una cuestión en particular: la inclusión de la «causa de muerte» en las encuestas gubernamentales.[3129] Chadwick participó como investigador en dos comisiones reales (sobre la Ley de Pobres y sobre las condiciones sanitarias de los trabajadores), y gracias a él, la manía victoriana por los números y las cuentas quedó consolidada (las estadísticas recopiladas por la comisión sobre la Ley de Pobres abarcaban quince volúmenes). Uno de los datos más escandalosos que encontró Chadwick era que de los setenta y siete mil pobres estudiados, no menos de catorce mil se habían

empobrecido por haberse contagiado de fiebre.[3130] Esta correlación identificó un problema que nadie hasta entonces había pensado que existiera y que, en cierta medida, todavía continúa vigente. Chadwick estableció y publicó cifras terribles, como la relativa al aumento de la tasa de mortalidad en las ciudades industriales, que se había duplicado en un lapso de diez años, y demostró, por ejemplo, que en las zonas pobres había «un retrete usualmente inaccesible» por cada ciento veinte (sí, ciento veinte) personas.[3131]

Tales cifras provocaron la indignación de las clases medias victorianas, y contribuyeron así al desarrollo de la política moderna (por ejemplo, en el surgimiento del Partido Laborista). Al mismo tiempo, otros victorianos pensaban que el ansia por contar y medir estaba fuera de control. El historiador G.
M. Young
escribió: «Se me ha insinuado que el horario del ferrocarril contribuye a disciplinar a la gente en general».[3132] Pero en una sociedad de masas, las estadísticas se habían convertido en una necesidad, y lejos de ser un factor de control, para mucha gente demostraron ser una forma de libertad. Para los victorianos, las estadísticas resultaban excitantes, tanto en términos filosóficos (por lo que revelaban sobre las determinaciones e indeterminaciones de la vida colectiva), como en términos prácticos (por la ayuda que proporcionaban al gobierno en las nuevas y, con frecuencia, sombrías metrópolis). En la actualidad, la estadística ha perdido por completo el halo de misterio que una vez tuvo y para la mayoría de la gente resulta una disciplina árida, no obstante, la sociedad moderna y en particular la idea de estado de bienestar sería impensable sin ella.

Capítulo 33

LOS USOS Y ABUSOS DEL NACIONALISMO Y EL IMPERIALISMO

En 1648, más de ciento cincuenta años después del descubrimiento de las Indias y de América, se firmó finalmente la Paz de Westfalia, con el que terminaba la guerra de los Treinta Años, que había llegado a un punto muerto tras haber enfrentado a los países católicos y protestantes por la interpretación que unos y otros hacían de las intenciones de Dios. En el tratado se acordó que desde ese momento cada estado tendría la libertad de actuar según sus propias inclinaciones. Era tantísima la sangre derramada por ideas que nunca habrían podido demostrarse ciertas en uno u otro sentido, que la «tolerancia por agotamiento» pareció la única forma de salir adelante.[3133] Sin embargo, era imposible pasar por alto el hecho de que el nuevo estado de cosas había traído consigo varias consecuencias incómodas. El papado había quedado marginado; España y Portugal habían perdido poder; y el centro de gravedad de Europa se había desplazado al norte, hacia Francia, Inglaterra y las ahora independientes Provincias Unidas.[3134] No obstante, para entonces resultaba claro que el mundo era mucho más grande, más variado y más recalcitrante de lo que los primeros exploradores habían previsto y esto produjo un cambio en la mentalidad de las naciones septentrionales, cuya misma existencia había quedado confirmada con el resultado de la guerra de los Cien Años. En lugar de la conquista abierta de otros pueblos que tanto daño había hecho a la imagen internacional de España por su infame tratamiento de los «indios» americanos, las naciones del norte de Europa estaban más interesadas en el tráfico y el comercio. (Mientras sólo un cuarto de los españoles y portugueses que emigraban a la Latinoamérica colonial eran mujeres, en el caso de Norteamérica se animaba a los colonos británicos a llevar consigo a sus mujeres e hijos. Como

resultado de ello, fueron muy pocos los colonos británicos que formaron pareja con miembros de la población indígena). Este cambio de la actitud «católica» anterior por la «protestante» estuvo estrechamente vinculado al hecho de que las nuevas clases mercantiles estaban reemplazando, como principal fuerza política, a las aristocracias militar y terrateniente tradicionales. Esta transformación, por tanto, tenía un fundamento intelectual y moral: se creía que el comercio era una fuerza civilizadora, que humanizaba a ambas partes. «El comercio no era simplemente un intercambio de bienes, implicaba contacto y tolerancia».[3135]

Crucial en este sentido fue el hecho de que los países protestantes, Gran Bretaña y Holanda, contaran con una sólida tradición comercial y, asimismo, que tratándose de países en los que la tolerancia religiosa se había alcanzado no sin dificultades, no estuvieran interesados en infligir el mismo costo a las poblaciones que encontraron en tierras distantes. Si estaba en sus manos, rescatarían a estos pueblos «primitivos» del paganismo, pero éste era un objetivo secundario de las relaciones comerciales y no emplearían la fuerza para conseguirlo.[3136]

En este sentido, Gran Bretaña era ahora más importante que Holanda, ya que contaba con sus colonias en América y, tras la guerra de los Siete Años con Francia, había emergido como la principal potencia marítima europea. No obstante, el conflicto la había endeudado enormemente y fue su intento de solucionar sus problemas financieros a través del cobro de impuestos en las colonias americanas, combinado con la negativa del gobierno a conceder a estas colonias cualquier tipo de representación directa en el parlamento, lo que al final desencadenaría la guerra de Independencia norteamericana (aunque habría que señalar que en comparación con los niveles alcanzados en Gran Bretaña, los impuestos en las colonias de Norteamérica eran bastante bajos).[3137] Si bien éste no era un resultado previsible, para mucha gente, tanto en Gran Bretaña como en otros lugares, resultaba demasiado claro que la colonización nunca funcionaría a largo plazo. La experiencia había mostrado que o bien las colonias se volvían dependientes y se convertían en un lastre para la metrópoli, o bien buscaban la independencia tan pronto advertían indicios de que podían ser económicamente autosuficientes. Una de las predicciones

más afortunadas de Adam Smith fue que los americanos libres resultarían mejores socios comerciales que cuando eran súbditos coloniales. Niall Ferguson sostiene que hay razones para pensar que hacia 1770 los habitante de Nueva Inglaterra estaban cerca de ser «el pueblo más rico del mundo».

Los historiadores se refieren hoy a Norteamérica como el «primer imperio» británico, para distinguirlo del segundo, en Asia, África y el Pacífico, donde las políticas de colonización que se aplicaron fueron muy diferentes. Mientras que en el segundo imperio, siempre se contó con una presencia militar, la conquista abierta nunca llegó a ser una meta deseable (o alcanzable).[3138] Como ejemplifican a la perfección los nombres de la Compañía de las Indias Orientales y la Compañía Holandesa de las Indias Orientales, que se convertirían en la principal característica de esta fase del imperio, la palabra clave era el comercio, el comercio protegido. Las colonias de Oriente constituían principalmente lo que los portugueses denominaban *feitorias*, fábricas, enclaves autónomos independientes, con frecuencia adquiridos mediante tratados o a través de otros recursos con la intención de convertirlos en centros de almacenamiento y distribución para mercaderes europeos y asiáticos. Aunque necesariamente fortificados, estos centros carecían de verdadero poderío militar, en la India, por ejemplo, nunca representaron una amenaza para las fuerzas mongolas. Novecientos funcionarios y setenta mil soldados británicos bastaron para gobernar a más de doscientos cincuenta millones de indios. (Cómo lograron hacerlo es una cuestión para otro libro).[3139]

Pero la presencia imperial sí creció, algo a lo que contribuyó la retirada de los musulmanes, y con el triunfo del comercio, el poder y la influencia de las compañías de las Indias Orientales continuaron aumentando. En la India, la compañía emergió finalmente como el verdadero gobernante de gran parte del país, pero según Anthony Pagden, incluso entonces la India siguió siendo muy diferente de América así como de las posteriores colonias en África. «La India, y Asia en general», dice, «fue siempre un lugar de tránsito, no de colonización… Entre los europeos de la India nunca surgió ningún sentimiento de diferencia, de ser un pueblo distinto. Nunca hubo una población criolla o un mestizaje semejante al que transformó la población de las antiguas colonias españolas en

América en comunidades verdaderamente multiétnicas».[3140]

Incluso así, el constante roce de dos culturas muy diferentes conllevaba ciertos riesgos. En el capítulo 29 vimos cómo las actividades de la Sociedad Asiática de Bengala contribuyeron a impulsar el renacimiento oriental: ésta fue la época en la que sir William Jones llamó la atención sobre las profundas similitudes que había entre el sánscrito y el griego y el latín, y Warren Hastings, gobernador general de Bengala, invitó a los estudiosos hindúes a Calcuta para promover el estudio de las escrituras hindúes (él mismo hablaba con fluidez el persa y el hindi). Sin embargo, en 1788, tres años después de que su período como gobernador general hubiera terminado, el parlamento en Londres procesó por corrupción a Hastings acusándole de haber «puesto a buen recaudo» una enorme fortuna, que habría birlado en parte a la Compañía de las Indias Orientales y en parte a los gobernantes de Benarés y Avadh. Aunque al final, después de siete largos años, Hastings fue absuelto, su juicio «fue un gran espectáculo teatral», en gran medida dirigido por Edmund Burke, y el exgobernador general nunca logró recuperarse del todo. Burke estaba convencido de que la Compañía de las Indias Orientales había traicionado sus objetivos, que además del comercio implicaban «la difusión de la civilización y la ilustración en el imperio». En lugar de ello, sostenía, al mando de Hastings la compañía se había vuelto tiránica y corrupta y había «subyugado a los indios y traicionado la benevolencia que le fue ordenado propagar». (Las conclusiones de historiadores posteriores son diferentes, y señalan que en el caso Hastings cuanto más estudiaba la cultura india, más respetuoso de ella se volvía.[3141]) En términos de Burke, Hastings había traicionado los ideales más elevados del imperio, la difusión benevolente de la civilización occidental, una actitud de la que encontramos ecos en Napoleón. Por parte de Burke (y de Napoleón) esto quizá fuera insincero. Lo que en verdad evidenció el proceso a Hastings fue la mojigatería de la mente imperial: cualesquiera que fueran las elevadísimas metas que los británicos se arrogaban, su actuación no difería tanto como pensaban del colonialismo agresivo del primer imperio. Niall Ferguson propone una lista de nueve ideas en las que se fundaba el «segundo» imperio británico y cuya propagación éste pretendía impulsar: la lengua inglesa, las formas inglesas de tenencia de la

tierra, la banca inglesa y escocesa, el derecho consuetudinario, el protestantismo, los juegos de equipo, el estado limitado o «vigilante», las asambleas representativas y la idea de libertad.[3142]

Y además estaba la polémica cuestión de la esclavitud. Los imperios siempre habían involucrado algún tipo de esclavitud. No podemos olvidar que tanto Atenas como Roma tuvieron esclavos. Ahora bien, también es importante señalar que en la antigüedad grecorromana ser esclavo no implicaba necesariamente degradarse. Quienes no tenían suerte eran enviados al ejército o a las minas, los afortunados podían trabajar como tutores de niños.

La esclavitud moderna era absolutamente diferente: la idea misma del tráfico de esclavos era horrenda y degradante. «Empezó la mañana del 8 de agosto de 1444 cuando un primer cargamento de 235 africanos, capturados en lo que en la actualidad es Senegal, desembarcó en el puerto portugués de Lagos. Un rudimentario mercado de esclavos se improvisó en el muelle y los africanos, que confundidos e intimidados caminaban tambaleándose después de haber pasado semanas encerrados en las insalubres bodegas de las pequeñas embarcaciones en las que habían sido transportados, fueron arreados en grupos de acuerdo a su edad, sexo y estado de salud».[3143] No se permitió la realización de ninguna transacción hasta que, tras haber sido notificado, el príncipe Enrique el Navegante llegó al muelle. En tanto patrocinador del viaje, tenía derecho a una quinta parte del botín, en este caso cuarenta y seis humanos. Fue así como empezó lo que luego se conocería como el tráfico de «oro negro».

Aunque el fenómeno era nuevo en Europa, el tráfico de esclavos había existido en África durante centenares de años. Lo que cambió con la aparición de los europeos fueron las dimensiones de la demanda. El comercio de esclavos europeo era impulsado por una nueva forma de empresa comercial: la plantación azucarera. Y el gusto de Europa por el azúcar era tal que, según Anthony Pagden, entre 1492 y 1820, «el número de africanos enviados a América fue cinco o seis veces mayor que el de emigrantes blancos europeos». Aunque conocida, esta estadística continúa siendo impresionante. Los efectos de la esclavitud en la formación de las Américas fueron

notables, y el tráfico de esclavos aportó a Estados Unidos el que probablemente sea su problema de más difícil solución. Una de las razones profundas que explican el surgimiento de este permanente dilema americano la encontramos en el hecho de que la esclavitud moderna implicaba una nueva forma de entender las relaciones entre amo y esclavo.[3144] Ni Aristóteles ni Cicerón se sentían cómodos con la idea de esclavitud. En alguna ocasión intentaron argumentar que los esclavos eran un «tipo» de persona diferente, pero sabían que ésta no era una razón convincente cuando en muchos casos los esclavos simplemente lo eran por haber pertenecido al bando perdedor en una guerra. Las principales religiones monoteístas adoptaban al respecto una posición bastante similar. Tanto el Antiguo Testamento como el Corán aprueban la captura de esclavos, pero sólo después de una «guerra justa».[3145] Los primeros cristianos no miraban con buenos ojos que se esclavizara a otros cristianos, pero no pensaban con igual compasión de quienes no compartían su fe. En los primeros años del comercio de esclavos, algunos clérigos católicos intentaron sostener que las guerras que tenían lugar en el interior de África eran «justas», pero muy pocos se tomaron en serio sus argumentos; y aunque es posible ver alguna especie de avance en el hecho de que el Santo Oficio condenara el tráfico de esclavos en 1686, resulta significativo que no hubiera condenado la esclavitud en sí misma.[3146]

La posición del Vaticano reflejaba la opinión general de la época, a saber, que el tráfico de esclavos era más repugnante que la esclavitud misma, pero las protestas continuaron creciendo y llamaron la atención sobre el hecho de que en ello había una paradoja. Muchos consideraban que los negros eran «un tipo de persona inferior, poco mejores que los animales», y como si se quisiera confirmar esta opinión, a menudo se les daba nombres de mascotas: Fido, Saltarín, etc. No obstante, esta actitud se contradecía de lleno con el hecho de que los amos ordenaran a sus esclavos la realización de tareas que exigían un equipo mental completo.[3147] No menos peligrosa era la posibilidad de que las mujeres esclavas resultaran sexualmente atractivas para sus amos, lo que originaba un nuevo tipo de problema social: la prole mestiza. Por tanto, la nueva relación estaba cargada de incoherencias y tensiones.

Las ideas racistas siguieron siendo muy fuertes y se mantuvieron vigentes mucho más allá de la época en la que por fin se abolió la esclavitud. William Wilberforce fue sólo uno de los abolicionistas que no podían ocultar su creencia en que la cultura cristiana europea era una fuerza civilizadora. Y en algún momento llegó a confesar que la emancipación de los esclavos «podía ser en realidad menos importante que el reinado de la luz, la verdad y la felicidad que les aportaran el cristianismo y las leyes, instituciones y costumbres británicas». Pero en cualquier caso lo que sí hizo Wilberforce fue unirse a los patrocinadores de una colonia experimental, Sierra Leona, fundada en 1787 para «difundir la civilización entre los nativos y cultivar el suelo empleando trabajadores libres». Sierra Leona floreció y su capital, Freetown, se convirtió en una de las bases del nuevo escuadrón antiesclavista de la Armada Real británica.[3148] En cualquier caso, la primera nación europea que declaró ilegal el tráfico de esclavos fue Dinamarca, que lo hizo en 1792. Gran Bretaña emprendió acciones para acabar con el tráfico en 1805 y para 1824 la captura de esclavos se había convertido en un delito castigado con la horca. No obstante, el tráfico continuó en otros lugares durante otros cincuenta años: el último cargamento desembarcó en Cuba en 1870.[3149]

En 1648, la Paz de Westfalia había creado un conjunto de estados europeos. En 1815, el Congreso de Viena, convocado para decidir la configuración de Europa tras la caída de Napoleón, creó otro. Las actitudes eran entonces muy diferentes de las actuales. Para el ministro de Asuntos Exteriores británico lord Castlereagh, uno de los arquitectos de la nueva Europa, Italia, no era más que un «concepto geográfico», y su unificación en un único estado le parecía «inimaginable».[3150] En el congreso, un alemán tenía más o menos la misma concepción a propósito de su propio país. «La unificación de todas las naciones alemanas en un estado único e indivisible», dijo, no era más que un sueño que «había sido refutado por mil años de experiencia y dejado de lado al final… No existe operación del ingenio humano que pueda hacerlo realidad, y no podrá imponerlo incluso la más sangrienta de las revoluciones; es una meta que sólo persiguen los locos». Su conclusión era que si la

idea de unidad nacional terminaba imponiéndose en Europa, «un yermo de ruinas ensangrentadas será el único legado que reciban nuestros descendientes».[3151]

El principal objetivo del Congreso de Viena era prevenir el estallido de una nueva revolución en Europa, y para ello los diplomáticos y políticos reunidos allí empezaron recreando más o menos el mismo paisaje político que había existido tras el tratado de 1648. «En España y Portugal se restauró a las antiguas familias gobernantes, Holanda se amplió con los Países Bajos austriacos, que más tarde se convertirían en Bélgica, Suiza se reconstituyó, Suecia permaneció unida a Noruega, y dado que la Pentarquía, el club de las cinco mayores potencias europeas, era inimaginable sin Francia, se permitió que ésta conservara intacta su frontera de 1792».[3152] Pero este sistema europeo, equilibrado con tanto cuidado, dependía de que Europa central continuara siendo una región fragmentada y sin poder.[3153] Muchos de los europeos presentes en el Congreso de Viena veían con inquietud la actitud de los denominados «germanófilos», que estaban decididos a unificar Alemania y convertirla en un estado-nación. Como escribió desde Viena el ministro de Asuntos Exteriores francés, Charles-Maurice de Talleyrand-Périgord, a Luis XVIII: «Intentan subvertir un orden que ofende su orgullo y reemplazar todos los gobiernos del país por una única autoridad. Los apoyan la gente de las universidades, jovencitos formados en sus teorías, y todos aquellos que atribuyen al particularismo alemán todos los sufrimientos que se han infligido al país durante las guerras que se han librado allí. La unidad de la patria alemana es su lema, su fe y su religión, y creen en ella con un fervor que roza el fanatismo… ¿Puede alguien calcular las consecuencias de lo que ocurriría si las masas alemanas se unen en un todo único y se vuelven agresivas? ¿Puede alguien decir dónde se detendría un movimiento de ese tipo?».[3154]

En otras palabras, como señala Hagen Schulze, en ese momento se reconocía el principio de nacionalidad sólo donde estaba vinculado al gobierno legítimo de un monarca: en Gran Bretaña, Francia, España, Portugal, los Países Bajos y Suecia, en resumen, Europa occidental y septentrional. Ello dejaba fuera a los territorios de habla alemana y a Italia. Y esto contribuye a explicar por qué el nacionalismo, en el sentido de nacionalismo cultural, comenzó

siendo una idea alemana. La fragmentación política de la región era en realidad el resultado lógico del orden europeo. Sólo se necesita mirar el mapa para entender por qué. «Desde el mar Báltico hasta el mar Tirreno, era Europa central la que separaba a las grandes potencias, manteniéndolas alejadas e impidiendo la posibilidad de un choque frontal».[3155] Nadie deseaba una concentración de poder excesiva en Europa central, pues si alguna nación se hacía con el control de la región se convertiría con facilidad en «el amo de todo el continente».[3156] Para muchos, los minúsculos estados italianos y alemanes constituían una garantía de libertad. Ahora bien, aunque Italia y Alemania estaban en este sentido en una situación similar, buena parte del país mediterráneo estaba bajo la ocupación de poderes extranjeros (Austria en el norte, los Borbones en el sur) y ello también explica por qué el nacionalismo moderno surgió en Alemania. De hecho, la unificación de Alemania y la de Italia fueron dos de los acontecimientos políticos seminales del siglo XIX que —junto a la guerra civil estadounidense— contribuyeron en gran medida a crear la gran rivalidad industrial de las últimas décadas del ochocientos y, con ello, a la conformación del mundo moderno; sin embargo, también conducirían a la primera guerra mundial y en ese sentido crearon el escenario para las calamidades del siglo XX. Qué proféticas fueron las palabras de Talleyrand.[3157]

La primera persona en identificar lo que podemos llamar «nacionalismo cultural» fue Johann Gottfried Herder (1744-1803), si bien el gran historiador alemán Friedrich Meinecke sostuvo que Friedrich Karl von Moser había encontrado los primeros indicios de un «espíritu nacional» en 1765 «en aquellas partes de Alemania en las que era posible ver hasta veinte principados en un solo día de viaje». El escenario había quedado establecido, como vimos en el capítulo 24, con el surgimiento (no sólo en Alemania) de un «público» consciente de sí mismo hacia finales del siglo XVII. «La naturaleza», decía Herder «ha separado a las naciones no sólo mediante bosques y montañas, océanos y desiertos, ríos y climas, sino que también lo ha hecho de forma muy particular a través de las lenguas, inclinaciones y caracteres, para que subyugarlas mediante el despotismo sea mucho más difícil, para que las cuatro esquinas del mundo no puedan ser embutidas en la barriga de un

caballo de madera».[3158] Para Herder el *Volk* era irreducible, e incompatible con la idea de imperio, la cual, en su opinión, iba en contra del principio mismo de la «pluralidad natural» de los pueblos del mundo.[3159] Los alemanes querían la unificación, ser un estado-nación, y esto era algo que debía «cultivarse», pues durante demasiado tiempo el país había sido escenario de las guerras entre las potencias europeas, en el que «el gobernante de hoy puede convertirse en el enemigo de mañana».[3160] En lugar del revoltijo de estados que durante siglos había existido en Europa central, el siglo XIX fue testigo del surgimiento de dos grandes potencias. Resulta difícil exagerar la naturaleza de este cambio.

Las demás naciones de Europa respondieron a estos sentimientos alemanes e italianos con lo que Hagen Schulze ha denominado «regeneración patriótica».[3161] Esto es especialmente cierto en el caso de Francia, por ejemplo, donde todo el sistema educativo se puso al servicio de la causa nacional. La enseñanza de la historia y la política nacional debían ser el camino hacia la regeneración nacional después de la revolución y las repetidas derrotas. El ejemplo más obvio (y, podría decirse, el más espeluznante) fue la obra de G. Bruno *Le Tour de la France par deux enfants: devoir et patrie*, que contaba la historia de un niño de catorce años, André Valden, y su hermano Julien, de siete años. El relato está ambientado en el período que siguió a la guerra franco-prusiana, tras la cual los dos niños han quedado huérfanos. La pareja de hermanos se encuentra varada en Falsburgo, su pueblo natal, anexionado por Alemania, pero ambos escapan a Francia, país que recorren en el curso de sus aventuras. Al final, encuentran en la nación francesa un nuevo hogar, que, gracias a lo aprendido en sus peripecias, pueden ahora contemplar en toda su gloria. Publicado originalmente en 1877, el libro tuvo veinte reimpresiones en los siguientes treinta años. Otro ejemplo del ferviente nacionalismo de la época fue el hecho de que mientras Jules Ferry
(1832-1893)
fue ministro de Educación cada aula francesa tenía que lucir un mapa del país en el que Alsacia y Lorena aparecían rodeadas por un crespón negro. Jules Michelet
(1798-1874)
escribió que Francia era «el pontificado de la civilización moderna»,

con lo que pretendía afirmar que era el adalid del moderno estado ilustrado: «la idea francesa de civilización se había convertido así en el núcleo fundamental de una religión nacional». (La *Marseillaise* se adoptó como himno nacional en 1879).[3162]

Inglaterra también respondió a estos acontecimientos, pero de una manera diferente. La expansión colonial del Imperio británico alcanzó unas dimensiones sin precedentes entre 1880 y la primera guerra mundial, como puede apreciarse con claridad en la siguiente tabla:

Dominios coloniales (en miles de kilómetros cuadrados)

	Gran Bretaña	Francia	Alemania	España	Italia
1881	22.395	526	0	432	0
1895	29.091	3.577	2.641	1.974	247
1912	30.087	7.906	2.907	213	1.590[31]

31. Wolfgang J. Mommsen, ed., Imperialismus, Hoffmann und Canpe Hamburgo, 1977, p. 371

Y he aquí algunos comentarios contemporáneos, que cito para mostrar no sólo cuál era el sentimiento sino también qué tan difundido estaba. «El imperialismo se ha convertido en la última y más elevada encarnación de nuestro nacionalismo democrático. Es una expresión consciente de nuestra raza» (el duque de Westminster). «Los británicos somos la raza gobernante más grandiosa que el mundo haya conocido» (Joseph Chamberlain). Al divisar el puerto de Sydney, Charles Darwin escribió: «El primer sentimiento que me invadió fue la alegría de haber nacido inglés». «Sostengo que somos la raza líder del mundo, y que cuanto más poblemos el mundo, mejor será éste para la humanidad… Dado que [Dios] obviamente convirtió a la raza de habla inglesa en el instrumento elegido mediante el cual pretende construir un estado y una sociedad basados en la justicia, la libertad y la paz, es necesario que cumpliendo con su voluntad haga todo lo que esté en mis manos para ofrecer a esta raza tanto poder y abasto como sea posible. Pienso que, si en verdad existe un Dios, es su deseo que yo haga una cosa, a saber, colorear de rojo británico el mapa de África hasta donde sea posible» (Cecil Rhodes).[3163]

El inconveniente de este brote nacionalista en Europa fue que trajo consigo mucho más racismo, algo que quizá, con el beneficio

de la perspectiva, nos parezca inevitable. El antisemitismo se manifestó con especial virulencia en Francia y Alemania, algo que en parte se relacionaba con su envidia de Gran Bretaña.[3164] Los imperios francés y alemán eran tan pequeños comparados con el británico, que surgió la idea de que, en palabras de Paul Déroulède, fundador de la Liga de los Patriotas francesa, «no podemos esperar conseguir nada en el extranjero sin antes haber curado nuestras enfermedades domésticas».[3165] Y no había duda de que el enemigo interno número uno eran los judíos. En 1886 Edouard Drumont publicó *La France juive*, un «brebaje» sobre la vida y costumbres judías que pese a ser ordinario y chapucero se convirtió de forma instantánea en un éxito de ventas. Éste resultaría ser el preludio de una oleada de antisemitismo en el país que culminaría en el *affaire* Dreyfus, cuando se acusó a un oficial judío inocente de ser un espía alemán. En Alemania, la denominada *Kulturkampf*, la «batalla cultural», aunque en apariencia versaba sobre la supervisión de las escuelas y el nombramiento de curas en las parroquias, fue en realidad un intento por parte del estado protestante de conseguir que los políticos católicos se plegaran a las políticas prusianas. Y en medio de este clima de intolerancia, era inevitable que se discutiera también el papel de los judíos.

El nacionalismo alcanzó su máxima expresión hacia finales de siglo, con la trilogía de Maurice Barrès *Le roman de nationale l'énergie* (1897-1903). La idea de Barrès era que el culto del ego constituía la principal causa de la corrupción de la civilización. «La nación está por encima del ego y por tanto tiene que ser considerada como la prioridad suprema de la vida del hombre. El individuo no tiene otra opción que someterse a la función que la nación le asigna, "la ley sagrada de su linaje", y "escuchar las voces del suelo y de los muertos"».[3166] Como señala de forma acertada Hagen Schulze, el nacionalismo, la idea de nación, que a finales del siglo XVIII se había convertido en una especie de utopía, una entidad natural política y cultural, para finales del siglo XIX había pasado a ser un factor polémico en la política interior: la nación «dejó de ser algo que estaba por encima de los partidos y unía a la sociedad, para convertirse en sí misma en un partido y dividir a la sociedad». Las

consecuencias serían catastróficas.

Una vez más, es importante ser prudentes y evitar exagerar. El nacionalismo fue catastrófico en muchos sentidos, pero también tuvo un lado positivo. Es evidente en el florecimiento de la vida intelectual alemana durante el siglo XIX, el cual, haya sido o no provocado por la unificación del país y por el sentimiento nacionalista que acompañó esa unificación, fue sin duda un fenómeno contemporáneo.

Sigmund Freud, Max Planck, Ernst Mach, Hermann Helmholtz, Marx, Weber, Nietzsche, Ibsen, Strindberg, Von Hofmannsthal, Rudolf Clausius, Wilhelm Röntgen, Eduard von Hartmann… todos ellos eran alemanes o de habla alemana. En ocasiones pasamos por alto que el período comprendido entre 1848 y 1933, que se solapa con el cambio de siglo (el límite de la historia cubierta en este libro), representó el punto culminante del genio alemán. Como anotaba el historiador estadounidense Norman Cantor en 1991: «Se suponía que el siglo XX iba a ser el siglo alemán». Sus palabras se hacen eco de las que pronunciara el filósofo francés Raymond Aron en una conversación que mantuvo con el historiador alemán Fritz Stern, mientras se encontraba en Berlín para una exhibición que conmemoraba el centerario del nacimiento de los físicos Albert Einstein, Otto Hahn y Lise Meitner. Todos ellos habían nacido entre 1878 y 1879 y esto llevó a Aron a señalar: «Podría haber sido el siglo de Alemania».[3167] Lo que Cantor y Aron querían decir era que, dejados a su suerte, los pensadores, artistas, escritores, filósofos y científicos alemanes, que entre 1848 y 1933 eran los mejores del mundo, habrían llevado su recién unificado país a alturas nuevas y nunca antes soñadas, y que estaban haciéndolo cuando el desastre personificado en Adolf Hitler irrumpió en la vida nacional.

Cualquiera que dude de que el período comprendido entre 1848 y 1933 fue de hecho el siglo alemán sólo necesita consultar el siguiente listado de figuras. Aunque podríamos empezar por cualquier ámbito (tan completo era el dominio alemán), hagámoslo por la música: Johannes Brahms, Richard Wagner, Anton Bruckner, Franz Liszt, Franz Schubert, Robert Schumann, Gustav Mahler,

Arnold Schönberg, Johann Strauss, Richard Strauss, Alban Berg, Anton Webern, Wilhelm Furtwängler, Bruno Walter, Fritz Kreisler, Arthur Honegger, Paul Hindemith, Kurt Weill, Franz Lehár, la Filarmónica de Berlín, la Filarmónica de Viena. La medicina y la psicología no se quedan muy atrás, piénsese, además de Freud, en Alfred Adler, Carl Jung, Otto Rank, Wilhelm Wundt, Hermann Rorschach, Emil Kraepelin, Wilhelm Reich, Karen Horney, Melanie Klein, Ernst Kretschmer, Géza Roheim, Jacob Breuer, Richard Krafft-Ebing, Paul Ehrlich, Robert Koch, Wagner von Jauregg, August von Wassermann, Gregor Mendel, Erich Tschermak, Paul Corremans. En la pintura encontramos los nombres de Max Liebermann, Paul Klee, Max Pechstein, Max Klinger, Gustav Klimt, Franz Marc, Lovis Corinth, Hans Arp, Georg Grosz, Otto Dix, Max Slevogt, Max Ernst, Leon Feininger, Max Beckmann, Alex Jawlensky; Wassily Kandinsky era ruso de nacimiento, pero fue en Múnich donde realizó el avance más importante de todo el arte moderno, la conquista de la abstracción. En filosofía tenemos, además de Nietzsche, a Martin Heidegger, Edmund Husserl, Franz Brentano, Ernst Cassirer, Ernst Haeckel, Gottlob Frege, Ludwig Wittgenstein, Rudolf Carnap, Ferdinand Tönnies, Martin Buber, Theodore Herzl, Karl Liebknecht, Moritz Schlick.

En el campo de la historia y la investigación académica destacan Julius Meier-Graefe, Leopold von Ranke, Theodor Mommsen, Ludwig Pastor, Wilhelm Bode y Jacob Burckhardt. Y en literatura encontramos, junto a Hugo von Hofmannsthal, a Heinrich y Thomas Mann, Rainer Maria Rilke, Hermann Hesse, Stefan Zweig, Gerhard Hauptmann, Gottfried Keller, Theodor Fontane, Walter Hasenclever, Franz Werfel, Franz Wedekind, Arthur Schnitzler, Stefan George, Bertolt Brecht, Karl Kraus, Wilhelm Dilthey, Max Brod, Franz Kafka, Arnold Zweig, Erich Maria Remarque, Carl Zuckmayer. En sociología y economía estaban Werner Sombart, Georg Simmel, Karl Mannheim, Max Weber, Joseph Schumpeter y Karl Popper. En arqueología y estudios bíblicos tenemos, además de D. F. Strauss, a Heinrich Schliemann, Ernst Curtius, Peter Horchhammer, Georg Grotefend, Karl Richard Lepsius, Bruno Meissner. Por último (aunque también hubiera sido fácil empezar nuestra lista por aquí), en los campos de las ciencias, las matemáticas y la ingeniería,

sobresalen Ernst Mach, Albert Einstein, Max Planck, Erwin Schrödinger, Heinrich Hertz, Rudolf Diesel, Hermann von Helmholtz, Wilhelm Röntgen, Karl von Linde, Ferdinand von Zeppelin, Emil Fischer, Fritz Haber, Herman Geiger, Heinz Junkers, George Cantor, Richard Courant, Arthur Sommerfeld, Otto Hahn, Lise Meitner, Wolfgang Pauli, David Hilbert, Walther Heisenberg, Ludwig von Bertalanffy, Alfred Wegener, para no hablar de las firmas de ingeniería de uno u otro tipo como: AEG, Bosch, Benz, Siemens, Hoechst, Krupp, Mercedes, Daimler, Leica, Thyssen.

Pero incluso esto no hace del todo justicia al genio alemán. El año 1900, que representa el límite de este libro, fue testigo de las muertes de Nietzsche, Ruskin y Oscar Wilde, sin embargo también lo fue la presentación ante el mundo de tres ideas que, se puede decir sin temor a exagerar, constituyeron la columna vertebral intelectual del siglo XX, al menos en el ámbito de las ciencias: el inconsciente, el gen y el cuanto. Todas ellas eran de origen alemán.

Al explicar el enorme y rápido triunfo de las ideas alemanas en el período que va de 1848 a 1933, es necesario que examinemos tres factores, cada uno de ellos específico de Alemania y el pensamiento alemán, pero también relacionados con el tema general de este capítulo. En primer lugar, tenemos que detenernos en las ideas alemanas a propósito de la cultura: qué era, qué abarcaba y cuál era su lugar en la vida nacional. Por ejemplo, en inglés, el término «culture» por lo general no distingue radicalmente entre los ámbitos espiritual y tecnológico, pero en alemán, *Kultur* alude a las áreas intelectual, espiritual y artística de la actividad creativa, pero no a la vida social, política, económica o técnico-científica. Como resultado de ello, mientras en otras lenguas las palabras «cultura» y «civilización» designan aspectos complementarios de la misma cosa, en alemán no ocurre lo mismo. En el siglo XIX, *Kultur* denotaba las manifestaciones de la creatividad espiritual —las artes, la religión, la filosofía—, y *Zivilisation* se refería al ámbito de la organización social, política y técnica y, lo más importante de todo, se consideraba que, en comparación con la cultura, éstos eran de un orden inferior. Nietzsche supo sacar mucho partido de esta distinción, que resulta fundamental para entender plenamente el pensamiento alemán del siglo XIX.

Había por tanto en Alemania lo que C.

P. Snow
llamaría una mentalidad de «dos culturas» auténtica. Uno de los efectos de esto fue que puso de relieve y profundizó la separación entre las ciencias naturales, por un lado, y las artes y las humanidades, por otro. Debido a su naturaleza, varias de las ciencias formaron una alianza natural con la ingeniería, el comercio y la industria. Pero al mismo tiempo, y pese a su enorme éxito, los artistas menospreciaban el valor de las ciencias. Mientras en países como Inglaterra o Estados Unidos las ciencias y las artes eran vistas en gran medida como dos caras de la misma moneda, y sus representantes eran considerados por igual miembros de la élite intelectual, no ocurría lo mismo en la Alemania del siglo XIX. Un buen ejemplo de ello es Max Planck, el físico que en 1900 descubrió el cuanto, la idea de que toda energía se emite en paquetes muy pequeños llamados cuantos. Planck provenía de una familia muy religiosa y culta, y él mismo era un pianista excelente. Ahora bien, a pesar de que el descubrimiento del cuanto se considera uno de los hallazgos científicos más importantes de todos los tiempos, en la propia familia Planck las humanidades se consideraban una forma de conocimiento muy superior a la ciencia.[3168] El primo de Planck, el historiador Max Lenz, decía en broma que los científicos (*Naturforscher*) eran en realidad silvicultores (*Naturförster*) o, como diríamos hoy, paletos.[*]

La obra de Ernst Mach refuerza este argumento. Mach
(1838-1916)
fue uno de los reduccionistas más apasionados e impresionantes, y a quien debemos muchos descubrimientos valiosos, incluido el de la importancia de los canales semicirculares del oído interno para el equilibrio, así como el de que los cuerpos que superan la velocidad del sonido crean dos ondas de choque, una al frente y otra en la parte posterior como resultado del vacío creado por su elevadísima velocidad (ésta es la razón por la que en el caso del Concorde hablamos, o hablábamos, de un «número de Mach»). Pero, además, Mach era un opositor implacable de cualquier tipo de metafísica y criticó el uso indebido de conceptos como Dios, la naturaleza y el alma. Opinaba que la idea freudiana del «ego» era una «una hipótesis sin ninguna utilidad». Pensaba incluso que el concepto de «yo» era «irrecuperable», que todo conocimiento podía reducirse a

la sensación y que la tarea de la ciencia era describir los datos de la forma más neutral posible. En su época Mach fue un autor muy leído: tanto Lenin y sus discípulos como el Círculo de Viena se adhirieron a sus teorías. Mach estaba firmemente convencido de que la ciencia tenía la respuesta, y que disciplinas como la filosofía y el psicoanálisis carecían de verdadera utilidad.[3169]

Esta profunda división entre las ciencias, por un lado, y las artes y las humanidades, por otro, tendría consecuencias graves. Una particularmente importante para nosotros es que en Alemania se concedía mucho más respeto a la intuición del artista que en cualquier otro lugar del mundo en este mismo período, por lo que el artista gozaba allí de un estatus elevadísimo. Esto se reflejaba en una segunda distinción, además de la que oponía las artes a las ciencias y la *Kultur* a la *Zivilisation*. Me refiero a la oposición entre *Geist* y *Macht*, entre el ámbito de las búsquedas intelectuales o espirituales y el ámbito del poder y el control político. Es importante anotar que la relación entre *Geist* y *Macht*, esto es, el problema de si la cultura tenía prioridad sobre el estado o viceversa, nunca llegó a resolverse de forma satisfactoria en Alemania. Las consecuencias de ello fueron trascendentales, como un breve repaso de la historia social y política nos permitirá mostrar.

En 1848, Alemania intentó llevar a cabo una revolución burguesa que fracasó y, con ella, el esfuerzo de sus clases profesionales y comerciales por alcanzar la igualdad política y social con el *ancien régime*. En otras palabras, Alemania no consiguió realizar los avances sociopolíticos que Inglaterra, Holanda, Francia y Norteamérica habían logrado implantar, en algunos casos, generaciones antes. El liberalismo alemán (o el movimiento que aspiraba serlo) se fundaba en las exigencias de la clase media, que quería «libertad comercial y un marco constitucional que protegiera su espacio socioeconómico dentro de la sociedad». Después de que este intento de cambio constitucional fracasara, y de que luego, en 1871, se estableciera el Reich, bajo el liderazgo de Prusia, se creó un conjuntos de circunstancias bastante inusual. Como Gordon Craig ha señalado, el pueblo alemán no

desempeñó en realidad ningún papel en la creación del Reich. «El nuevo estado fue un "regalo" a la nación sobre el que ninguno de sus destinatarios había sido consultado».[3170] Su constitución no era algo que los alemanes hubieran ganado, era, simplemente, un contrato entre los príncipes de los distintos estados alemanes, y de hecho éstos mantuvieron sus coronas hasta 1918. Desde una perspectiva moderna, las consecuencias de esta situación resultan extraordinarias. Por ejemplo, una consecuencia era que «el Reich tenía un parlamento sin poder, partidos políticos sin posibilidades de alcanzar niveles de responsabilidad gubernamental, y elecciones cuyos resultados no determinaban la composición del gobierno». Además del Reichstag, existía el Bundesrat, que no era un cuerpo elegido sino un comité de los gobiernos estatales, que compartía el poder con el parlamento, pero ninguno de los dos podía deponer al canciller. Por otro lado, la organización interna de cada estado en particular no se vio afectada por los acontecimientos de 1871. El derecho a votar por el parlamento prusiano, por ejemplo (y Prusia equivalía a tres quintas partes de la población de Alemania), dependía de cuántos impuestos se pagaban, lo que implicaba que el 5 por 100 de los contribuyentes, aquéllos situados en la parte más alta de la escala, tenía un tercio de los votos, la misma proporción que tenía el 85 por 100 situado en la parte más baja.[3171] Y el canciller no gobernaba con la ayuda del gabinete: los departamentos imperiales, cuya influencia fue aumentando con el paso del tiempo, estaban dirigidos por secretarios de estado subordinados. Esto era muy diferente (y bastante más retrógrado) que cualquier cosa que existiera entre los rivales occidentales del país (aunque hay que señalar que actualmente el «retraso» o no de Alemania es objeto de una animada controversia académica). Los asuntos de estado continuaron en manos de la aristocracia terrateniente, pese a que el país se había convertido ya en una potencia industrial. Este poder fue concentrándose en cada vez menos manos a medida que, con la urbanización de la ciudades, el crecimiento del comercio y la expansión de la industria, el antiguo mosaico de estados alemanes individuales iba perdiendo fuerza y el imperio se volvía cada vez más una realidad. De esta forma, el estado fue tornándose progresivamente más autoritario y asumiendo un papel cada vez mayor en la regulación de las

cuestiones económicas y sociales. En resumen, cuanta más gente participaba de los éxitos industriales, científicos e intelectuales alemanes, tanto más el gobierno del país se concentraba en un pequeño círculo de figuras tradicionales, un conjunto de aristócratas terratenientes y líderes militares, a la cabeza de los cuales estaba el emperador. Esta dislocación, uno de los mayores anacronismos de la historia, era un componente fundamental de la «germanidad» en el período que antecedió al estallido de la primera guerra mundial.[3172]

Esta gran dislocación tuvo dos efectos relevantes para nosotros. El primero, que la exclusión política de la clase media, ansiosa por alcanzar cierto grado de igualdad, la empujó a ver en la educación y la *Kultur* las áreas clave en las que podía triunfar y mostrarse igual a la aristocracia y superior a los extranjeros, algo básico en un mundo nacionalista y competitivo. Por esta razón, la «alta cultura» fue siempre mucho más importante en la Alemania imperial que en cualquier otro lugar, y ello contribuye a explicar su espléndido florecimiento en el período comprendido entre 1871 y 1933. Pero esto dio a la cultura un tono particular: la libertad, la igualdad y la distinción personal tendieron a ubicarse en el «santuario interior» del individuo, mientras que la sociedad empezó a ser descrita como un «mundo arbitrario, externo y, con frecuencia, hostil». El segundo efecto, que en parte se solapó con el primero, fue el surgimiento de un nacionalismo basado en la clase social que se volvió contra la clase trabajadora industrial (y los indicios de movimientos socialistas), los judíos y las minorías no alemanas. «Se consideraba al nacionalismo como un progreso moral, y se le atribuían posibilidades utópicas».[3173] Un efecto de este segundo factor fue la idealización de épocas anteriores, cuando no existía la clase trabajadora industrial, en particular la Edad Media y el Renacimiento, consideradas ejemplos de una vida cotidiana integrada, una «edad dorada», en tiempos preindustriales. En un momento que era testigo del desarrollo de una sociedad de masas, los miembros de la clase media educada alemana vieron en la cultura un conjunto de valores estables que enriquecía sus vidas, realzaba su orientación nacionalista. El *Volk*, una versión ideal, semimística y nostálgica de lo que los alemanes habían sido en otra época, se impuso: un pueblo feliz, talentoso, apolítico y «puro».

Estos diversos factores se unieron para dar origen en la cultura

alemana a una noción que es casi intraducible, pero que probablemente sea un elemento decisivo para comprender buena parte del pensamiento alemán de finales del siglo XIX y comienzos del XX, así como para explicar el descubrimiento del inconsciente (una empresa predominantemente germana) y el dominio alcanzado por los alemanes en este ámbito. La palabra en alemán es *Innerlichkeit*.[3174] En la medida en que puede describirse, designa la tendencia a alejarse de (o ser indiferente a) la política y dirigir la mirada hacia el interior del individuo. *Innerlichkeit* significa que el artista, de forma deliberada, evita el poder y la política, amparado en la creencia de que participar en ella, e incluso escribir sobre ella, menoscababa su vocación y con la convicción de que, para el artista el verdadero mundo no era el mundo exterior sino el interior. Por ejemplo, como señala Gordon Craig, antes de 1914 los artistas alemanes sólo en raras oportunidades mostraron curiosidad por las cuestiones y acontecimientos de carácter político y social. Ni siquiera los sucesos de
1870-1871
consiguieron sacarlos de su indiferencia. «La victoria sobre Francia y la unificación de Alemania no inspiraron ninguna gran obra en literatura, música o pintura».[3175] Los escritores y los pintores pensaban que su propia época no era lo «suficientemente poética» para dedicar a ella su talento. «Mientras surgía la infraestructura del nuevo estado, los artistas alemanes se dedicaban a escribir sobre tiempos infinitamente remotos o a llenar sus lienzos con nereidas, centauros y columnas griegas». Incluso Wagner estaba dedicado a componer dramas musicales que sólo de forma muy remota se vinculaban con el mundo en el que vivía (*Siegfried*, 1876; *Parsifal*, 1882).[3176]

Existían, por supuesto, excepciones. En la década de 1880, por ejemplo, surgió en las artes el movimiento conocido como naturalismo, inspirado en parte por las novelas del francés Émile Zola, que se propuso describir los padecimientos e injusticias sociales provocados por el industrialismo. No obstante, en comparación con la literatura de otros países europeos, el movimiento naturalista alemán fue bastante tibio en su intento de proponer una crítica radical y no se interesó por los peligros políticos inherentes al sistema imperial. «De hecho», escribe Gordon

Craig en su historia de la Alemania imperial, «cuando esos peligros se hicieron más palpables bajo Guillermo II, con la aparición de un imperialismo frenético y un agresivo programa armamentístico, la gran mayoría de los novelistas y poetas del país desviaron su mirada y se retiraron a ese *Innerlichkeit* que siempre había constituido su refugio celestial cuando el mundo real les resultaba demasiado desconcertante».[3177] No existen equivalentes alemanes de Zola, Shaw, Conrad, Gide, Gorky e incluso Henry James. Para las principales figuras de la literatura alemana de la época —Stefan George, Rainer Maria Rilke, Hugo von Hofmannsthal— la dura y difícil realidad debía subordinarse al sentimiento, y por tanto su principal preocupación era conseguir captar en el papel impresiones fugaces, estados de ánimo pasajeros, vagas percepciones. En el capítulo 36 discutiremos el concepto de *Das Gleitende* de Hofmannsthal, con el que el poeta alude a la naturaleza «inestable» de su época, en la que nada puede definirse con precisión porque nada permanece constante, en la que la ambigüedad y lo paradójico son la regla. Gustav Klimt hizo exactamente lo mismo en pintura y su caso es instructivo.

Nacido en Baumgarten, cerca de Viena, en 1862, Klimt era hijo de un orfebre y se forjó un nombre gracias a los vastos murales con los que decoró los nuevos edificios de la Ringstrasse, realizados en colaboración con su hermano Ernst. Sin embargo, tras la muerte de éste en 1892, Gustav se retiró durante cinco años, en los cuales al parecer se dedicó a estudiar las obras de James McNeill Whistler, Aubrey Beardsley y Edvard Munch. Klimt no reaparecería hasta 1897, y lo haría con un estilo completamente nuevo. Este nuevo estilo, audaz e intrincado, tenía tres características que lo definían: el delicado uso del pan de oro (empleando una técnica que había aprendido de su padre), la aplicación de pequeños retazos de colores iridiscentes, duros como el esmalte, y un erotismo lánguido, en particular en la representación de figuras femeninas. Las pinturas de Klimt no eran en ningún sentido freudianas: sus mujeres estaban muy lejos de ser neuróticas. En Alemania, más que en cualquier otro lugar, el movimiento por la emancipación de la mujer había estado muy interesado por la emancipación interior, y las figuras de Klimt constituyen una expresión de ello.[3178] Se trata de figuras tranquilas, plácidas y sobre todo lúbricas, que de alguna forma son

«vida instintiva congelada en arte», como anotó Hofmannsthal. Al llamar la atención sobre la sensualidad femenina, Klimt estaba subvirtiendo la forma común de pensar en la misma medida en que lo estaba haciendo Freud. He aquí a mujeres que eran capaces de cometer todas las perversiones recogidas en el libro de Richard Krafft Ebing *Psychopathia Sexualis*, lo que resultaba a la vez tentador y escandaloso. El nuevo estilo de Klimt dividió a Viena de inmediato, pero también se tradujo en un importante encargo de la universidad de la ciudad.

Se le solicitaron tres grandes paneles: *Filosofía*, *Medicina* y *Jurisprudencia*. Los tres provocaron escándalo, pero las disputas que siguieron a *Medicina* y *Jurisprudencia* no fueron más que una repetición de las protestas que causó *Filosofía*. Para este cuadro el encargo estipulaba que el tema debía ser «el triunfo de la luz sobre la oscuridad». Ahora bien, lo que Klimt realmente hizo fue pintar un cuadro opaco, una «maraña delicuescente» de cuerpos que parecían alejarse del espectador, un revoltijo caleidoscópico de formas que se confundían unas con otras en medio del vacío. Los profesores de la facultad de Filosofía reaccionaron indignados. Se vilipendió a Klimt por ofrecer «ideas sin claridad a través de formas sin claridad». Se suponía que la filosofía era un empresa racional, «la búsqueda de la verdad a través de las ciencias exactas». La visión propuesta por el cuadro de Klimt sugería todo lo contrario, un resultado que no fue del agrado de nadie: ochenta profesores firmaron una petición en la que se exigía que la pintura nunca se exhibiera en la universidad. En respuesta, el pintor devolvió sus honorarios y se negó a presentar a la institución los dos cuadros restantes.[3179] Esta disputa es relevante porque en estas obras Klimt estaba realizando una declaración trascendental. El artista estaba cuestionando las posibilidades del racionalismo cuando lo irracional, lo instintivo y lo inconsciente constituyen una parte tan importante de la vida. ¿Era realmente la razón la forma de avanzar? A fin de cuentas, el instinto era un fuerza mucho más antigua y poderosa. Acaso era una fuerza más atávica y primitiva y, en ocasiones, incluso oscura, ¿pero qué se ganaba negándolo?[3180]

El concepto de *Innerlichkeit* fue algo especial en manos de Freud, por ejemplo, o de Mann, Schnitzler o Klimt: era original, estimulante y suponía un desafío. Sin embargo, esta noción también

tenía otra cara, representada por figuras como Paul Lagarde y Julius Langbehn. Ninguno de ellos es hoy tan famoso como Freud, Klimt, Mann, etc., pero en su época eran igual de conocidos. Y lo eran por ser tenazmente antimodernos, por no ver en las fantásticas y brillantes innovaciones de este período otra cosa que decadencia. Lagarde, un historiador experto en estudios bíblicos (otra de las áreas en las que la academia alemana era líder mundial indiscutible), odiaba la modernidad en la misma medida en que amaba el pasado. Creía en la grandeza humana y en la voluntad: la importancia de la razón, pensaba, era secundaria. Creía que las naciones tenían un alma y creía en el *Deutschtum*, el germanismo: pensaba que el país era encarnación de una raza única de héroes alemanes dotados de una voluntad sin igual. Lagarde fue otro de aquellos que esperaban el surgimiento de una nueva religión, una idea que muchos años más tarde llamaría la atención de Alfred Rosenberg, Göring y el mismísimo Hitler. Lagarde criticaba al protestantismo por carecer de ritual y misterio, y consideraba que era poco más que un secularismo. Al defender la idea de una nueva religión, anotó que quería ver «una fusión de las antiguas doctrinas de los evangelios con las características nacionales de los alemanes». Ante todo, Lagarde buscaba el resurgimiento del pueblo alemán. En un principio, adoptó la idea de «migración interior»: el pueblo debía de encontrar la salvación en su interior; pero luego apoyó la idea de que Alemania se impusiera a todos los países no germanos del imperio austriaco. La razón para ello era que los alemanes eran superiores a todos los demás, en especial a los judíos que eran claramente inferiores.[3181]

En 1890 Julius Langbehn publicó *Rembrandt als Erzieher* (Rembrandt como maestro), un libro con el que se proponía denunciar el intelectualismo y la ciencia. El arte, y no la ciencia o la religión, era en su opinión la verdadera fuente del conocimiento y de la virtud. En la ciencia, pensaba se perdían las virtudes tradicionales alemanas: la simplicidad, la subjetividad, la individualidad. *Rembrandt als Erzieher* era «una protesta estridente contra el intelectualismo enrarecido de la Alemania moderna», el cual, en opinión de Langbehn, sofocaba la vida creativa; era una invitación al despertar de las energías irracionales del pueblo o de la tribu, el *Volk-geist*, sepultado durante tanto tiempo bajo capas y

capas de *Zivilisation*. Rembrandt, «el perfecto alemán y un artista incomparable», se presentaba en esta obra como la antítesis de la cultura moderna y el modelo para la «tercera Reforma» alemana, un nuevo punto de inflexión.[3182] La idea dominante del libro era que el intelectualismo y la ciencia estaban destruyendo la cultura alemana, y que el único modo de regenerarla era a través de un renacimiento artístico, que reflejara las cualidades íntimas del gran pueblo alemán, y del ascenso al poder de individuos heroicos y artísticos en una sociedad nueva. Después de 1871, Alemania había perdido su estilo artístico y sus figuras más grandiosas, y para Langbehn, Berlín simbolizaba ante todo el mal en la cultura alemana. El veneno del comercio y el materialismo («manchesterismo» o, en ocasiones, *Amerikanisierung*) estaba corroyendo el antiguo espíritu de plaza fuerte prusiana. El deber del arte, sostenía Langbehn, era ennoblecer el espíritu, y por tanto el naturalismo, el realismo y cualquier tendencia que denunciara el tipo de injusticias sobre las que escritores como Zola o Mann llamaban la atención, eran anatema.[3183]

En otras palabras, podría sostenerse (y se ha sostenido) que la Alemania del siglo XIX produjo un tipo especial de artista y un tipo especial de arte, introvertido y retrógrado, y que la fascinación y la obsesión alemanas por la *Kultur* hicieron salir de madre a la *Zivilisation*. Esto, entre otras cosas, constituyó el trasfondo profundo del surgimiento del racismo científico.

El racismo (científico) moderno emana de tres factores diferentes: la idea ilustrada de que la condición humana es en esencia un estado biológico (en oposición a uno teológico); el contacto más amplio entre las distintas razas provocado por las conquistas imperiales; y la aplicación equivocada del pensamiento darwiniano a la reflexión sobre las diversas culturas del mundo.

Uno de los primeros divulgadores del racismo biológico fue Jules Virey, un médico francés que en 1841 presentó en la Académie de Médecine parisina sus ideas sobre «las causas biológicas de la civilización». Virey dividía a los pueblos del mundo en dos clases. Por un lado estaban los blancos, «que habían alcanzado un estadio de civilización más o menos perfecto», y por

otro, los negros (los africanos, los asiáticos y los indígenas americanos), que estaban condenados a vivir en una «civilización siempre imperfecta». Virey se sentía muy pesimista respecto a la posibilidad de que los «negros» conquistaran la «civilización plena», y señalaba a propósito que mientras los animales domesticados por los pueblos blancos, como las vacas, tienen carne blanca, los animales salvajes, como los ciervos, tienen carne oscura. Aun entonces esto no se correspondía con los hallazgos de la ciencia (desde el siglo XVI se sabía que más allá de la piel, la carne humana tiene toda el mismo color), pero ello no impidió que Virey usara esta diferencia «básica» para justificar toda clase de conclusiones. Por ejemplo, sostuvo que «de la misma forma en que los animales salvajes eran por naturaleza la presa de los seres humanos, los humanos negros eran por naturaleza la presa de los humanos blancos».[3184] En otras palabras, lejos de ser una práctica cruel, la esclavitud era coherente con lo que se observaba en la naturaleza.[3185]

Un nuevo elemento en la ecuación fue el desarrollo en el siglo XIX del pensamiento racista en el interior de Europa. En este sentido, una figura muy conocida es la de Arthur de Gobineau, quien en su *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas* (publicado en 1853-1855, esto es, antes de que Darwin propusiera su teoría de la selección natural, pero después de la aparición de *Vestiges of Creation*) aseguraba que las aristocracias alemana y francesa (recuérdese que se trataba de alguien que se había autoproclamado aristócrata) «conservaban las características originales de los arios», la raza humana primigenia, mientras que todas las demás personas eran una suerte de híbridos.[3186] Aunque esta idea nunca gozó de mucha popularidad, la supuesta diferencia entre los pueblos protestantes de Europa septentrional, trabajadores, piadosos e incluso taciturnos, y los católicos de Europa meridional, «latinos lánguidos, potencialmente pasivos y potencialmente despóticos», tuvo mucho más éxito. Y por tanto, quizá no sea sorprendente descubrir que muchos habitantes del norte (como sir Charles Dilke, por ejemplo) estuvieran convencidos de que las «razas» septentrionales, los anglosajones, los rusos y los chinos, serían en el futuro los líderes del mundo, mientras que las demás se convertirían en las «naciones

moribundas» del planeta.[3187]

El encargado de llevar este razonamiento al extremo fue otro francés, Georges Vacher de Lapouge (1854-1936). Lapouge, que se dedicó al estudió de cráneos antiguos, creía que las razas eran especies en proceso de formación, que las diferencias raciales eran «innatas e imposibles de erradicar» y que su posible integración era contraria a las leyes de la biología.[3188] En su opinión, Europa estaba poblada por tres grupos raciales: el *Homo europaeus*, alto, de piel clara y cráneo grande (dolicocéfalo); el *Homo alpinus*, algo más bajo y oscuro y de cabeza más pequeña (braquicéfalo); y por último el tipo mediterráneo, también de cabeza grande pero más bajo y de tez más oscura que el *Homo alpinus*.[3189] Lapouge consideraba que la democracia era un desastre y creía que los tipos braquicéfalos estaban conquistando el mundo. Pensaba que la proporción de individuos dolicocéfalos en Europa estaba disminuyendo debido a la emigración hacia Estados Unidos, y llegó a insinuar que se proporcionara alcohol sin costo alguno con la esperanza de que los peores tipos abusaran de él y se mataran entre sí. Y no estaba bromeando.[3190]

Tras la publicación de *El origen de las especies*, las ideas de Darwin no tardaron en superar el ámbito de la biología para empezar a ser aplicadas a la reflexión sobre el funcionamiento de las sociedades humanas. Estados Unidos fue el primer lugar en el que el darwinismo se popularizó. (La American Philosophical Society nombró a Darwin miembro honorario en 1869, diez años antes de que su propia universidad, la de Cambridge, le otorgara un título honorario.[3191]) Sociólogos y pensadores estadounidenses como William Graham Sumner y Thorsten Veblen de la Universidad de Yale, Lester Ward de la Universidad de Brown, John Dewey de la Universidad de Chicago, William James, John Fiske y otros de la Universidad de Harvard, debatieron sobre la política, la guerra y la estratificación de las comunidades humanas en clases sociales diferenciadas a partir de las ideas darwinianas de «lucha por la supervivencia» y «supervivencia del más apto». Sumner creía que, aplicada al estudio de la humanidad, la nueva perspectiva propuesta por Darwin proporcionaba una explicación definitiva (y racional) del mundo. Su teoría, por ejemplo, daba cuenta de la

economía del *laissez-faire*, la idea de libre competencia sin intervención tan popular entre los hombres de negocios. Otros consideraban que explicaba la estructura imperial que dominaba el mundo, ya que las razas blancas «aptas» se encontraban «por naturaleza» por encima de las razas «degeneradas» de otros colores. [3192][*]

Fiske y Veblen, cuya *Teoría de la clase ociosa* se publicó en 1899, rechazaban por completo la identificación de las clases acomodadas con los más aptos en términos biológicos propuesta por Sumner. Veblen, de hecho, invirtió este razonamiento al argumentar que las personas «seleccionadas para dominar» en el mundo de los negocios eran poco más que bárbaros, un «retroceso» hacia una forma de sociedad más primitiva.[3193]

En los países de habla alemana, había una verdadera constelación de científicos y pseudocientíficos, filósofos y pseudofilósofos, intelectuales y pseudointelectuales, que competían entre sí por ganarse la atención del público. El zoólogo y geógrafo Friedrich Ratzel sostuvo que todos los organismos vivos se enfrentaban entre sí en una *Kampf um Raum*, una lucha por el espacio, en la que los vencedores expulsaban a los vencidos. Este conflicto se extendía también al mundo humano, en el que las razas exitosas necesitaban ampliar su espacio vital, *Lebensraum*, si querían evitar la decadencia.[3194] Ernst Haeckel (1834-1919), zoólogo de la Universidad de Jena, adoptó el darwinismo social como una segunda naturaleza: en su opinión, la palabra «lucha» era «el santo y seña de la época».[3195] No obstante, Haeckel era un defensor apasionado de la herencia de los caracteres adquiridos y, a diferencia de Spencer, fue partidario de un estado fuerte. Esta concepción, sumada a su racismo y antisemitismo combativos, ha hecho que se le considere como una especie de protonazi.[3196] Para Houston Stewart Chamberlain (1855-1927), el hijo renegado de un almirante británico que se estableció en Alemania y se casó con la hija de Wagner, la lucha racial resultaba «fundamental para un entendimiento “científico” de la historia y la cultura».[3197] Chamberlain describía la historia de Occidente «como un conflicto incesante entre los arios, espirituales y creadores

de cultura, y los judíos, mercenarios y militaristas» (su primera esposa era medio judía).[3198] Según él, los pueblos germánicos eran los últimos vestigios de los antiguos arios, pero su mezcla con otras razas los había debilitado.

Max Nordau
(1849-1923),
nacido en Budapest, era como Durkheim hijo de un rabino. Su título más conocido es *Entartung* (Degeneración), obra en dos volúmenes que pese a sus seiscientas páginas se convirtió en un éxito de ventas internacional. Nordau estaba convencido de que había una «grave epidemia mental, una especie de peste negra de degeneración e histeria» que afectaba a Europa y socavaba su vitalidad, una enfermedad que se manifestaba en una amplia variedad de síntomas: «ojos estrábicos, orejas imperfectas, raquitismo… pesimismo, apatía, impulsividad, sentimentalismo, misticismo y una falta absoluta del sentido del bien y el mal».[3199] Había indicios de decadencia dondequiera que miraba.[3200] En su opinión, por ejemplo, la obra de los pintores impresionistas era consecuencia de una degeneración fisiológica, el nistagmo, la oscilación espasmódica del globo ocular, lo que provocaba que sus pinturas fueran borrosas y confusas. En los textos de Baudelaire, Wilde y Nietzsche, Nordau advertía un «egocentrismo desmesurado», y pensaba que las novelas de Zola estaban «obsesionadas con la suciedad». Nordau creía que la sociedad industrializada era la causante de esta degeneración, debida, literalmente, a la forma en que los trenes, barcos de vapor, teléfonos y fábricas desgastaban a sus líderes. Tras visitar a Nordau, Freud anotó que era un individuo de una vanidad insoportable que carecía de todo sentido del humor.[3201] Fue en Austria, más que en cualquier otro país de Europa, donde el darwinismo social no se quedó en mera teoría. Dos líderes políticos, Georg von Schönerer y Karl Lueger, crearon plataformas políticas que insistían en dos aspectos que consideraban emparentados: en primer lugar, la búsqueda del poder para los campesinos, a los que se consideraba «incontaminados» por no haber tenido contacto con la corrupción de las ciudades; y en segundo lugar, la promoción de un virulento antisemitismo, que presentaba a los judíos como la encarnación de la degeneración. Fue este miasma ideológico el que recibió al joven Adolf Hitler cuando visitó Viena por primera vez en 1907 para

presentarse a la escuela de arte de la ciudad.

En contraste con lo ocurrido en los países de habla alemana, el avance del darwinismo en Francia fue relativamente lento, sin embargo, cuando éste finalmente prendió, el país desarrolló su propio (y apasionado) darwinismo social. En su *Origines de et des sociétés* *l'homme*, Clémence Auguste Royer adoptó una línea darwinista social dura, que consideraba a la raza «aria» superior a todas las demás razas y en la que la guerra entre ellas aparecía como algo inevitable que beneficiaba al progreso.[3202] En Rusia, el anarquista Peter Kropotkin (1842-1921) publicó en 1902 su libro *El apoyo mutuo*, en el que proponía una perspectiva radicalmente distinta, al sostener que aunque la competencia era un hecho de la vida sobre el que no había duda alguna, también la cooperación lo era, y que ésta tenía tal predominio en el reino animal que podía considerársela una ley natural. Al igual que Veblen, presentó un modelo alternativo al defendido por los seguidores de Spencer que condenaba la violencia como algo anormal. El darwinismo social se comparó en su momento con el marxismo, lo que no resulta especialmente sorprendente, y de hecho no sólo lo hicieron los intelectuales rusos.[3203]

Razonamientos similares se escucharon al otro lado del Atlántico, en el sur de Estados Unidos. El darwinismo afirmaba que todas las razas tenían un origen común y en este sentido proporcionaba un argumento *contra* la esclavitud, y como tal lo empleó Chester Loring Brace.[3204] Sin embargo, otros sostuvieron precisamente lo contrario. Uno de ellos fue el geólogo Joseph le Conte (1823-1901), quien al igual que Lapouge o Ratzel era un hombre educado, y no precisamente un campesino sureño: cuando su libro *The Race Problem in the South* (El problema racial en el sur) apareció en 1892, era el respetadísimo presidente de la Asociación Estadounidense para el Avance de la Ciencia. Su razonamiento era brutalmente darwiniano. En su opinión, cuando dos razas entraban en contacto, una estaba destinada a dominar a la otra.[3205]

El efecto político más inmediato del darwinismo social fue el movimiento eugenésico, que quedó establecido para comienzos del nuevo siglo. Aunque todos los autores mencionados en las páginas anteriores desempeñaron algún papel en su formación, su progenitor más directo, su verdadero padre, fue un primo de Darwin: Francis Galton
(1822-1911).
En un artículo publicado en 1904 (en el *American Journal of Sociology*), Galton expuso la idea que consideraba la esencia de la eugenesia, a saber, que la «inferioridad» y «superioridad» podían describirse y medirse de manera objetiva.[3206]

El racismo o, en el mejor de los casos, el etnocentrismo inflexible lo impregnaba entonces todo. Richard King, experto en la filosofía india antigua, afirma que fueron los orientalistas quienes «crearon de hecho» las religiones hinduista y budista en los siglos XVIII y XIX.[3207] Con esto King quiere decir que aunque en Oriente existían sistemas de creencias complejos, que habían estado evolucionando durante siglos, quienes vivían en esa parte del mundo no concebían la religión «como una entidad monolítica que implicaba un conjunto coherente de creencias, doctrinas y prácticas litúrgicas». En su opinión, la idea misma de religión, en el sentido de un sistema de creencias organizado, basado en textos sagrados y con un clero dedicado al culto, era una noción europea, derivada del cristianismo del siglo III, que había redefinido la palabra latina *religio*. En un principio, ésta significaba una «recreación» de las prácticas tradicionales de los ancestros, pero el cristianismo primitivo, perseguido en esa época por los romanos, había redefinido la palabra de manera que para ellos significara «una forma de agruparse, en la que un "lazo de piedad" unía a todos los verdaderos creyentes».[3208] De este modo, sostiene King, el término religión empezó a designar un sistema que hacía hincapié en «las creencias teológicas, la exclusividad y el dualismo fundamental entre el mundo humano y el mundo trascendente de lo divino… Para la época de la Ilustración se daba por sentado que todas las culturas podían interpretarse de este modo».[3209]

De hecho, King afirma que el término «hindú» es de origen

persa, una versión del sánscrito *sindhu*, utilizado para designar el río Indo. En otras palabras, los persas empleaban el término para referirse a las tribus que habitan la región, y la palabra, por tanto, carecía de significado religioso.[3210] Cuando los británicos llegaron a la India, continúa este estudioso, describieron a los habitantes locales «bien fuera como paganos, hijos del demonio, *gentoos* (del portugués *gentio*, gentil) o banianos (por los comerciantes del norte de la India)». Sin embargo, los primero colonialistas eran incapaces de concebir un pueblo sin una religión, en el sentido en que ellos la entendían, y fueron ellos los que empezaron a designar su complejo sistema de creencias con la expresión «la religión de los *gentoos*».[3211] La palabra «gentoo» se cambió por «hindoo» y luego, en 1816, siempre según King, Rammohan Roy, un intelectual indio, empleó por primera vez el término «hinduismo».[3212]

Lo ocurrido en el caso del budismo fue bastante similar. «No es seguro», anota King, «que los tibetanos, sinhaleses y los chinos pensaran en sí mismos como budistas antes de que los europeos los etiquetaran así en los siglos XVIII y XIX».[3213] En este caso, la figura clave fue Eugène Burnouf, cuya *Introduction à de Bouddhisme indien l'histoire*
de hecho creó la religión tal y como hoy la conocemos. Publicado en 1844, el libro de Burnouf se basaba en 147 manuscritos sánscritos que Brian Hodgson había encontrado en Nepal en 1824.

En ambos casos, y esto es crucial, sostiene King, se consideró que las manifestaciones actuales de ambas religiones eran versiones «degeneradas» del original clásico y que, por tanto, necesitaban ser reformadas. Esta «mistificación» resultaba apropiada para tres propósitos distintos. En primer lugar, mostrar a Oriente como «degenerado y atrasado» permitía justificar el imperialismo. En segundo lugar, en comparación con la antigüedad de Oriente, Occidente aparecía como encarnación de la modernidad y el progreso. Y por último, las antiguas religiones orientales satisficieron la nostalgia europea por los orígenes, tan en boga en la época. Friedrich Schlegel dio voz a los pensamientos de muchos cuando escribió que «todo, sí, todo sin excepción, tiene su origen en la India».[3214]

Warren Hastings, a quien ya nos hemos referido, fue nombrado gobernador general de Bengala en 1772. Estaba firmemente convencido de que si Gran Bretaña quería consolidar su poder sobre la India, necesitaría del apoyo de la población nativa. Al parecer, la inverosimilitud de un enfoque semejante no disuadió a nadie. Y en lugar de ello, Hastings emprendió una serie de iniciativas educativas diseñadas para granjearse el favor de ciertas clases de la población india. En primer lugar, propuso la creación de una cátedra de persa en la Universidad de Oxford. Una vez conseguido esto, su siguiente paso fue la fundación, junto a William Jones y otros, de la Sociedad Asiática de Bengala, cuyos logros mencionamos en el capítulo 29. Todavía más práctica fue la decisión de Hastings de hacer que los funcionarios de la Compañía de las Indias Orientales estudiaran persa, el lenguaje de la corte mongola, así como la de llevar a Calcuta a *pandits* hindúes para que enseñaran sánscrito a esos mismos funcionarios y, al mismo tiempo, se encargaran de traducir las escrituras antiguas. Una consecuencia directa de esto fue que se consiguió formar varias generaciones de funcionarios británicos familiarizados con las lenguas locales e interesados en las culturas hindú y musulmana. He aquí algunas de las palabras que Hastings escribió para el prefacio de la traducción del *Bhagavad Gita* que él mismo había encargado: «Cada ejemplo que nos permite conocer de cerca el verdadero carácter [de los indios] nos impresiona profundamente, moviéndonos a considerar con generosidad sus derechos naturales, y nos enseña a valorarlos de acuerdo con nuestra propia medida. Pero tales ejemplos sólo pueden conseguirse en sus escritos; y estos sobrevivirán aun cuando el dominio británico sobre la India haya dejado de existir desde hace mucho tiempo, y cuando se haya borrado el recuerdo de las fuentes de las que en otra época se derivaron riquezas y poder». [3215]

Los logros de Hastings fueron ampliados en 1800 cuando Marquess Wellesley, el nuevo gobernador general, creó el Colegio de Fort William, que más tarde se haría famoso como la «universidad de Oriente». Esta institución amplió la enseñanza de lenguas, y además del persa y sánscrito, se impartieron en ella cursos de árabe y de seis lenguas locales indias, así como de derecho hindú, musulmán e indio, ciencias y matemáticas. Wellesley, además, se encargó de que introdujeran técnicas de

enseñanza occidentales, en particular, los exámenes escritos y los debates públicos. «Durante muchos años la ceremonia en que los debates tenían lugar se consideró uno de los acontecimientos sociales más importantes del año». El colegio fue una empresa ambiciosa, al menos en sus comienzos. Tenía su propia imprenta para la publicación de manuales, traducciones de los clásicos indios y estudios sobre historia, cultura y leyes del país, y contaba con una biblioteca en la que se inició una colección de manuscritos raros. [3216]

Esta política ilustrada no se prolongó durante mucho tiempo. El primer revés ocurrió cuando el «tribunal» de la Compañía de las Indias Orientales propuso que el colegio, o al menos la sección dedicada a la enseñanza de materias europeas, se trasladara a Inglaterra. Y luego, tras la masacre de súbditos británicos en Vellore (al sureste de la India), las actitudes cambiaron de forma decisiva y se tomó la decisión de que el único modo en que los británicos podían mantener el poder en el subcontinente era mediante la conversión masiva de los hindúes.[3217] Este cambio era tan radical que era imposible pretender que se diera sin violencia. En un célebre panfleto titulado *Vindications of the Hindoos, by a Bengal Officer*, el coronel «Hindoo» Stewart sostuvo que cualquier intento de convertir masivamente a los indios estaba condenado al fracaso, y entre las razones para ello anotaba el hecho de que la religión hindú era «en muchos sentidos superior… Los numerosos dioses hindúes representaban apenas "tipos" de virtud, mientras que, por su parte, la teoría de la transmigración de las almas era preferible a las nociones cristianas de cielo e infierno».[3218]

Las cosas no salieron bien. Después de que el parlamento renovara los estatutos de la Compañía de las Indias Orientales en 1813, se creó un obispado de Calcuta, se desmanteló el Colegio de Fort William y se dispersó su colección de libros y manuscritos. [3219] Y se dejó a su suerte a la Sociedad Asiática de Bengala. El destino del colegio y la sociedad constituye un buen indicativo de los cambios que tuvieron lugar a un nivel más amplio. Las políticas orientalistas emprendidas por los británicos a finales del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX habían al menos ayudado a ampliar de forma significativa el conocimiento de Oriente en Occidente. La nueva actitud, encarnada en los intentos de conversiones masivas, únicamente contribuyó a polarizar el país, que quedó dividido entre

colonizados y colonizadores.

¿Cuál es el legado del imperialismo desde la perspectiva de la historia de las ideas? Se trata de una pregunta compleja, y la respuesta no puede ignorar la evolución social, económica y política de las antiguas colonias en el mundo moderno. Durante muchos años, después de que tras la segunda guerra mundial el proceso de descolonización se acelerara, el imperialismo cargaba consigo una serie de connotaciones muy negativas: la palabra era sinónimo de racismo, explotación económica y arrogancia cultural por parte de los colonizadores y a expensas del «otro», los colonizados. Buena parte del movimiento posmoderno tenía como objeto la rehabilitación de las antiguas culturas colonizadas. El economista indio Amartya Sen, ganador del premio Nobel y profesor en Harvard y Cambridge, ha señalado que la India ha padecido menos hambrunas desde que los británicos dejaron el país.

Sin embargo, descripciones recientes del imperialismo nos ofrecen un cuadro con muchos más matices. «Sin la difusión del dominio británico por todo el mundo, resulta difícil pensar cómo habrían podido establecerse firmemente las estructuras del capitalismo liberal en tantas economías diferentes… La India, la democracia más grande del mundo, le debe mucho más al dominio británico de lo que está de moda reconocer. Sus escuelas de élite, sus universidades, su funcionariado, su ejército, su prensa y su sistema parlamentario se fundan todos en modelos británicos. Y por último, tenemos el idioma inglés en sí… es indudable que el imperio decimonónico fue un pionero del libre comercio, de la libre circulación de capitales [lo que Lawrence James denomina “el imperceptible imperio del dinero”] y, con la abolición de la esclavitud, del trabajo libre. Invirtió enormes sumas en el desarrollo de una red global de comunicaciones. Difundió y promovió el imperio de la ley en vastas áreas del mundo». Niall Ferguson ha mostrado que en 1913, en el apogeo del imperio, el 63 por 100 de la inversión extranjera directa se destinaba a los países en desarrollo, mientras que en 1996 sólo lo hacía el 28 por 100. En 1913 cerca de un 25 por 100 de las reservas mundiales de capital estaba invertido en países con una renta per cápita equivalente a un 20 por 100 o menos del PIB estadounidense; para 1997 la cifra había caído al 5 por 100. En 1955, hacia el final del período

colonial, Zambia tenía un PIB equivalente a la séptima parte del de Gran Bretaña; en 2003, tras unos cuarenta años de independencia, hablamos de un veintiochoavo. Una investigación reciente de cuarenta y nueve países ha mostrado que «los países basados en el derecho británico ofrecen una protección jurídica mucho mayor a los inversores que los países basados en el derecho civil francés». La gran mayoría de los países cuyo sistema se inspira en la jurisprudencia inglesa estuvieron alguna vez bajo dominación británica. El politólogo estadounidense Seymour Martin Lipset ha mostrado que los países que antiguamente fueron colonias británicas tenían significativamente mayores oportunidades de convertirse en «democracias perdurables» tras alcanzar la independencia que aquellos que estuvieron gobernados por otros países. Por otro lado, los efectos de la colonización fueron más negativos en aquellos países que estaban urbanizados y tenían una cultura propia desarrollada antes de la llegada de los imperialistas, como fue el caso de la India y de China, en el que los colonizadores se mostraron más interesados en el saqueo que en la construcción de nuevas instituciones. Ferguson considera que esto quizá explique la «gran divergencia» que hizo que estos dos países dejaran de ser prósperas civilizaciones (acaso hasta una fecha tan tardía como el siglo XVI) para verse reducidos a una relativa pobreza.

El imperialismo, por tanto, no fue sólo conquista. Fue una forma de gobierno internacional, de globalización, y no benefició únicamente a las potencias dominantes. Los colonialistas fueron no sólo Cecil Rhodes, sino también Warren Hastings y sir William Jones.[3220]

A finales del siglo XX, la cuestión de hasta qué punto el desarrollo del orientalismo constituyó un aspecto del imperialismo fue tema de muchos debates que se prolongan hasta hoy. La reflexión que más interés ha despertado es la propuesta por el crítico palestino Edward Said, recientemente fallecido y durante muchos años profesor de literatura comparada en la Universidad de Columbia en Nueva York. En dos libros muy influyentes, Said sostuvo en primer lugar que muchas obras de arte del siglo XIX describen un Oriente imaginario y estereotipado, una representación en la que abundan

las caricaturas y las simplificaciones. La pintura de Jean-Léon Gérôme *Encantador de serpientes* (1870), por ejemplo, nos muestra a un joven, desnudo excepto por la serpiente que lo envuelve, sentado sobre una alfombra para entretenimiento de un grupo de hombres árabes de piel oscura, engalanados con rifles y espadas y apoyados en una pared recubierta de baldosas decoradas con arabescos y caligrafía árabe. Said consideraba que el poder político había corrompido la historia intelectual de los estudios orientales, tal y como se los practica en Occidente, que la noción de «Oriente» como una entidad única era absurda y que, además, suponía subestimar una región gigantesca, en la que convivían muchísimas culturas, religiones y grupos étnicos diferentes. Ejemplo de ello es la obra *Chrestomathie arabe*, del estudioso francés Silvestre de Sacy, publicada en 1806, con la que su autor intentaba colocar los «estudios orientales» a la par de los estudios latinos y helenísticos, y que contribuyó a crear la idea de que Oriente era tan homogéneo como la Grecia o la Roma clásicas. Fue de este modo, sostuvo, como el mundo pasó a estar compuesto por dos mitades desiguales y a basarse en un intercambio desigual cimentado en el poder político (imperial). Existe, afirmó, una «demonología imaginativa» del «Oriente misterioso» en la que los «orientales» son presentados invariablemente como haraganes, embaucadores e irracionales. [3221]

Said desarrolló aún más estas ideas en *Cultura e imperialismo* (1993). En este libro sostuvo que «el gran archivo cultural se encuentra donde se hacen las grandes inversiones intelectuales y estéticas en los dominios de ultramar. Si se era británico o francés alrededor de 1860, se veía y se sentía respecto a la India y el norte de África una combinación de sentimientos de familiaridad y distancia, pero nunca se experimentaba la sensación de que poseyesen una soberanía separada de la metrópoli. En las narraciones, historias y relatos de viajes y exploraciones, la conciencia estaba representada como autoridad principal, como una fuente de energía que daba sentido no sólo a las actividades colonizadoras sino también a las geografías y los pueblos exóticos. Y sobre todo el sentimiento de poder casi no permitía imaginar que aquellos “nativos” que tan pronto se presentaban como excesivamente serviciales, tan pronto como hoscos y poco

cooperativos, fueran capaces de echar al inglés o al francés de la India o de Argelia. O capaces de decir algo que fuese quizá a contradecir, desafiar o de alguna otra manera interrumpir el discurso dominante».[3222] «En un plano muy primario», insistía Said, «imperialismo supone pensar en establecerse y controlar tierras que no se poseen, que son lejanas, que están habitadas y que pertenecen a otros… En cambio, para los ciudadanos de la Gran bretaña y la Francia del siglo XIX el imperio era un asunto principal que atraía una atención cultural completamente desenfadada. La India británica o el norte de África dominado por los franceses jugaban por sí solos papeles de inestimable valor en la imaginación, la economía, la vida política y el quehacer de las sociedades británicas y francesas. Si mencionamos los nombres de Delacroix, Edmund Burke, Ruskin, Carlyle, James y John Stuart Mill, Kipling, Balzac, Nerval, Flaubert o Conrad, tan sólo estaremos cubriendo un pequeñísimo sector de una realidad mucho más amplia que la alcanzada por sus talentos, incluso tomados colectivamente». El argumento polémico de Said fue que uno de los principales propósitos de «la gran novela realista europea» era reforzar el consenso de la sociedad respecto a la expansión en ultramar.[3223]

Said se centra en el período alrededor del año 1878, cuando comienza «el reparto de África» y la novela realista se ha convertido en la forma artística dominante. «Hacia 1840 la novela inglesa había logrado un carácter eminente como *la* forma estética y la voz intelectual más prestigiosa dentro de su sociedad».[3224] Todos los novelistas ingleses importantes de mediados del siglo XIX aceptaban una visión del mundo globalizada, afirma, y les resultaba imposible ignorar el enorme alcance del poder británico en ultramar.[3225] Entre los libros que en su opinión se adecuan a su propuesta, Said menciona los siguientes: *Mansfield Park* de Jane Austen y *Jane Eyre* de Charlotte Brontë, *La feria de las vanidades* de Thackeray, *Westward Ho!* de Charles Kingsley, *Grandes esperanzas* de Charles Dickens, *Tancred* de Disraeli, *Daniel Deronda* de George Eliot y *Retrato de una dama* de Henry James. El imperio, sostiene, es el contexto clave en todas ellas. En muchos casos, afirma Said, «durante la mayor parte del siglo XIX europeo el imperio funciona como referencia, punto de definición y sitio fácilmente aceptado para viajar y para obtener riqueza y servicio: es una presencia

codificada, aunque sólo en parte visible, similar a los criados de las grandes mansiones y hoteles, cuyo trabajo se da por supuesto, aunque muchas veces apenas se lo mencione».[3226]

La principal trama narrativa de *Mansfield Park* (1814), por ejemplo, la constituyen las vicisitudes de Fanny Price, quien a la edad de diez años deja el hogar familiar, cerca de Portsmouth, para vivir en calidad de pariente pobre y acompañante en Mansfield Park, la propiedad campestre de la familia Bertram. A su debido tiempo, Fanny se gana el respeto de la familia, en particular de las hijas de ésta, y conquista el amor del hijo mayor, con quien contrae matrimonio al final de la novela, con lo que se convierte en la señora de la casa. Said, sin embargo, se concentra en unos pocos comentarios secundarios de Austen en el sentido de que sir Thomas Bertram se encuentra lejos, en el extranjero, supervisando su propiedad en Antigua, en las Indias occidentales. Según Said, la naturaleza secundaria de estas referencias delata el hecho de que se trataba de cuestiones que en la época se daban por sentadas. Y con todo, el hecho es que «el sostén material de su vida es la finca de los Bertram en la isla de Antigua, que a su vez tampoco marcha bien».[3227] Austen, afirma Said, advierte con claridad que «poseer y gobernar Mansfield Park es poseer y gobernar una propiedad imperial en estrecha, por no decir inevitable, relación con el imperio. Lo que asegura la tranquilidad doméstica y la atractiva armonía de uno es la disciplina regulada y la productividad del otro».[3228]

Es esta tranquilidad y armonía la que tanto gusta a Fanny. Con el azúcar que produce la propiedad de la familia en Antigua, y de la que depende la serenidad de Mansfield Park, ocurre algo similar a lo que ha pasado con Fanny, que es ella misma una extraña que ha sido llevada a la casa como si se tratara de una «mercancía trasladada». Austen, por tanto, combina una cuestión social —la sangre vieja necesita sangre nueva que la rejuvenezca— con una cuestión política: el imperio quizá sea invisible, pero desde un punto de vista económico es fundamental. Lo que Said sugiere es que, pese a toda su humanidad y talento artístico, Austen implícitamente acepta la esclavitud y la crueldad que implica esta situación, y que, de igual forma, acepta la subordinación absoluta de la colonia a la metrópolis. Y cita a propósito un pasaje de John

Stuart Mill sobre las colonias en sus *Principios de economía política*: «No podemos apenas considerar éstas como países que mantengan un intercambio de bienes con nuestros países, sino, más adecuadamente, como remotas propiedades agrícolas o manufactureras que pertenecen a una comunidad más grande… Todo el capital empleado es capital inglés, casi toda la industria se lleva allí para usos británicos… Apenas puede concebirse el intercambio con las Indias occidentales como un intercambio externo, sino que en realidad se asemeja mucho más al comercio entre el campo y la ciudad».[3229] El argumento básico de Said es que la riqueza y complejidad intelectual de *Mansfield Park*, un brillante componente del canon occidental, dependen no sólo de lo que revela sino también de lo que oculta, y que en ese sentido es una obra típica de su tiempo.

Tanto Kipling como Conrad utilizaron la experiencia del imperio como tema central de sus obras, el primero en *Kim* (1901), el segundo en *El corazón de las tinieblas* (1899), *Lord Jim* (1900) y *Nostromo* (1904). Said describe *Kim* como una novela «totalmente masculina», centrada en dos personajes masculinos muy atractivos. Kim, que da título a la obra, es a lo largo de todo el libro un niño (en su desarrollo pasa de los trece a los diecisiete años), y el contexto fundamental en el que transcurre su historia es el de «el Gran Juego»: la política, la diplomacia, la guerra, que, anota Said, Kim ve como una gran travesura. La opinión de Edmund Wilson sobre esta obra es famosa: «Se nos han mostrado dos mundos completamente distintos y coexistentes, que carecen de auténtica comprensión el uno del otro… las líneas paralelas nunca se unen… así la obra no dramatiza un conflicto fundamental al que el mismo Kipling jamás se enfrentaría».[3230] Said, por el contrario, considera que «el conflicto entre el servicio de Kim a la colonia y la lealtad a sus compañeros indios permanece sin resolver no porque Kipling no pueda enfrentarse a él sino porque para Kipling *no existía conflicto*» (las cursivas son del original). Para Kipling, lo mejor que podía ocurrirle a la India era ser gobernada por Inglaterra.[3231] Kipling respeta todas las divisiones de la sociedad india, no muestra ninguna preocupación por ellas, y ni él ni sus personajes intentan interferir con ellas. Geoffrey Moorhouse sostiene que hacia finales del siglo XIX, había sesenta y un niveles de estatus diferentes en la

India, y se pregunta si las relaciones de amor y odio entre británicos e indios pueden ser consecuencia «de esas complejas actitudes jerarquizantes presentes en los dos grupos».[3232] «Debemos leer la novela», concluye Said, «en tanto que realización de ese gran proceso acumulativo que en los años finales del siglo XIX, antes de la independencia de la India, llegaba a su momento de mayor intensidad: por un lado, vigilancia y control sobre ella; por el otro, amor y fascinada atención a cada detalle… Al leer *Kim* en la actualidad comprobamos la ceguera de un gran artista a causa de sus propias vivencias en torno a la India… una India a la que amaba pero que nunca sería del todo suya».[3233]

De todas las personas que participaron en la rebatiña del imperio, Joseph Conrad se hizo famoso por haber dado la espalda a los oscuros continentes de «abundantes riquezas» y, tras pasar varios años como marinero en distintos barcos mercantes, optar por la sedentaria vida del escritor de ficción. Sus libros más célebres, *Lord Jim* (1900), *El corazón de las tinieblas* (publicado en forma de libro en 1902), *Nostromo* (1904) y *El agente secreto* (1907), retoman ideas de Darwin, Nietzsche y Nordau para indagar en la gran falla que separa el optimismo científico, técnico y liberal del siglo XX, por un lado, y la visión pesimista de la naturaleza humana, por otro. Se cuenta que en una ocasión Conrad dijo a H.
G. Wells:
«La diferencia entre nosotros es fundamental. A usted no le preocupa la humanidad, pero piensa que ésta puede mejorar. Yo en cambio la amo, pero sé que no lo hará».[3234]

Bautizado Józef Teodor Konrad Korzeniowski, Conrad nació en 1857 en una parte de Polonia de la que los rusos se habían apoderado en 1793 en una de las frecuentes particiones del país (en la actualidad su ciudad natal se encuentra en Ucrania). Su padre, Apollo, era un aristócrata que se había quedado sin tierras después de que las propiedades de la familia fueran embargadas en 1839 tras una rebelión contra los rusos. Huérfano desde antes de cumplir los doce años, el futuro de Conrad dependió en gran medida de la generosidad de su tío materno Tadeusz, quien le proporcionó una pensión anual y, al morir, le legó cerca de mil seiscientas libras esterlinas (equivalentes a más de cien mil libras actuales). Esto coincidió con la aceptación de su primer libro, *La locura de Almayer*

(que había empezado a escribir en 1889) y la adopción de Joseph Conrad como su nombre de pluma. Desde entonces se convirtió en un hombre de letras, dedicado a convertir en relatos de ficción sus experiencias y las historias que había escuchado en el mar.[3235]

Algún tiempo antes de que su tío falleciera, Conrad se detuvo en Bruselas de camino hacia Polonia, para presentarse a una entrevista de trabajo en la Société Anonyme Belge pour le Commerce du Haut-Congo, un aciago encuentro que le conduciría entre junio y diciembre de 1890 al Congo belga y que, diez años más tarde, daría lugar a *El corazón de las tinieblas*. Durante esa década la experiencia vivida en el Congo estuvo al acecho en su cabeza, a la espera del desencadenante que la tradujera en prosa. Las terribles noticias sobre las «masacres de Benín» en 1897, así como los relatos sobre las expediciones de Stanley en África, sirvieron de aliciente. *Benin: The City of Blood* se publicó en Londres y Nueva York en 1897, y reveló a Occidente, el mundo civilizado, una historia de horror sobre los sangrientos ritos de los nativos africanos. Tras la Conferencia de Berlín de 1884, Gran Bretaña estableció un protectorado sobre la región del río Níger. Después de la matanza de una misión británica que llegó a Benín (en la actualidad una ciudad nigeriana) durante la celebración que el rey Duboar dedicaba a sus ancestros, y que implicaba sacrificios rituales, se envió al lugar una expedición de castigo para capturar la ciudad, desde hacía mucho tiempo un centro del comercio de esclavos. El relato del comandante R.
H. Bacon,
oficial de inteligencia de la expedición, se asemeja en ciertos detalles a los acontecimientos narrados en *El corazón de las tinieblas*. A pesar de la fluidez de su lenguaje, el comandante anotó que lo que vio al llegar a Benín superaba cualquier descripción que pudiera ofrecer: «Es inútil continuar describiendo los horrores del lugar, la muerte, la barbarie y la sangre estaban por todas partes, y el olor era tal que resulta difícil pensar que el ser humano pueda continuar viviendo después de haberlo conocido».[3236] Conrad evita definir en qué consistía «el horror» —en el libro, «¡Ah, el horror! ¡El horror!» son las celebres palabras finales de Kurtz, el hombre a quien Marlow, el héroe, ha acudido a salvar— y opta en cambio por realizar sugerencias indirectas como las bolas que

Marlow cree ver, a través de sus gemelos de campo, coronando los postes a medida que se acerca al campamento de Kurtz. Bacon, por su parte, describe «árboles de crucifixión» rodeados de pilas de cráneos y huesos, y la sangre desparramada por todas partes sobre ídolos de bronce y marfiles.

El propósito de Conrad, sin embargo, no era suscitar la típica respuesta del mundo civilizado ante los relatos de barbarie. El texto del comandante Bacon ejemplifica muy bien esa actitud: los nativos «son incapaces de apreciar que la paz y el buen gobierno del hombre blanco significan felicidad, satisfacción y seguridad». En la novela de Conrad, encontramos ideas similares en el informe que Kurtz redacta para la Sociedad Internacional para la Eliminación de las Costumbres Salvajes. Marlow describe este texto como «una magnífica pieza literaria», «vibrante de elocuencia». Y, sin embargo, «al final de aquella apelación patética a todos los sentimientos altruistas, llegaba a deslumbrar, luminosa y terrible, como un relámpago en un cielo sereno: "¡Exterminen a estos bárbaros!"». [3237]

Este salvajismo en el corazón mismo de seres humanos civilizados también se evidencia en la conducta de los comerciantes blancos, «peregrinos» en palabras de Marlow. Conrad conocía los relatos de los viajeros blancos que habían estado en África, como H.
M. Stanley,
textos que los europeos habían escrito desde un incuestionable sentido de superioridad respecto de los nativos. *El corazón de las tinieblas* gira en torno al modo en que civilización y barbarie, luz y oscuridad, se invierten de forma irónica. He aquí un episodio característico, tal y como lo recoge Stanley en su diario. Al necesitar comida, le dice a un grupo de nativos que «la necesito o moriremos… Debían vendérnosla por cuentas rojas, azules o verdes, alambre de cobre o latón, o conchas o… Realicé varios signos significativos señalándome la garganta. Fue suficiente, entendieron de inmediato».[3238] A diferencia de ello, en *El corazón de las tinieblas* Marlow advierte impresionado el extraordinario dominio de los caníbales hambrientos que acompañan la expedición, a quienes se les pagaba con fragmentos de alambre de latón, pero que carecían de comida, después de que su carne de hipopótamo podrida, cuyo olor los europeos encontraban demasiado

nauseabundo, había sido arrojada por la borda: «¿Por qué en nombre de todos los roedores diablos del hambre no nos atacaron —eran treinta para cinco— y se dieron con nosotros un buen banquete?».[3239] Kurtz es, por supuesto, una figura simbólica («Toda Europa participó en la educación de Kurtz»), y el quid de la feroz sátira de Conrad emerge con claridad a través del relato de Marlow. La misión civilizadora imperial equivale a una depredación salvaje: «la pelea por el botín más vil que haya desfigurado nunca la historia de la conciencia humana», como señaló el mismo Conrad en otro lugar.[3240]

En la época en que apareció la novela, algunos lectores reaccionaron con desagrado ante *El corazón de las tinieblas* (algo que continúa ocurriendo). No obstante, esa misma reacción subraya la importancia de la obra. Esto es algo que explica muy bien Richard Curle, autor del primer estudio completo sobre Conrad, publicado en 1914.[3241] Según Curle, mucha gente necesitaba tenazmente creer que el mundo, por más horrible que fuera, podía ser mejorado a través del esfuerzo humano y el tipo de filosofía liberal adecuado. Sin embargo, a diferencia de las novelas de autores contemporáneos como Wells y Galsworthy, el relato de Conrad rebajaba este punto de vista a mera ilusión, en el mejor de los casos, y sugería incluso que podía ser un camino hacia una terrible destrucción.[3242] Existen pruebas de que su experiencia en África había afectado a Conrad profundamente, tanto en términos físicos como psicológicos, y que se había granjeado la antipatía de los imperialistas y racistas que en esa época se dedicaban a explotar África y a los africanos. *El corazón de las tinieblas* contribuyó en alguna medida a poner fin al tiránico dominio del rey Leopoldo en lo que entonces era el Congo belga.

Pese a que Conrad había nacido en Polonia y a que *El corazón de las tinieblas* se desarrolla en el Congo belga, la novela está escrita en inglés. Un último logro del imperio, que empezó con las colonias americanas y culminó con la conquista de la India y el «reparto» de África, fue la difusión de la lengua inglesa. En la actualidad, hay tantos hablantes de inglés en la India como en Inglaterra y en Norteamérica ese número se multiplica por cinco. En todo el mundo

hay mil quinientos millones de personas que hablan inglés. Y sin embargo, durante muchos años, durante siglos, de hecho, el inglés fue un idioma minoritario, que prosperó sólo superando grandes dificultades. Su posterior triunfo hasta convertirse en la lengua más útil del mundo es, como anota Melvyn Bragg, una aventura extraordinaria.

Los primeros indicios que tenemos de la lengua inglesa se remontan al siglo V d. C., cuando llegó con los mercenarios germanos contratados para apuntalar las ruinas del imperio romano.[3243] Los habitantes originales de las islas británicas eran celtas, que hablaban un celta sin duda contaminado por un poco de latín, gracias a los romanos. No obstante, las tribus germánicas —los sajones, los anglos y los jutos— hablaban diversos dialectos, mutuamente inteligibles, y pasó algún tiempo antes de que el de los anglos resultara vencedor. Se cree que el idioma más cercano al inglés primitivo es el frisón, la lengua de la actual provincia holandesa de Frisia, donde aún se utilizan palabras como *trije* (*three*, árbol), *froast* (*frost*, helada), *blau* (*blue*, azul), *brea* (*bread*, pan) y *sliepe* (*sleep*, dormir).[3244]

El inglés primitivo acogió algunas palabras de origen celta o latino como «win» (*wine*, vino), «cetel» (*cattle*, ganado) y «streat» (*street*, calle), pero la inmensa mayoría de las palabras del inglés contemporáneo proceden del inglés antiguo: *you, man, son, daughter, friend, house*, etc. También las formas septentrionales «owt» (*anything*, algo) y «nowt» (*nothing*, nada), que provienen de «awiht» y «nawiht».[3245] La terminación «ing» en los nombres de lugares significa «el pueblo de…»: Reading, Dorking, Hastings; la terminación «ham» significa «granja», como en Birmingham, Fulham, Nottingham; mientras que la terminación «ton» significa «cercado» o «aldea», como en Taunton, Luton, Wilton. Las tribus germánicas trajeron consigo el alfabeto rúnico, que recibe el nombre de *futhorc*, palabra que como nuestro abecedario está formada por las primeras letras de ese alfabeto. Las runas estaban formadas principalmente por líneas rectas de manera que resultaba fácil grabarlas sobre la madera o la piedra. El alfabeto se componía de veinticuatro letras, carecía de j, q, v, x y z, pero en su lugar incluía los símbolos æ, þ, ð y uu, que luego daría lugar a la letra w.[3246]

El «englisc», como se le llamaba originalmente, no empezó a

desarrollarse hasta las invasiones vikingas, cuando terminaciones como «by» se añaden a los nombre de lugares para indicar una granja o ciudad: Corby, Derby, Rugby. Los daneses construían nombres personales añadiendo la partícula «son» al nombre del padre: Johnson, Hudson, Watson. Otras palabras del noruego antiguo que ingresaron al ingles por aquella época fueron: *birth, cake, leg, sister, smile, thrift* y *trust.*[3247]

La lengua se vio especialmente amenazada en los trescientos años que siguieron a la batalla de Hastings en 1066. Cuando se coronó a Guillermo el Conquistador en la abadía de Westminster el día de Navidad de ese año, el servicio se ofreció en inglés y latín, pero él habló todo el tiempo en francés. El francés se convirtió entonces en la lengua de la corte, de los tribunales y del parlamento. Y aunque el inglés sobrevivió, adoptó palabras francesas, en especial referentes al nuevo orden social —*army* (*armée*), *throne* (*trone*), *duke* (*duc*), *govern* (*governer*)—, pero también al mundo de la cocina: *pork* (*porc*), *sausages* (*saussiches*), *biscuit* (*bescoit*), *fry* (*frire*) y *vinegar* (*vyn egre*).[3248] El inglés antiguo no desapareció simplemente, con frecuencia se adaptó. Por ejemplo, la palabra «æppel» en inglés antiguo se usaba para designar cualquier tipo de fruta, pero tras la aparición de la palabra *fruit*, procedente del francés, la antigua expresión pasó a denotar un solo tipo de fruta, la manzana (*apple*).[3249] Otras palabras francesas que entraron a formar parte del inglés en este período fueron: *chimney, chess, art, dance, music, boot, buckle, dozen, person, country, debt, cruel, calm* y *honest*. La palabra «checkmate» (jaque mate) proviene del francés *eschec mat*, que a su vez proviene del árabe *Sh h m t*, que significa «el rey está muerto».[3250] Éstas fueron las palabras que se convirtieron en el inglés medio.[3251]

El inglés medio empezó a reemplazar al francés en Inglaterra sólo a finales del siglo XIV. Inglaterra había cambiado, al igual que toda Europa, debido a la peste negra, que se había llevado consigo a muchos clérigos, los principales hablantes de latín y francés. La revuelta de los campesinos también contribuyó en gran medida al resurgimiento del inglés, que era la lengua de quienes protestaban. Cuando Ricardo II se dirigió a Wat Tyler y sus tropas en Smithfield, señala Bragg, habló en inglés. Y desde la época de la Conquista, Ricardo fue el primer monarca del que tenemos noticias que usó

únicamente el inglés. En 1399, cuando Enrique, el duque de Lancaster, se autocoronó tras deponer a Ricardo II, también él hablaba en lo que la historia oficial llama «su lengua materna», inglés.[3252] «En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, yo, Enrique de Lancaster, tomo este reino de Inglaterra y la corona con todos sus miembros y sus privilegios, a los que tengo derecho por pertenecer al linaje de la sangre del buen señor el rey Enrique tercero…».[3253] Aunque cerca de una cuarta parte de las palabras usadas por Chaucer son de origen francés (si bien con frecuencia con significados hoy desaparecidos, como es el caso de «lycour», humedad, y «straunge», exterior, distante), la confianza con que su obra utiliza el inglés constituye una prueba de que se había producido un gran cambio.[3254]

Esta confianza quedó reflejada en el deseo de traducir la Biblia al inglés. Ahora bien, aunque se atribuye a John Wycliffe el primer intento de hacerlo, Bragg sostiene que fue en realidad Nicholas Hereford, del
Queen's
College de Oxford, quien realizó la mayor parte del trabajo. Sus *scriptoria*, organizados en secreto en Oxford, produjeron muchos manuscritos, de los que sobreviven al menos 175.[3255]

In the bigynnyng God made of nouyt heuene and erthe

Forsothe the erthe was idel and voide, and derknessis weren on the face of depthe; and the Spiryt of the Lord was borun on the watris.

And God seide, Liyt be maad, and liyt was maad.[*]

La ortografía era todavía caótica. La palabra *church*, «iglesia», podía escribirse *cherche, chirche, charge* o *cirche*, mientras que *people*, «pueblo, gente», podía ser *pepull, pepille, poepul* o *pupill*. La cancillería, una institución que era una mezcla de tribunal de justicia, departamento fiscal y Ministerio de Gobierno, y era, de hecho, la que manejaba el país, vino a poner algo de orden en todo esto, y el «inglés de la cancillería» empezó a considerarse la versión «oficial», autorizada, de la lengua. *Ich* se reemplazó por *I; sych* y *sich* por *suche; righte* se convirtió en *right*. La invención de la imprenta

contribuyó aún más a fijar la ortografía, y el proceso estuvo además acompañado por el gran cambio vocálico, cuando la pronunciación del inglés sufrió una modificación sistemática, aunque nadie sabe con exactitud por qué ocurrió esto.[3256]

Todo esto son indicios de una confianza creciente en la lengua, algo evidente en la gran innovación de 1611, la aparición de la Biblia del rey Jacobo, basada en la traducción de William Tyndale, en la que es posible advertir el inglés moderno en pleno proceso de formación:

> Blessed are the povre in sprete: for theirs is the kyngdome off heven. Blessed are they that morne: for they shalbe comforted.
>
> Blessed are the meke: for they shall inherit the erth.
>
> Blessed are they which honger and thurst for rightewesnes: for they shalbe filled.[*]

Durante el Renacimiento y la era de los descubrimientos, el inglés empezó a ampliarse con la llegada de nuevas palabras: *bamboo* (malayo), *coffee* y *kiosk* (turco), *alcohol* (árabe), *curry* (tamil). El auge del humanismo y el interés por los clásicos resucitó muchas palabras griegas y latinas (*skeleton, glottis, larynx, thermometer, parasite, pneumonia*). Su uso dio lugar a la llamada controversia *inkhorn*. Un «inkhorn» era un cuerno que servía como recipiente para la tinta necesaria para escribir con pluma, y el objeto se convirtió en símbolo de aquellos a los que les gustaba acuñar nuevas palabras para demostrar su erudición y conocimiento de los clásicos. La polémica se agotó sola, pero aunque las palabras mencionadas antes continúan siendo usadas, no todos los neologismos introducidos en esta época permanecieron en la lengua, como es el caso de «fatigate» (fatigar), «nidulate» (anidar, en el sentido de hacer nidos) y «expede» (lograr, como opuesto de impedir).[3257] En tanto autor renacentista, Shakespeare fue el primero que dio uso literario a muchas palabras y expresiones, independientemente de que fueran o no invención suya. Sobre el inglés de Shakespeare se han escrito libros enteros, pero entre las palabras y frases frescas que incluyen sus dramas y sus poemas encontramos: *obscene, barefaced* (descarado), *lacklustre* (mediocre),

salad-days (juventud, inocencia), *in my eye* *mind's* (ver con la imaginación), *more in sorrow than in anger* (con más tristeza que furia). Sin embargo, Shakespeare también empleó palabras cuyo uso no se implantó: *cadent, tortive, perisive* e incluso *honorificabilitudinatibus*.[3258]

Los nuevos paisajes y gentes de América inspiraron muchas palabras frescas y acuñaciones novedosas: *foothill* (colina en la falda de una montaña), *bluff* (acantilado), *watershed* (línea divisoria de aguas, cuenca), *moose* (alce), *stoop* (pequeño porche o escalera a la entrada de una casa o edificio). Luego aparecieron *squatter* (ocupante ilegal), *raccoon* (mapache, en algún momento *rahaugcum*), y *skunk* (mofeta, *segankw*). Palabras ya conocidas se unieron para describir experiencias nuevas: *bull-frog* (rana toro), *rattlesnake* (serpiente de cascabel), *warpath* (en pie de guerra). Algunas palabras tradicionales cambiaron de significado en el Nuevo Mundo: *lumber*, que significaba en Londres «cachivaches», pasó en Estados Unidos a significar «madera». Noah Webster, un maestro de escuela, publicó su *American Spelling Book*, un manual de ortografía, pronunciación y gramática que se convirtió en un éxito de ventas, con excepción de la Biblia, fue el libro más vendido del Nuevo Mundo y contribuyó a propagar la particular obsesión estadounidense por la pronunciación: en la actualidad, mientras los británicos dicen *cemet'ry* y *laborat'ry*, los estadounidenses pronuncian la palabra completa, *cemetery* y *laboratory*.[3259] Fue Webster quién eliminó la «u» de *colour* y *labour* en el inglés estadounidense, así como la segunda «l» en *traveller*, que según decía eran innecesarias. Cambió *theatre* y *centre* por *theater* y *center* (esto fue mucho más claro, así como también el cambio de *check* por *cheque*). Las palabras *music* y *physic* perdieron su «k» final.[3260] La apertura de la frontera introdujo más palabras indias: *maize, pecan* (pacana), *persimmon* (caqui, fruta), *toboggan*, aunque *tamarack* (un tipo de alerce) y *pemmican* (alimento preparado a base de carne de bisonte) no lograron imponerse igual de bien. Los

viajeros pobres viajaban al oeste en balsas (*rafts*) que dirigían mediante remos conocidos como *riffs*, de dónde surge la palabra *riffraff*, «gentuza». Las expresiones «pass the buck» (pasar la pelota) y «the buck stops here» (la responsabilidad es mía) derivaban de los juegos de cartas del oeste americano. El *buck* era originalmente un cuchillo con un mango hecho de cuerno de ciervo, que se rotaba como señal de quien tenía la autoridad o llevaba la mano.[3261] Se han propuesto muchas etimologías para *OK* u *okay*, supuestamente la palabra más usada en la lengua inglesa. Los indios choctaw tienen la palabra *okeh*, que significa «es así». En Boston se decía que era una abreviatura para *Orl Korrekt* (todo bien), y algunos aseguran que el dialecto de los barrios obreros londinenses también usaba un *Orl Korrec*. En Luisiana los trabajadores acostumbraban garabatear *Au quai* sobre las balas de algodón que estaban listas para ser enviadas río abajo hasta el mar. Pero todas estas etimologías son apenas orígenes posibles y la cuestión está lejos de resolverse de forma definitiva.[3262] La palabra *jean* debe su existencia al señor Levi Strauss, quien utilizó un fustán llamado *geane*, fabricado originalmente en Génova.

La Ilustración y la revolución industrial introdujeron obviamente muchas palabras nuevas: *reservoir, condenser, sodium* (1807), *centigrade* (1812), *biology* (1819), *kleptomania* (1830), *palaeontology* (1838), *gynaecology* y *bacterium* (ambas en 1847), *claustrophobia* (1879). Se ha calculado que entre 1750 y 1900 la mitad de los artículos científicos del mundo se publicaron en inglés.[3263] En la India, durante el apogeo del imperio británico, es discutible qué pueblo tenía el poder lingüístico. Y en cualquier caso, siendo el inglés una lengua indoeuropea, el sánscrito formaba parte de su distante pasado. Con todo, entre las palabras de las lenguas indias que el inglés incorporó se encuentran: *bungalow, cheroot* (puro cortado en ambos extremos), *thug* (matón), *chintz, polo* (el deporte), *jungle, lilac, pariah, khaki* (que significa «color polvo») y *pyjamas*.[3264] Los ingleses rebautizaron a Kolkata como Calcuta, aunque recientemente la ciudad ha recuperado su nombre original.

Con la difusión del inglés en el siglo XIX gracias a la expansión del imperio británico, el idioma se propagó por Australia, las Indias occidentales, África y muchas regiones de Oriente Próximo, y se convirtió en lo que en otra época fueron el árabe, el latín y el

francés, la lengua común de la comunicación internacional, una posición que ha detentado desde entonces. Gandhi se sentía, o decía que se sentía, esclavizado por el inglés, pero la excelencia y popularidad de los novelistas indios que escriben en inglés no revela ese mismo sentimiento. El triunfo mundial del inglés puede ser consecuencia del nacionalismo y el imperialismo del pasado, pero ha ido mucho más allá de ellos. La lengua inglesa no es ya sólo la lengua del imperio, sino la de la ciencia, la del capitalismo, la de la democracia y la de Internet.

Capítulo 34

LA MENTE «AMERICANA» Y LA UNIVERSIDAD MODERNA

El auge del imperio en el Viejo Mundo coincidió, aproximadamente, con la guerra civil estadounidense. En cierto sentido, por tanto, ambos continentes se enfrentaban a problemas similares en este período: cómo habían de vivir juntos pueblos y razas diferentes. La guerra civil constituyó un hito en la historia de Estados Unidos. Aunque no muchos lo comprendieron en su momento, el conflicto alrededor de la esclavitud había mantenido al país en el atraso y la guerra permitió, en última instancia, que el industrialismo y el capitalismo se expresaran con toda su fuerza. Sólo después de la guerra, pudo la joven nación realizar con total libertad la promesa que contenía.

En 1865 la población estadounidense superaba los treinta y un millones de habitantes, una cifra relativamente pequeña si se la compara con la de las principales potencias europeas de la época. La vida intelectual, al igual que todo lo demás, estaba aún en proceso de formación y expansión.[3265] Después de los triunfos de 1776 y los logros alcanzados con la Constitución, que había resultado tan estimulante para muchísimos europeos, los estadounidenses no carecían de confianza. No obstante, incluso así, había bastantes motivos para la incertidumbre: la frontera continuaba ampliándose (lo que obligaba a preguntarse cómo había que tratar con los indios de las planicies) y el patrón de la inmigración estaba cambiando. En 1803 se compró Luisiana a los franceses. Así las cosas, las cuestiones de la raza, la tribu, la nacionalidad, la filiación religiosa y la identidad étnica eran, prácticamente, omnipresentes. En este contexto, Estados unidos tuvo que inventarse como país, concibiendo nuevas ideas allí donde fueron necesarias y empleando antiguas nociones del viejo mundo

cuando se las consideró relevantes.[3266]

La asimilación gradual de las ideas europeas en el contexto americano ha sido estudiada por Richard Hofstadter y, en años más recientes, por Louis Menand, profesor de literatura inglesa en la Universidad de Harvard, quienes se han ocupado de un pequeño número de pensadores de la Nueva Inglaterra del siglo XIX, todos relacionados entre sí, que inventaron lo que podemos considerar la tradición moderna del pensamiento «americano», la mente «americana». La primera parte de este capítulo se basa en gran medida en la obra de Menand.[3267] Entre las especialidades de estos individuos se encontraban la filosofía, la jurisprudencia, la psicología, la biología, la geología, las matemáticas, la economía y la religión. Estamos hablando en particular de Ralph Waldo Emerson, Oliver Wendell Holmes, William James, Benjamin y Charles Peirce, Louis Agassiz y John Dewey.

«Estos hombres tenían cada uno una personalidad muy especial, y no siempre estaban de acuerdo entre sí, pero sus carreras se cruzan en muchos puntos, y en su conjunto fueron, más que cualquier otro grupos, los responsables de haber llevado el pensamiento estadounidense a la modernidad… Sus ideas cambiaron la forma en que los estadounidenses pensaban —y continúan pensando— sobre la educación, la democracia, la libertad, la justicia y la tolerancia. Una consecuencia de ello es que cambiaron también la forma en la que los estadounidenses vivían, con lo que definieron la forma en la que los estadounidenses aprenden, la forma en la que expresan sus puntos de vista, la forma en que se entienden a sí mismos y la forma en que tratan a quienes son diferentes… Podemos afirmar que lo que estos pensadores tenían en común no fue tanto un conjunto de ideas, sino una única idea; una idea sobre las ideas. Todos ellos creían que las ideas no estaban “ahí afuera”, esperando ser descubiertas, sino que eran herramientas, como los tenedores y los cuchillos y los microchips, que la gente concebía para dar cuenta del mundo en el que vivía… Y creían que dado que las ideas eran respuestas provisionales a circunstancias particulares e irrepetibles, su supervivencia dependía no de que fueran inmutables sino de su capacidad para adaptarse… Enseñaron un tipo de escepticismo que ayudó a la gente a desenvolverse en una sociedad heterogénea e industrializada, una

sociedad de mercado masificada, en la que los antiguos vínculos de la comunidad y la costumbre parecían haberse vuelto más tenues… Pero, además, implícito en sus escritos, está el reconocimiento de que existen límites a lo que el pensamiento puede hacer en el esfuerzo por aumentar la felicidad humana».[3268] Y por el camino nos ocuparemos también de la creación de algunos de los centros intelectuales más importantes de Estados Unidos: las universidades de Yale, Princeton, Chicago, Johns Hopkins y Harvard y el MIT en Cambridge, Massachusetts.

Uno de los padres fundadores de esta «tradición americana» fue el doctor Oliver Wendell Holmes, padre. Aunque era un hombre muy bien relacionado, que contaba entre sus amigos a los Cabot, los Quincy y los Jackson, todas ellas viejas familias terratenientes, Holmes era ante todo un profesor que había estudiado medicina en París. Y fue él quien acuñó el término de «brahmán bostoniano» para referirse a los intelectuales de buena cuna. Como médico, descubrió la causa de la fiebre puerperal y demostró de forma concluyente que la enfermedad era transmitida de un parto a otro por los médicos que los atendían. Aunque esto difícilmente lo hizo popular entre sus colegas, el descubrimiento fue un significativo avance hacia el desarrollo de la teoría de los gérmenes como causantes de las enfermedades así como de la antisepsia.[3269] Culminó su carrera académica como decano de la Facultad de Medicina de la Universidad de Harvard, si bien fue todavía más célebre por ser lo que muchos consideraban el mejor conversador que uno pudiera escuchar, y por su papel como fundador del «Club de los Sábados», en el que tras cenar los participantes discutían asuntos literarios y al que pertenecían figuras como Emerson, Hawthorne, Longfellow, James Russell Lowell y Charles Eliot Norton. Holmes también contribuyó al nacimiento del *Atlantic Monthly*, cuyo nombre concibió para dar cuenta del vínculo entre el Nuevo y el Viejo Mundo.[3270]

El otro padre fundador de la tradición intelectual americana fue Emerson. Holmes padre y él eran buenos amigos, que se influyeron mutuamente. Holmes se encontraba entre el público cuando Emerson pronunció su famoso discurso Phi Beta Kappa sobre «El

estudioso americano» en la Universidad de Harvard en 1837. Este discurso fue el primero de una serie en la que el escritor declaró la independencia literaria americana e instó a sus conciudadanos a desarrollar un estilo propio, diferente de los europeos (aunque muchos de sus «grandes hombres» no eran precisamente americanos). Un año más tarde, en un discurso no menos célebre, Emerson se dirigió a la Facultad de Teología de Harvard para contar cómo un aburrido sermón lo había llevado a distraerse comparando su artificialidad con la salvaje tormenta de nieve que tenía lugar fuera de la iglesia. Esto, sumado a otras varias meditaciones, le había hecho abandonar, según dijo, su creencia en un Jesús sobrenatural y en el cristianismo organizado, y a preferir en cambio una forma de revelación más personal. En parte como consecuencia de esto, Harvard, que entonces era una institución calvinista, dio la espalda a Emerson durante treinta años.[3271] Holmes padre, sin embargo, continuó siendo su amigo. Éste compartía sobre todo la creencia de Emerson en el nacimiento de una literatura americana, que es la razón por la cual se sentía tan comprometido con en el *Atlantic Monthly*.[3272]

Emerson impresionó tanto a Holmes hijo como a Holmes padre, y según contó muchos años después, el contacto con el escritor durante el primer año de Holmes en Harvard, en 1858, lo «encendió». Con todo, padre e hijo no estaban hechos exactamente del mismo molde. Aunque Holmes padre era abolicionista por razones religiosas, nunca tuvo realmente mucho contacto directo con los negros, mientras que su hijo sentía un interés mucho más profundo por la cuestión. La lectura de *Los papeles póstumos del club Pickwick* le había resultado desagradable debido a su trato de los indígenas americanos, y de igual modo detestaba los espectáculos de los trovadores, que consideraba «humillantes».[3273] Coincidía con Emerson en que tener una visión científica del mundo no impide llevar una vida moral, y también en que era posible vivir en una mejor relación con nuestros semejantes fuera de la religión organizada que dentro de ella.

Teniendo una posición semejante, el estallido de la guerra civil en 1861 le proporcionó una oportunidad de hacer algo práctico. Fiel a su palabra, Holmes aceptó el servicio como una «obligación moral».[3274] Su primera participación en combate, en la batalla de

Ball's
Bluff, el 21 de octubre de ese año, estuvo lejos de ser un éxito: de los mil setecientos soldados que realizaron el avance al otro lado del río menos de la mitad regresaron con vida. Holmes recibió un disparo cerca del corazón, la primera de las tres heridas que recibiría durante el conflicto y que, como anota Menand, influyeron profundamente en él. (La caligrafía de sus cartas en esta época estaba lejos de ser la mejor, decía a sus corresponsales, porque tenía que permanecer echado de espaldas).[3275] De hecho, a pesar de que de vez en cuando contaba sus hazañas en combate, nunca leyó historias de la guerra civil.[3276] Sabía lo que sabía, y no necesitaba ni deseaba visitar de nuevo el horror. La guerra civil estadounidense se libró con armamento moderno y tácticas premodernas. La carga de infantería cerrada estaba diseñada para hacer frente a los mosquetes, un arma con un alcance de algo más de setenta metros, pero los rifles del siglo XIX tenían un alcance de casi trescientos setenta metros. Esto explica parte de la carnicería que tuvo lugar en la guerra civil, que continúa siendo el conflicto que más vidas estadounidenses se ha cobrado, y el enorme impacto que tuvo en Holmes y tantos otros.[3277]

En medio de la matanza, Holmes aprendió una lección para el resto de su vida: a desconfiar de los absolutos y la certeza, la guerra lo había convencido de que «la certidumbre conduce a la violencia».[3278] Observando lo que ocurría a su alrededor, advirtió que si bien hacia 1850 los norteños consideraban subversivos a los abolicionistas, para el final de la guerra éstos se habían convertido en «patriotas», lo que le llevó a concluir que «no existe un único modo en el que se deba vivir».[3279] Este pensamiento se convirtió en su guía y le permitió llegar a ser luego un juez muy sabio. Esta sabiduría se manifiesta en su magnífico libro *The Common Law*,[3280] que empezó siendo una serie de doce conferencias pronunciadas en la Universidad de Harvard, las Lowell Lectures, en las que Holmes habló ante un auditorio repleto sin utilizar apuntes de ningún tipo.[3281]

Su biógrafo, Mark De Wolfe Howe, dice que Holmes fue el primer abogado, inglés o estadounidense, que propuso un análisis filosófico y una explicación histórica del derecho consuetudinario.[3282] La brillantez filosófica de Holmes le permitió ver que el derecho no tiene una meta o idea primordial. (Ésta era la enseñanza

que había sacado del desastre de la guerra civil).[3283] El derecho había evolucionado de forma pragmática.[3284] Al menos en términos de los hechos, cada caso es único. Y cuando llega a los tribunales se ve inmerso en lo que Menand denomina un «vórtice» de intenciones, suposiciones y creencias. Por un lado, por ejemplo, existe la intención de hallar una solución adecuada a este caso en particular. Al mismo tiempo, sin embargo, también existe la intención de llegar a un veredicto que sea coherente con los alcanzados en el pasado en casos similares. Y además existe la intención de llegar al veredicto que sea más benéfico para la sociedad en su conjunto: una solución que prevenga en lo posible nuevos casos de este tipo.[3285] Luego hay cierto número de objetivos menos apremiantes que afecta el veredicto, algunos de los cuales, Holmes concedía, no llegan a manifestarse explícitamente. Entre éstos puede incluirse el deseo de redistribuir los costos para que los asuman no quienes no pueden permitírselos (con frecuencia las víctimas) sino quienes sí pueden hacerlo (con frecuencia los empresarios o las compañías de seguros). «No obstante, por encima de todo este patrón, que, por decirlo de algún modo, existe incluso antes de que surja cualquier caso, hay un único meta-imperativo: que no parezca que cualquiera de estos imperativos de menor importancia haya decidido el caso, de forma descarada, a costa de los demás. Un resultado que parezca justo intuitivamente pero que sea evidentemente incompatible con los precedentes jurídicos es tabú; el tribunal no quiere aparecer como excusando un comportamiento imprudente (como operar un ferrocarril demasiado cerca de una zona muy poblada), pero tampoco quiere imponer una barrera de responsabilidad demasiado alta a actividades que la sociedad quiere promover (como la construcción de ferrocarriles)».[3286]

La genialidad de Holmes fue entender que no existían distinciones estrictas y definitivas en ninguna de estas áreas. Esto se expresa con gran claridad en una de las primeras frases de *The Common Law*, que luego se haría famosa: «La vida del derecho no es la lógica, sino la experiencia».[3287] Pensaba que su tarea era decir duras verdades, no propagar leyendas históricas.[3288] Su argumento era que la mayoría de los jueces de derecho consuetudinario llegan primero a una conclusión y sólo después conciben un «relato verosímil» de cómo la alcanzaron. Holmes incluso admitía la

posibilidad de que los jueces tuvieran influencias «inconscientes», un uso temprano y muy interesante del término.[3289] Holmes no pretendía afirmar que los jueces fueran caprichosos, inconstantes o bien personalistas en sus pronunciamientos. Simplemente no estaba seguro de que la experiencia pudiera reducirse a abstracciones generales, a pesar de todo el tiempo que dedicaban los seres humanos a semejante actividad. «Todo lo que es placentero en la vida reside en ideas generales», escribió en 1899, «pero todo lo que resulta útil en la vida lo hallamos en soluciones específicas, a las que es imposible llegar mediante generalidades del mismo modo en que es imposible pintar un cuadro conociendo sólo unas cuantas reglas técnicas. Para encontrarlas necesitamos perspicacia, tacto y conocimientos específicos».[3290] Posteriormente desarrollaría su idea de experiencia para proponer la que quizá sea su contribución más importante al derecho civil: la invención del «hombre razonable». Holmes pensaba que el quid de la experiencia es que era «colectiva y consensual», algo social y no psicológico. Esto constituye el meollo de la teoría moderna de la responsabilidad civil y es una de las principales cuestiones que aborda el derecho cuando se pregunta cómo hemos de vivir juntos. En el ejemplo clásico, tal y como lo presenta Menand, alguien resulta herido a consecuencia de algo que otro ha hecho, que es lo que da origen a la pregunta: ¿qué determina la responsabilidad civil? Hay tres argumentos tradicionales para resolver esta cuestión. Uno afirma que basta con demostrar la causalidad. Todos los ciudadanos actúan bajo su propia responsabilidad, y por tanto puede exigírseles que respondan por cualquier daño producido por sus acciones, hayan o no previsto las consecuencias de ellas. Esto es «responsabilidad estricta». Un segundo argumento considera que un ciudadano es responsable de los daños que causa intencionalmente pero no de aquellos que nunca llegó a contemplar. En términos jurídicos se habla aquí de *mens rea*, la doctrina de la «mente culpable». El tercer argumento se refiere a la negligencia: aunque un ciudadano no hubiera previsto la posibilidad de que, actuando de determinada manera, pudiera causar daño a alguien, se le considera responsable de los daños causados si su conducta fue descuidada o imprudente.[3291]

La contribución de Holmes en este ámbito fue reemplazar los términos jurídicos tradicionales, «culpa» y «falta», con palabras

como «descuido» e «imprudencia».[3292] Pensaba que al hacer esto nos resultaría más fácil determinar con claridad qué conducta puede ser considerada descuidada o imprudente. La cuestión clave, desde su punto de vista, era identificar cuáles eran y cuáles no eran «las consecuencias permisibles» de cualquier actividad. La respuesta, decía, residía en la «experiencia», y su logro fue definir en qué consistía esta «experiencia».[3293] A lo que Holmes apelaba en este contexto era a la experiencia de cualquier «miembro inteligente y prudente de la comunidad». La ley, sostenía, no era algo que emanara de una inteligencia omnisciente que contemplaba el mundo desde el cielo, sino algo que debía funcionar de acuerdo con los preceptos de un miembro «medio» de la sociedad, cuyo mejor representante era el jurado.[3294] «Cuando los hombres viven en sociedad», insistía Holmes, «el bienestar general requiere una cierta conducta media y un sacrificio de las peculiaridades individuales». Por tanto, la forma en que Holmes entendía la responsabilidad se fundaba en este «hombre razonable», en sus creencias y su conducta. Ahora bien, como anota con acierto Menand, ésta no deja de ser una ficción estadística, un «primo jurídico» del *homme moyen* de Adolphe Quetelet. «El "hombre razonable" sabe, porque se lo dice la "experiencia", que un comportamiento dado en una circunstancia dada, por ejemplo, practicar el tiro en una zona poblada, conlleva determinados riesgos, en este caso, el de herir a otras personas».[3295]

Holmes también afirmó en alguna ocasión que los jueces «no debían tener una política». No obstante, él mismo era partidario de los capitalistas, que asumían riesgos y generaban riqueza, y hubo quienes consideraron que sus argumentos consiguieron en realidad desplazar el derecho de la teoría de la responsabilidad estricta a la de la negligencia, una concepción que permitía que las grandes empresas eludieran con más facilidad su «deber» para con sus trabajadores y clientes. «En cualquier caso, en su teoría del agravio, Holmes hizo lo mismo que hicieron Darwin, en su teoría de la evolución por cambios aleatorios, y Maxwell, en su teoría cinética de los gases: aplicar a su propia especialidad el gran descubrimiento del siglo XIX de que la enorme indeterminación del comportamiento individual podía reducirse si se consideraba a las personas desde un punto de vista estadístico como masa».[3296] Éste fue un paso crucial

hacia la democratización del derecho.

La experiencia, que Oliver Wendell Holmes consideraba tan importante en el ámbito del derecho, no era menos valiosa para su colega del Club de los Sábados, el filósofo y psicólogo William James. A pesar de tener un nombre impecablemente galés, James era en realidad de origen irlandés.[3297]

El primer William James, el abuelo del filósofo, era un millonario dedicado a los textiles que, de no ser por John Jacob Astor, habría sido el hombre más rico del estado de Nueva York.[3298] Su hijo Henry era demasiado aficionado a la bebida y William lo desheredó, no obstante, Henry impugnó el testamento y ganó. Según Richard Hofstadter, William James fue el primer gran beneficiario de la educación científica que emergió en Estados Unidos durante las décadas de 1860 y 1870 (y que estudiaremos más adelante en este mismo capítulo). Según un chiste, William era mucho mejor escritor que su hermano Henry, quien, en cambio, era mejor psicólogo. Al igual que Wendell Holmes, William James desconfiaba de la certeza. Una de sus frase favoritas era «¡maldito Absoluto!».[3299] Ahora bien, en lugar de recibir una educación formal, viajó por Europa junto a su familia y aunque nunca permaneció mucho tiempo en una escuela en particular, el viaje le proporcionó experiencia. (En algún lugar, por ejemplo, aprendió a dibujar.[3300]) Al final, en 1861, se estableció para emprender una carrera como científico en Harvard, donde formó parte del círculo de Louis Agassiz, el descubridor de la Edad de Hielo y, en esa época, uno de los críticos más estridentes de Charles Darwin (Agassiz basaba su oposición en razones que, en su opinión, eran científicas).[3301] Tras sus tempranos logros, la suerte de Agassiz se había invertido después de que perdiera una buena cantidad de dinero en una aventura editorial. La invitación a dictar una serie de conferencias en América era una oportunidad para salir del atolladero. En Boston tuvo un gran éxito (a menudo se hablaba del Club de los Sábados como del Club de Agassiz), y durante su estadía allí, Harvard estaba empezando a crear su facultad de ciencia (véase *infra*, en este mismo capítulo) y se creó una cátedra específicamente para él.[3302]

Fue la batalla de Agassiz contra Darwin la que más despertó el interés de James y, cuenta uno de sus biógrafos, fue el ejemplo del suizo lo que lo decidió a convertirse en un hombre de ciencia.[3303] Agassiz, que era deísta, consideraba que la teoría de Darwin era «un error»; cuestionaba los hechos en que se basaba y opinaba que era una trapacería y no verdadera ciencia.[3304] James, en cambio, no estaba tan seguro. Desconfiaba del dogmatismo de Agassiz y pensaba que la teoría evolutiva contenía toda clase de ideas novedosas, además creía que revelaba que la biología actuaba de acuerdo con principios muy prácticos, incluso pragmáticos, y esto era lo que más le atraía del darwinismo. Para James la selección natural era una idea hermosa porque era muy simple y sensata, desde la cual las adaptaciones no eran más que un modo de resolver problemas de índole práctica dondequiera que éstos se presentaban.[3305] La vida, le encantaba decir a James, debía ser juzgada por sus consecuencias.[3306]

En 1867, tras su período en Harvard, James viajó a Alemania. En el siglo XIX unos nueve mil estadounidenses visitaron Alemania para estudiar en las universidades del país, que, como hemos visto, estaban organizadas de acuerdo con las distintas disciplinas y no tanto como lugares para la formación de sacerdotes, médicos y abogados. James estudió con el psicólogo experimental más destacado de la época, Wilhelm Wundt, quien había creado en Leipzig el primer laboratorio en la materia. La especialidad de Wundt —la psicología fisiológica o «psicofísica»— se consideraba entonces como el área en la que era más probable realizar algún tipo de avance. El supuesto básico de la psicología fisiológica era que todos los procesos (conscientes) de la mente estaban relacionados con procesos que tenían lugar en el cerebro, que todo pensamiento o acción consciente tenía una base orgánica o física. Uno de los efectos de esto era que la experimentación había sustituido a la introspección como el principal método de investigación. En esta denominada Nueva Psicología, los sentimientos y pensamientos se entendían como el resultado de «secreciones cerebrales», cambios de naturaleza orgánica que, con el tiempo, podrían ser manipulados experimentalmente. James se sintió decepcionado por la Nueva Psicología y por Wundt, a quien hoy muy pocos leen (de hecho, hoy se sabe que él mismo estaba

entonces distanciándose lentamente del rígido enfoque experimental).[3307] Con todo, el principal legado de Wundt es sin duda que, gracias precisamente a su enfoque experimental, mejoró el estatus de la psicología como disciplina. Esta mejor consideración de la psicología sí se le contagió a James.

Si la influencia de Wundt sobre James fue secundaria, la de los Peirce fue muchísimo más trascendental. Como los Wendell Holmes y los James, los Peirce fueron un formidable equipo de padre e hijo. Benjamin Peirce fue acaso el primer matemático de talla mundial que Estados Unidos produjo (el matemático irlandés William Rowan Hamilton pensaba que Peirce era el mayor intelecto que había tenido ocasión de conocer de cerca) y también formaba parte de los once miembros fundadores del Club de los Sábados.[3308]

El talento de su hijo Charles fue igualmente impresionante. Un niño prodigio que escribió una historia de la química a los once años y que para los doce tenía ya su propio laboratorio, Charles Peirce podía escribir con ambas manos al mismo tiempo. Quizá no resulte sorprendente entonces que en Harvard se sintiera aburrido, bebiera mucho y terminara graduándose de setenta y nueve en una clase de noventa.[3309] Ése fue el punto más bajo de su carrera. Después de ello, amplió el trabajo de su padre y entre ambos concibieron la filosofía del pragmatismo, fundada en las matemáticas. «No es fácil definir el pragmatismo: el italiano Papini señaló que el pragmatismo era menos una filosofía que un método para arreglárselas sin uno».[3310] En primera instancia, Benjamin Peirce se sintió fascinado por las teorías y cálculos de Pierre-Simon Laplace y Karl Friedrich Gauss (mencionados en el capítulo 32), y en particular por sus ideas acerca de la probabilidad.[3311] La probabilidad, o las leyes del error, tuvo un profundo impacto en el pensamiento del siglo XIX debido a la aparente paradoja que planteaban, esto es, que las fluctuaciones accidentales que hacen que los fenómenos se desvíen de las leyes «normales» están en sí mismas sujetas a una ley (estadística). El hecho de que esta ley se aplicara incluso a los seres humanos era para muchos una invitación al determinismo.[3312]

Charles Peirce no se contaba entre ellos. Creía que podía ver espontaneidad en cada esquina. (Y criticó a Laplace por escrito). En su opinión, las leyes de la naturaleza debían ellas mismas haber

evolucionado.[3313] Era lo suficientemente darwiniano como para creer en lo contingente y lo indeterminado, y concibió su filosofía en última instancia como un modo de conducirse en medio de la confusión.[3314] En 1812, en su *Théorie analytique des probabilités*, Laplace había afirmado: «Debemos… imaginar el presente estado del universo como el efecto de un estado anterior y como la causa de su estado posterior». Ésta es una aplicación generalizada de la teoría newtoniana de la materia como bolas de billar, que daría cuenta incluso del comportamiento de los seres humanos, y en la que no habría lugar para el azar.[3315] En contra de esta concepción, el físico escocés James Clerk Maxwell había sostenido en su *Theory of Heat*, publicada en 1871, que el comportamiento de las moléculas de gas debía entenderse en términos probabilísticos. (Peirce conoció a Maxwell durante una visita a Cambridge en 1875).[3316] La temperatura de un gas en un contenedor cerrado es una función de la velocidad de las moléculas: cuanto más rápido se mueven, más chocan entre sí y más alta es la temperatura. Pero, lo que desde un punto de vista teórico es todavía más importante, la temperatura se relaciona con la velocidad media de las moléculas, cada una de las cuales puede tener una velocidad diferente. ¿Cómo se llegaba a esta media y cómo debía entendérsela? Maxwell propuso que «las velocidades se distribuyen entre las partículas de acuerdo con la misma ley que los errores se distribuyen entre las observaciones en la teoría del “método de los mínimos cuadrados”». (Esto se había advertido por primera vez entre los astrónomos).[3317] El profundo significado del argumento de Maxwell para la física del siglo XIX era que mostraba que las leyes físicas no eran newtonianas ni absolutamente precisas. Peirce supo captar la importancia que esta idea tenía en el ámbito de la biología darwinista, pues, de hecho, creaba las circunstancias en las que la selección natural podía operar. Menand nos propone que pensemos en el ejemplo de las aves. En cualquier especie particular, los pinzones, por ejemplo, la mayoría de los individuos tendrán picos dentro de la «distribución normal», pero de cuando en cuando aparecerá un pájaro cuyo pico se encuentra fuera de ese rango, y si ello le confiere una ventaja evolutiva, el rasgo será «seleccionado». Desde este punto de vista, la evolución se desarrolla por azar, pero no de forma completamente aleatoria, sino de acuerdo con leyes estadísticas.[3318]

Esta forma de pensar fascinaba a Peirce. Si los sucesos físicos son inciertos, incluso los más pequeños y, en cierto sentido, más básicos, y si la percepción de cosas simples como la localización de las estrellas es falible, ¿cómo entonces es posible que la mente «refleje» la realidad? La incómoda verdad era que «la realidad ni siquiera permanecía estable el tiempo suficiente para poder reflejarla de forma fidedigna». Peirce, por tanto, coincidía con Wendell Holmes y William James: lo que contaba era la experiencia e incluso en el ámbito de la ciencia eran necesarios los jurados. El conocimiento era un asunto social.[3319]

Todo esto puede considerar el «transfondo profundo» en el que surgió el pragmatismo.[3320] Esta filosofía fue, y continúa siendo, muchísimo más importante de lo que parece a primera vista y bastante más profunda de lo que el uso cotidiano de la palabra «pragmático» puede sugerir. En parte fue el corolario natural de las ideas que en un primer momento contribuyeron al nacimiento de Estados Unidos, y que expusimos en el capítulo 28. Pero también fue consecuencia de la aparición del indeterminismo en ciencia, una cuestión central en el pensamiento del siglo XX, y asimismo, y acaso principalmente, una evolución intelectual en el camino hacia el individualismo.

Menand llama la atención sobre un problema pragmático clásico conocido por Holmes y desarrollado por James. Supongamos que un amigo le da a usted una información estrictamente confidencial. Más tarde, en una conversación con un segundo amigo, usted descubre dos cosas: primera, que él no está al tanto de la información confidencial que su primer amigo le ha proporcionado; y segunda, que, en su opinión, está a punto de cometer un grave error que podría evitarse si supiera lo que usted sabe. ¿Qué hace usted? ¿Sigue siendo leal con su primer amigo y guarda su secreto? ¿O traiciona su confianza para ayudar a su segundo amigo e impedir que éste salga perjudicado o sufra algún apuro? James decía que la decisión final podía depender de cuál de los dos amigos era su preferido, y esta observación formaba parte de su razonamiento. A diferencia de los románticos, que habían afirmado que el «verdadero» yo se hallaba en el interior de la persona, James sostenía que, incluso en una situación tan simple como la del ejemplo, había varios yos, o ninguno en absoluto. De hecho, le

gustaba sostener que, hasta que uno no eligiera un curso de acción en particular, uno no podía saber quién era. «Al final usted hará lo que cree que es correcto, pero ese "correcto" será en realidad el cumplido que usted dedique al resultado de sus deliberaciones».[3321] Sólo podemos entender de verdad el pensamiento, afirmaba James, si entendemos su relación con la conducta. «Decidir ordenar langosta en un restaurante nos ayuda a determinar que nos gusta la langosta; decidir que el acusado es culpable nos ayuda a establecer el patrón de justicia que consideramos aplicable en este caso específico; elegir guardar un secreto nos ayuda a hacer de la honestidad un principio, optar por revelarlo nos ayuda a confirmar cuánto valoramos una amistad».[3322] El yo surge de la conducta, y no al revés. Esta opinión contradecía de forma directa la tesis romántica.

James se apresuraba a señalar que este enfoque no implicaba que la vida fuera arbitraria o que las personas actuaran siempre por motivos egoístas. «La mayoría de los seres humanos no sentimos que nuestras decisiones en relación a la vida moral, por ejemplo, sean siempre egoístas». Lo que James creía era que todos disponemos de un conjunto imperfecto de supuestos acerca de cómo somos y cómo actuamos, y acerca de cómo son los demás y cómo actúan, y que son estos supuestos los que inspiran los juicios que realizamos y las decisiones que tomamos.[3323] Según James, la verdad es circular: «No existe un conjunto no circular de criterio para saber si una creencia en particular es verdadera, y tampoco hay forma de apelar a algún estándar exterior al proceso por el cual se llega a la creencia misma. Pensar es precisamente un proceso circular, en el que determinado fin, determinado resultado imaginado, se encuentra ya presente al inicio de cualquier hilo de pensamiento… La verdad es algo que le *ocurre* a una idea, que se vuelve verdadera, o a la que los acontecimientos hacen verdadera».[3324]

Por la época en la que James estaba proponiendo estas ideas, la denominada Nueva Psicología (Experimental) estaba realizando extraordinarios desarrollos. En Berkeley, Edward Thorndike había colocado gallinas en una caja en la que había una puerta que podía abrirse si los animales picoteaban una palanca. Si lo hacían, las gallinas conseguían acceder a un suministro de bolas de comida que había al otro lado de la puerta. Thorndike observó que «aunque al

principio los animales probaron muchas acciones diferentes, en apariencia de forma no sistemática (esto es, aleatoria), sólo se aprendieron aquellas acciones realizadas por gallinas que estaban hambrientas».[3325] Esto no sorprendió exactamente a James, pues el experimento confirmaba su punto de vista, aunque de una forma más bien trivial. Las gallinas habían aprendido que si picaban en la palanca la puerta se abría, lo que les permitía alcanzar la comida, su recompensa. James fue un paso más allá. A todos los efectos, dijo, las gallinas creían que si picoteaban la palanca, la puerta se abriría: «Sus creencias eran reglas para actuar». Y en su opinión, tales reglas se aplicaban de forma más general. «Si comportándonos como si tuviéramos libre albedrío, o como si Dios existiera, obtenemos los resultados que queremos, no sólo creeremos en tales cosas, sino que, en términos pragmáticos, serán verdaderas… "La verdad" es el nombre que damos a cualquier cosa que demuestre funcionar como creencia».[3326] En otras palabras, bastante más subversivas: la verdad no es algo que esté «ahí afuera», no tiene que ver con «lo que las cosas son en realidad». Ésta no es la razón por la que tenemos mentes, decía James. La mente es adaptativa en un sentido darwiniano: nos ayuda a desenvolvernos en el mundo, lo que implica una coherencia entre pensamiento y conducta.

Más polémico aún fue el hecho de que James aplicara su razonamiento a la intuición, a las ideas innatas. Mientras Locke había sostenido que todas nuestras ideas proceden de la experiencia sensible, Kant había insistido en que algunas nociones fundamentales, como la idea de causalidad, por ejemplo, no eran resultado de la experiencia sensible, ya que no «vemos» la causalidad sino que sólo la inferimos, y ello le llevaba a concluir que tales ideas «debían ser innatas, grabadas en nosotros desde que nacemos».[3327] James (en buena parte) adoptó la perspectiva de Kant de que muchas ideas son innatas, pero sin creer que ello dependiera de algo misterioso o divino.[3328] En términos darwinianos, resultaba claro que las ideas «innatas» eran simplemente variaciones que habían surgido en algún momento de la evolución y habían sido seleccionadas de forma natural. «Se privilegió a las mentes que las poseían por encima de las que no». Pero ello no ocurrió porque esas ideas fueran más «verdaderas» en un sentido abstracto o teológico, sino porque ayudaban a los

organismos a adaptarse.[3329] La razón por la que los seres humanos creen en Dios (cuando creen en Dios) es porque la experiencia les ha enseñado que creer en Dios les beneficia. Cuando la gente deja de creer en Dios (como lo hicieron muchísimo en el siglo XIX como veremos en el próximo capítulo) es porque tal creencia ha dejado de ser rentable.

Después de Peirce y James, el tercer filósofo pragmatista estadounidense fue John Dewey. Profesor en la Universidad de Chicago, Dewey tenía un marcado acento de Vermont, usaba anteojos sin montura y carecía por completo del sentido de la moda. En cierto sentido, fue el pragmatista más exitoso de todos. Al igual que James creía que cada quien tenía su propia filosofía, su propio conjunto de creencias, y que esa filosofía debía ayudar a la gente a llevar vidas más felices y productivas. Y, de hecho, su propia vida fue bastante productiva. Gracias a sus artículos de prensa, sus libros populares y los debates que mantuvo con pensadores como Bertrand Russell o Arthur Lovejoy (el autor de *La gran cadena del ser*), Dewey alcanzó una celebridad entre el gran público de la que pocos filósofos han gozado.[3330] Como James, Dewey era un darwinista convencido, y creía firmemente en que la ciencia y la perspectiva científica debían incorporarse a otros ámbitos de la vida. En particular, pensaba que los descubrimientos de la ciencia debían adaptarse para la educación de los niños. En su opinión, el comienzo del siglo XX era el inicio de una época de «democracia, ciencia e industrialización», y ello, consideraba, tenía profundas implicaciones para la educación. En esta época, la actitud hacia los niños estaba cambiando a gran velocidad. En 1900 la feminista sueca Ellen Key publicó su libro *El siglo del niño*, que reflejaba la opinión general de que se había redescubierto al niño, en el sentido de que se contemplaba con renovada alegría las posibilidades de la infancia y se volvía a comprender que los niños eran distintos de los adultos y distintos uno de otro.[3331] Hoy esto puede parecernos no más que una cuestión de sentido común, pero en el siglo XIX, antes de que se consiguiera hacer descender las altísimas tasas de mortalidad infantil, las familias eran mucho más grandes y muchos de los hijos no sobrevivían a la infancia, en estas condiciones no se

invertía tanto en los niños, en términos de tiempo, emoción y educación, como en épocas posteriores, simplemente porque no habría sido posible hacerlo. Dewey advertía que este cambio tenía profundas consecuencias para la enseñanza. Incluso en América, donde en general se era más indulgente con los niños que en Europa, la escuela había estado hasta entonces dominada por la rígida autoridad del maestro, quien tenía un concepto claro de qué era una persona educada y cuyo principal objetivo era transmitir a sus discípulos la idea de que el conocimiento era la «contemplación de verdades inmutables».[3332] Dewey fue uno de los líderes del movimiento que cambió semejante forma de pensar en dos dirección distintas. La idea tradicional de la educación, anotó, tenía sus raíces en una sociedad aristocrática y ociosa, un tipo de sociedad que en Europa estaba desapareciendo con rapidez y que en América nunca había existido. La educación actual, en cambio, tenía que satisfacer las necesidades de una sociedad democrática. En segundo lugar, algo que no era menos importante, la educación debía tener en cuenta el hecho de que los niños eran muy diferentes entre sí y, por tanto, tenían distintas habilidades e intereses. Si se quería que los niños contribuyeran a la sociedad de la mejor forma a su alcance, entonces la educación debía centrarse menos en «meterles en la cabeza» cuantos datos el maestro consideraba necesarios, y más en descubrir y desarrollar aquello que cada niño era capaz de realizar. En otras palabras, esto era el pragmatismo aplicado a la educación.

Es indudable que las ideas de Dewey, así como las teorías de Freud, contribuyeron a dar a la infancia una importancia mayor de la que nunca había tenido. La noción de crecimiento personal y la sustitución de las concepciones tradicionales y autoritarias sobre el conocimiento y la educación resultaron liberadoras para muchísima gente. (La meta declarada de Dewey era conseguir, a través de la educación, que la sociedad fuera más «buena, rica y armoniosa»).[3333] Dada su amplitud geográfica y los muchos grupos inmigrantes que contenía el país, la nueva educación ayudó en Estados Unidos a la formación de muchos individualistas. Al mismo tiempo, las ideas del movimiento por el libre desarrollo siempre estuvieron a punto de ir demasiado lejos y conceder una excesiva libertad a los niños. En algunas escuelas en las que los profesores creían que «los niños

no debían nunca conocer el fracaso» se eliminaron por completo los exámenes y las notas.[3334]

La concepción que Dewey tenía de la filosofía coincidía en gran medida con la de James y los Peirce. En su opinión, ésta debía ocuparse con el aquí y ahora de la vida en el mundo.[3335] Pensamiento y conducta no eran más que dos caras de la misma moneda. El conocimiento era parte de la naturaleza, y cada uno se abría camino en el mundo lo mejor que podía, aprendiendo a cada paso qué funcionaba y qué no: el cómo nos comportamos no era algo preestablecido al momento de nacer.[3336] Esta perspectiva, pensaba Dewey, debía aplicarse a la filosofía, un ámbito en el que por tradición la gente vivía obsesionada por la relación entre mente y mundo. Debido a ello, el famoso misterio filosófico del cómo es que sabemos era, en cierto sentido, una pregunta equivocada. Dewey, señala Menand, ilustraba su razonamiento mediante una analogía: ningún pensador se había preocupado en exceso por una cuestión no menos crucial, la relación, por ejemplo, entre la mano y el mundo. «La función de la mano es ayudar al organismo a apañárselas con su entorno; en situaciones en las que la mano no nos resulta útil, recurrimos a otros instrumentos, un pie, un anzuelo o un editorial».[3337] Su argumento era que nadie se inquieta por aquellas situaciones en las que la mano no «encaja» o no «se entiende con el mundo». Usamos las manos cuando nos resultan útiles, y no otra cosa es lo que hacemos con los pies o las lenguas.

Dewey era de la opinión de que las ideas eran muy similares a las manos: instrumentos para lidiar con el mundo. «Una idea no tiene un estatus metafísico mayor que, por decir algo, un tenedor. Cuando descubrimos que el tenedor es inadecuado para tomar sopa, no nos preocupamos por las limitaciones inherentes a la naturaleza de los tenedores, sino que buscamos una cuchara». Con las ideas ocurre más o menos lo mismo. Nuestras dificultades derivan del hecho de que la «mente» y la «realidad» no existen más que como abstracciones, lo que significa que tienen todos los inconvenientes de cualquier generalización. «Por tanto, tiene tan poco sentido hablar de una “escisión” entre la mente y el mundo como hablar de una escisión entre la mano y el entorno, o el tenedor y la sopa». «Las cosas», escribió, «son lo que la experiencia las hace ser».[3338] Según Menand, Dewey pensaba que la filosofía había empezado con

mal pie desde el comienzo, y que habíamos llegado hasta donde habíamos llegado en gran parte debido a la estructura de clases de la Grecia clásica. Pitágoras, Platón, Sócrates, Aristóteles y los demás filósofos griegos eran en su mayoría miembros de una clase ociosa, «segura y dueña de sí misma», y desde un punto de vista pragmático les resultaba útil exaltar la reflexión y la especulación a costa del hacer y el producir. La filosofía, consideraba, había estado desde entonces lastrada por prejuicios de clase similares, que sustentaban una misma separación de valores, privilegiando la estabilidad sobre el cambio, la certeza sobre la contingencia, las bellas artes sobre las artes aplicadas, «lo que hace la mente sobre lo que hace la mano».[3339] El resultado estaba a la vista de todos. «Mientras la filosofía se había dedicado a considerar rompecabezas artificiales, la ciencia, tras desarrollar un enfoque puramente instrumental basado en la experimentación, había conseguido transformar el mundo». El pragmatismo era la forma en que la filosofía podía ponerse al día.

Que el pragmatismo surgiera en Estados Unidos no es extraño, de hecho, no es sorprendente en absoluto. Las doctrinas mecanicistas y materialistas de Hegel, Laplace, Malthus, Marx, Darwin y Spencer eran básicamente deterministas, mientras que para James y Dewey el universo (al igual que América) era todavía un proceso, algo que aún estaba haciéndose, «un lugar en el que no existen conclusiones conocidas de antemano y en el que cada problema era susceptible de ser enfrentado desde lo que Dewey denominaba la acción inteligente». Dewey estaba convencido especialmente de que la ética, como cualquier otra cosa en el universo, evolucionaba. Ésta era una aguda deducción a partir de Darwin, a la que se llegó muy pronto y a la que, con frecuencia, aún no se ha prestado la suficiente atención. «El cuidado de los enfermos nos ha enseñado cómo proteger a los sanos».[3340]

William James, como hemos visto, fue un hombre universitario. A lo largo de su vida estuvo vinculado, en un sentido u otro, a la Universidad de Harvard, a la Johns Hopkins y a la Universidad de Chicago. Como hemos señalado, fue uno de los nueve mil americanos que en el siglo XIX estudiaron en universidades alemanas. En la época en que Emerson, Holmes, los Peirce y los

James estaban desarrollando sus talentos, las universidades estadounidenses estaban en proceso de formación y, hay que decirlo, lo mismo ocurría con las alemanas y las británicas. En Gran Bretaña, especialmente, se considera con orgullo a las universidades como instituciones muy antiguas, cuyos orígenes se remontan a la Edad Media. Y es así, en cierto sentido. No obstante, ello no debe impedirnos apreciar que las universidades, tal y como hoy las conocemos, son en gran medida una creación del siglo XIX.

No es difícil ver por qué. Hasta 1826 existían únicamente dos universidades en Inglaterra, la de Oxford y la de Cambridge, y ambas ofrecían una formación muy limitada.[3341] En Oxford se admitían apenas doscientos estudiantes cada año y muchos de ellos no permanecían lo suficiente como para llegar a graduarse. A las universidades inglesas sólo podían asistir anglicanos, según una regulación que exigía aceptar los Treinta y Nueve Artículos de la Iglesia de Inglaterra. En tanto centros de aprendizaje, ambas instituciones habían decaído a lo largo del siglo XVIII. En Oxford, al menos, el único curso reconocido era un currículo muy limitado de estudios clásicos que incluía «algunas nociones de filosofía aristotélica», y en Cambridge los exámenes formales se dedicaban prácticamente por completo a las matemáticas. En ninguna de las dos instituciones había pruebas de ingreso y, aún peor, los estudiantes podían obtener un título sin someterse a ningún tipo de examen. Los exámenes se ampliaron y refinaron en las primeras décadas del siglo XIX, aunque más relevantes (en vista de lo que ocurriría luego) fueron las críticas lanzadas desde Edimburgo por un trío de escoceses: Francis Jeffrey, Henry Brougham y Sydney Smith. Dos de ellos eran egresados de Oxford y en una publicación que fundaron, la *Edinburgh Review*, atacaron a Oxford y Cambridge por ofrecer una educación basada fundamentalmente en los clásicos y, por tanto, en gran parte inútil. «El sesgo impuesto a las mentes de los hombres es tan fuerte que no es inusual encontrarse con ingleses que, de no ser por su cabello cano y sus arrugas, cualquiera tomaría por escolares. Su charla se compone de versos latinos; y resulta bastante claro que, si la edad del hombre debe establecerse a partir del estado de su progreso mental, tales individuos tienen a lo sumo dieciocho años y ni un día más».[3342] Sydney Smith, el autor de este ataque, continuaba criticando a los hombres de Oxbridge por

carecer de conocimientos de ciencias, economía y política, e ignorar las relaciones geográficas y comerciales de Gran Bretaña con Europa. Los clásicos, decía, servían para cultivar la imaginación, no el intelecto.

Hubo dos respuestas a estas críticas que vale la pena mencionar. Una fue la creación de universidades civiles en Gran Bretaña, en particular el University College y el
King's
College, en Londres, en ambos casos fundadas con el propósito deliberado de admitir a no conformistas, e inspiradas parcialmente en las universidades escocesas y sus excelentes facultades de medicina. Una de las personas que participaron en la creación del University College de Londres, Thomas Campbell, visitó las universidades de Berlín (fundada en 1809) y Bonn (1816), y uno de los resultados de este viaje fue que optó por el sistema magistral de enseñanza utilizado allí y en Escocia, y no en el sistema de seminarios propio de Oxford. Otra fuente de inspiración fue la Universidad de Virginia, fundada en 1819 gracias en especial a los esfuerzos de Thomas Jefferson. Los ideales principales de esta institución quedaron expresados en el informe de una comisión estatal reunida en Rockfish Gap, en las montañas Azules, en 1818 y que se conocería luego como el Rockfish Gap Report. El objetivo específico de esta universidad, según el informe, era «formar los estadistas, legisladores y jueces, de los que la prosperidad y felicidad individuales tanto depende». Se incluyeron estudios de política, derecho, agricultura, comercio, matemáticas y ciencias físicas, y artes. El University College de Londres implementó esta visión más práctica y se adoptó la idea, todavía más práctica y novedosa, de pignorar una compañía pública para financiar la construcción del centro. La universidad no confesional había comenzado en Inglaterra.[3343]

Esto se convirtió en una manzana de la discordia, en una polémica que culminó en mayo de 1852 en una serie de conferencias pronunciadas en Dublín por John Henry Newman, que más tarde se convertiría en el cardenal Newman, sobre «La idea de universidad». El estímulo inmediato para estas charlas había sido la fundación de nuevos centros universitarios, como la Universidad de Londres y los

Queen's
Colleges irlandeses (en Belfast, Cork y Galway), en los cuales, *por principio,* se habían dejado de lado los estudios de teología. Las charlas de Newman, que se harían famosas como defensa clásica de lo que todavía se denomina una «educación liberal», se basaban en dos argumentos. El primero era que «el cristianismo, y no otra cosa, debe constituir el fundamento y principio de toda la educación».[3344] Newman sostenía que todas las ramas del conocimiento están interconectadas y que excluir a la teología era distorsionar el saber. Su segundo argumento era que el conocimiento es un fin en sí mismo, y que por tanto el propósito de la educación universitaria no era la utilidad inmediata que pudiera proporcionar sino los frutos que ofrecía a lo largo de la vida. «Se forma un hábito mental que perdura toda la vida, cuyos atributos son la libertad, la imparcialidad, la calma, la moderación y la sabiduría; o lo que en un discurso anterior me aventuré a llamar hábito filosófico… El conocimiento es capaz de convertirse en su propia meta».[3345] La idea seminal de Newman, y la más polémica, pues se trata de un debate que sigue vigente, aparece en su séptima conferencia (pronunció cinco en Dublín, pero publicó cinco más que no llegó a dictar). En ella, se afirmaba que «el hombre que ha aprendido a pensar y razonar, a comparar y discriminar y analizar, que ha refinado su gusto, formado su juicio y agudizado su visión intelectual, no se convertirá de inmediato en un letrado o en un abogado defensor, en un orador, un estadista, un médico, en un buen patrón u hombre de negocios, ni en un soldado, un ingeniero, un químico, un geólogo o un experto en la antigüedad, sino que su intelecto estará en condiciones de elegir cualquiera de estas ciencias o vocaciones que he mencionado… con una facilidad, una gracia, una versatilidad y un éxito, que a cualquier otro le serán desconocidos. En este sentido, por tanto… la cultura intelectual es absolutamente *útil*».[3346]

Más allá de su preocupación por la educación «liberal», el énfasis que Newman ponía en la religión no estaba tan fuera de lugar como podría parecernos, especialmente en Estados Unidos. Como ha mostrado George M. Marsden en su estudio sobre los primeros colegios universitarios estadounidenses, antes de la guerra civil se habían fundado unos quinientos centros, de los que quizá

doscientos sobrevivieron hasta el siglo XX. Dos quintas partes de ellos eran o bien presbiterianos o bien congregacionistas, después de haber sido más de la mitad en días de Jefferson, debido al avance de los centros metodistas, baptistas y católicos después de 1830 y, en especial, después de 1850.[3347] En el ámbito educativo de la América del siglo XIX era un artículo de fe, compartido por una amplia mayoría, que la ciencia, el sentido común, la moral y la religión verdadera eran «firmes aliados».[3348]

Durante muchos años, desde, digamos, mediados del siglo XVII hasta mediados del siglo XVIII, Harvard y Yale eran prácticamente todo lo que Estados Unidos podía ofrecer en términos de educación superior. Sólo hacia finales de ese período, se creó un colegio anglicano en el sur, el de William and Mary (aprobado en 1693 y abierto en 1707, aunque sólo de forma gradual se convirtió en un colegio universitario en toda regla). Más allá de ello, la mayoría de los colegios que luego se convertirían en universidades famosas fueron fundados por los clérigos de la Nueva Luz: Nueva Jersey (Princeton) en 1746, Brown en 1764,
Queen's
(Rutgers) en 1766, y Dartmouth en 1769. La «Nueva Luz» fue una respuesta americana a la Ilustración. Yale había sido fundada en 1701 en respuesta al declive de la ortodoxia teológica en Harvard. La nueva filosofía moral sostenía que la «virtud» podía descubrirse de forma racional, esto es, que Dios revelaría al hombre los fundamentos morales de la vida, de acuerdo con la razón, de la misma forma en que había revelado a Newton las leyes del funcionamiento del universo. Éstas fueron, esencialmente, las bases sobre las que se creó la Universidad de Yale.[3349] En poco tiempo el nuevo enfoque se desarrolló en lo que se conoció como el Gran Despertar, lo que en el contexto estadounidense designa el cambio de una visión predominantemente pesimista de la naturaleza humana por una perspectiva bastante más optimista y positiva. Esto suponía una mentalidad mucho más humanista (a diferencia de Harvard, que continuó siendo calvinista), que favoreció una mejor apreciación de los logros de la Ilustración en colegios como Princeton, que siguió a Yale.

Tal forma de pensar culminó en el famoso Yale Report de 1828, en el que se afirmaba que la personalidad humana está conformada por varias facultades, de las cuales las más elevadas eran la razón y la conciencia, y que éstas debían mantenerse en equilibrio. Desde este punto de vista, el objetivo de la educación era «ofrecer al estudiante una proporción adecuada de las diferentes ramas de las letras y las ciencias para la formación de un carácter *equilibrado*».[3350] El informe continuaba señalando que los clásicos debían constituir el núcleo básico para este proyecto de desarrollo personal.

Uno de los propósitos más importantes de los colegios era la difusión del cristianismo protestante en los territorios salvajes del oeste y en 1835, en su *Plea for the West*, Lyman Beecher sostuvo que la misión de llevar la educación más allá del litoral no podía realizarse simplemente enviando maestros al oeste: el oeste debía contar con sus propios colegios y seminarios. Existía entonces el temor de que los católicos se apoderaran del oeste, un temor fortalecido por el aumento del número de inmigrantes procedentes de los países católicos de Europa meridional. La advertencia fue escuchada y para 1847 los presbiterianos habían construido un sistema de cerca de un centenar de escuelas en veintiséis estados.[3351] En 1868 se fundó la Universidad de Illinois y en 1869 la de California. Por esta época empezaron a advertirse las ventajas del sistema alemán, y varios profesores y funcionarios universitarios viajaron a Prusia, en particular, para estudiar la forma en la que se organizaban las cosas allí. Así fue como la religión empezó a perder peso en la educación universitaria estadounidense. El hecho, por ejemplo, de que los alemanes estuvieran a la vanguardia de los estudios históricos implicaba que la teología era, en sí misma, un desarrollo histórico, y ello fomentó la crítica bíblica. También era alemana la idea de que la educación era una responsabilidad del estado que no podía dejarse exclusivamente en manos del sector privado, e igualmente era alemana la idea de que la universidad debía ser un espacio para estudiosos (investigadores, escritores) y no sólo para maestros.

En ningún lugar fue esto más evidente que en la Universidad de Harvard. Harvard había empezado siendo un colegio puritano en 1636. Más de treinta de los socios de la Massachusetts Bay Colony

eran egresados del Emmanuel College, de Cambridge, y por tanto era natural que el colegio que fundaron cerca de Boston se inspirara en éste. Igualmente influyente fue el modelo escocés, en particular el ofrecido por Aberdeen. Las universidades escocesas eran no residenciales y eran instituciones democráticas más que religiosas, dirigidas por un equipo de dignatarios locales, un precursor de los consejos de administración.

El primer hombre que concibió la universidad moderna como hoy la entendemos fue Charles Eliot, un profesor de química en el Instituto Tecnológico de Massachusetts, quien en 1869, con sólo treinta y cinco años, fue nombrado rector de Harvard, donde había estudiado originalmente. Cuando Eliot llegó a Harvard, la universidad tenía 1050 estudiantes y un profesorado de cincuenta y nueve miembros. En 1909, cuando se retiró, el número de estudiantes se había cuadruplicado y el profesorado se había multiplicado por diez. No obstante, Eliot no estaba interesado solamente en el tamaño de la institución. «Acabó por completo con el limitado currículo de la facultad de artes que había heredado. Creó escuelas profesionales y las convirtió en parte integral de la universidad. Y por último fomentó la formación de licenciados, con lo que estableció un modelo que todas las demás universidades americanas con ambiciones similares imitaron». Ante todo, Eliot siguió el sistema alemán de educación superior, el sistema que dio al mundo figuras como Planck, Weber, Strauss, Freud y Einstein. Desde un punto de vista intelectual, Johann Fichte, Christian Wolff e Immanuel Kant fueron figuras especialmente significativas en la reflexión sobre la educación en Alemania, y contribuyeron a liberar a la academia alemana de la embrutecedora dependencia de la teología. Una consecuencia de ello es que, como hemos visto, en el ámbito de la filosofía, la filología y las ciencias físicas, los estudiosos alemanes gozaron de una clara ventaja sobre sus colegas europeos. Fue en las universidades alemanas, por ejemplo, donde por primera vez se consideró que la física, la química y la geología eran disciplinas tan valiosas como las humanidades.[3352] El seminario de posgrado, el doctorado y la libertad estudiantil fueron todas originalmente ideas alemanas.

Desde la época de Eliot en adelante, las universidades estadounidenses se propusieron emular el sistema alemán, en

especial en el ámbito de la investigación. Sin embargo, pese a los impresionantes avances logrados por la universidad alemana tanto en el terreno intelectual como en la creación de nuevos procesos tecnológicos aplicables en la industria, su ejemplo minó «el estilo de vida universitario» y las estrechas relaciones personales entre estudiantes y profesorado que habían caracterizado hasta entonces la educación superior americana. El sistema alemán fue el principal responsable de lo que William James denominó «el pulpo de los doctorados». Yale concedió el primer doctorado al otro lado del Atlántico en 1861; para 1900 se estaban concediendo bastante más de trescientos al año.[3353]

El precio de seguir el exitoso modelo alemán fue la ruptura total con el sistema de colegios británico. En muchas universidades las residencias estudiantiles desaparecieron por completo junto con los comedores comunales. Hacia la década de 1880 el sistema alemán se seguía en Harvard tan ciegamente que la asistencia a clases dejó de considerarse necesaria, lo único que contaba era el desempeño de los estudiantes en los exámenes. La reacción no tardó en producirse. La Universidad de Chicago fue la primera, con la construcción de siete residencias hacia 1900 «a pesar de los prejuicios que entonces había en el [medio] oeste donde se las consideraba instituciones medievales, británicas y autocráticas». Yale y Princeton pronto adoptaron decisiones similares. Harvard se reorganizó de acuerdo con el modelo de alojamientos inglés en la década de 1920.[3354]

Más o menos por la misma época en que los pragmatistas del Club de los Sábados estaban forjando su amistad y desarrollando sus opiniones, un grupo muy diferente de individuos pragmáticos estaba teniendo un importante impacto en la vida estadounidense. Tras la guerra civil, desde 1870 aproximadamente, Estados Unidos dio origen a una generación de los inventores más originales que el país (de hecho, cualquier otro país) hubiera conocido. Thomas P. Hughes, en su historia de la invención en América, llega incluso a decir que el medio siglo que va de 1870 a 1918 fue comparable a la Atenas de Pericles, la Italia del Renacimiento o la Gran Bretaña de la revolución industrial. Entre 1866 y 1896 el número de patentes

concedidas anualmente en Estados Unidos se duplicó y en la década que va de 1879 a 1890 se pasó de
18 200
al año a
26 300.
[3355]

En su libro *Antiintelectualismo en la vida norteamericana*, Richard Hofstadter se ha referido a la tensión que había en los Estados Unidos entre hombres de negocios e intelectuales, a la advertencia de Herman Melville sobre «el hombre embrutecido y sin nobleza / por causa de la ciencia popular», a Van Wyck Brooks, que reprendía a Twain acusándole de que «su entusiasmo por la literatura no era nada en comparación con su entusiasmo por la maquinaria», al famoso comentario de Henry Ford según el cual «la historia es más o menos una bobada».[3356] No obstante, la primera generación de inventores americanos no parece haber sido especialmente antiintelectual, y es posible decir que vivieron en una cultura diferente, ya que, como hemos visto, la suya era una época en la que el estudio erudito y la investigación apenas estaban empezando a desarrollarse en las universidades del siglo XIX, que eran todavía instituciones predominantemente religiosas y no se convertirían en el tipo de centros educativos que hoy conocemos hasta finales de siglo.

Por otro lado, dado que los laboratorios de investigación industriales no empezarían a ser comunes hasta 1900 aproximadamente, muchos de estos inventores tuvieron que construir sus propios laboratorios privados. En este contexto, Thomas Edison inventó la bombilla eléctrica y el fonógrafo, Alexander Graham Bell, el teléfono, y los hermanos Wright, su máquina voladora, y en él también surgieron la telegrafía y la radio.[3357] Éste fue igualmente el ambiente en el que Elmer Sperry desarrolló la brújula giroscópica y dispositivos de control automático para la marina, y en el que Hiram Stevens Maxim demostró y empezó a fabricar (en 1885) «la ametralladora más destructiva del mundo». Al usar el retroceso de un cartucho para cargar y disparar el siguiente, la Maxim superó a la Gatling, inventada en 1862. La ametralladora Maxim fue la responsable de gran parte de los horrores infligidos a los territorios coloniales en el

apogeo del imperio.[3358] Y fue la Maxim alemana la que produjo sesenta mil bajas en el Somme el 1 de julio de 1916. Estos inventores, en colaboración con empresarios emprendedores, fueron los que crearon algunos de los negocios e instituciones educativas más duraderos de América, nombres conocidísimos hasta nuestros días: General Electric, AT&T, Bell Telephone Company, Consolidated Edison Company, MIT.

En el contexto de este libro acaso sea importante destacar el telégrafo por encima de todos los demás inventos mencionados. La idea de usar electricidad como medio para transmitir señales había sido concebida hacia 1750, pero el primer telégrafo que funcionaba no se construyó hasta 1816, cuando lo hizo Francis Ronalds, en su jardín de Hammersmith, en Londres. Charles Wheatstone, profesor de filosofía experimental en el King's College de Londres y el primero que midió (erróneamente) la velocidad de la electricidad, fue el primero en advertir que el ohmio, la unidad de medida de la resistencia, era un concepto importante para la telegrafía y, junto a su colega Fothergill Cooke, consiguió la primera patente en 1837. Casi tan importante como los detalles técnicos de la telegrafía fue la idea de Wheatstone y Cooke de extender los cables a lo largo de las recién construidas vías del ferrocarril, algo que contribuyó a garantizar la rápida difusión del telégrafo. (También resultó de utilidad la captura de John Tawell, un suceso al que se dio mucha publicidad en la época: gracias al telégrafo, Tawell, que había huido tras cometer un asesinato en Slough, pudo ser arrestado en Londres). Como es evidente, el código ideado por Samuel Morse también desempeñó un importante papel, y Morse fue uno de los varios americanos que impulsaron la creación de un cable transatlántico. La instalación de este cable fue una aventura de proporciones épicas que, por desgracia, excede los límites de este libro. Durante este período, muchas personas abrigaban grandes esperanzas de que unas comunicaciones más veloces contribuirían significativamente a la paz mundial, al permitir un contacto más estrecho y constante entre los jefes de estado. Con el tiempo estas esperanzas se revelaron vana ilusión,

pero es indudable que la instalación del cable transatlántico, terminada en 1866, fue un completo éxito en términos comerciales. Y, como escribe Gillian Cookson en *The Cable: The Wire that Changed the World*, «desde ese momento surgió entre las dos naciones de habla inglesa un sentido de experiencia compartida y de convergencia cultural».[3359]

Capítulo 35

LOS ENEMIGOS DE LA CRUZ Y DEL CORÁN: EL FIN DEL ALMA

En 1842, la novelista inglesa George Eliot dejó de ir a la iglesia. Sus dudas alrededor del cristianismo se habían manifestado muy temprano, pero luego se sintió profundamente impactada por la lectura de *La vida de Jesús, examen crítico* de David Friedrich Strauss, que, como hemos visto, había aparecido en Alemania a mediados de la década de 1830 y que la misma Eliot traduciría al inglés. En su libro, Strauss había concluido que «es muy poco lo que podemos decir con certeza que ocurrió realmente, y es bastante más probable que todo aquello con lo que se relaciona en especial la fe de la Iglesia, los hechos de naturaleza milagrosa y sobrenatural de la vida de Jesús, nunca ocurrieran».[3360] De forma similar, cuando Tennyson leyó los *Principios de geología* de Lyell en 1836 se sintió perturbado, al igual que muchos otros, por la interpretación que Lyell proponía de los testimonios fósiles, a saber, que «los habitantes del planeta, al igual que todas las demás partes que lo componen, están sometidos al cambio. Los individuos no son los únicos que perecen, también lo hacen especies enteras».[3361]

A lo largo del siglo XIX, una gran cantidad de personas, destacadas o no, perdieron la fe, en un proceso lento, y en ocasiones triste, pero inexorable. El acontecimiento ha sido estudiado por el escritor A.
N. Wilson,
cuya investigación de Eliot, Tennyson, Hardy, Carlyle, Swinburne, James Anthony Froude, Arthur Clough, Tolstoy, Herbert Spencer, Samuel Butler, John Ruskin y Edmund Gosse confirma lo que también otros han señalado, esto es, que la pérdida de la fe, la «muerte de Dios», no supuso sólo un cambio emocional sino igualmente una conversión *emocional*. Ciertos libros y discusiones

específicas marcaron una diferencia, pero hubo asimismo un cambio en el clima de opinión general, el efecto inquietante producido, de forma acumulativa, por una sucesión de hechos con frecuencia bastante diferentes entre sí.[3362] En 1874, Francis Galton, el primo de Darwin, hizo circular entre los 189 miembros de la Royal Society un cuestionario en el que se indagaba sobre su filiación religiosa: las respuestas que recibió le parecieron sorprendentes. El 70 por 100 se describían a sí mismos como miembros de iglesias establecidas, y aunque algunos habían anotado que no tenían filiación religiosa, muchos otros eran no conformistas de uno y otro tipo: wesleyanos, católicos o pertenecientes a alguna otra forma de iglesia organizada. En el mismo cuestionario se preguntaba si creían que su educación religiosa había tenido algún efecto disuasorio sobre sus carreras científicas, una cuestión a la que casi el 90 por 100 de los encuestados respondió «no en absoluto».[3363] Entre aquellos que en una fecha tan avanzada como 1874 todavía creían en un dios se encontraban Michael Faraday, John Herschel, James Joule, James Clerk Maxwell y William Thomson (lord Kelvin). Wilson muestra en su estudio que había tantas razones para perder la fe como personas que perdían la fe. Y aunque algunos estaban más convencidos que otros de la muerte de Dios, hubo quienes consiguieron «estar al mismo tiempo contra Dios y contra la ciencia».[3364]

A diferencia de las batallas intelectuales sobre la falta de fe de los siglos XVI y XVII, en el siglo XIX los creyentes tenían que lidiar con muchas más cuestiones que, por ejemplo, las dudas sobre la verdad literal de la Biblia y la inverosimilitud de los milagros. Wilson sitúa el comienzo del cambio de atmósfera intelectual a finales del siglo XVIII. El ateísmo de los filósofos ilustrados franceses fue un factor importante, pero en Gran Bretaña, anota, aparecieron dos libros que minaron más que cualquier otro los cimientos de la fe cristiana: la *Historia de la decadencia y caída del Imperio Romano* de Edward Gibbon, publicada en tres entregas entre 1776 y 1788, y los *Diálogos sobre la religión natural* de David Hume, publicados en 1779, tres años después de su muerte. La obra de Gibbon no ofrecía ningún argumento metafísico o teológico destacado, señala Wilson.[3365] Pero «fue demoledor con la fe… en su despreocupada revelación, página tras página, de lo despreciables que eran no sólo

los héroes cristianos, sino también sus ideales “más elevados”. Gibbon no consigue su objetivo simplemente por identificar de forma repetida casos individuales de maldad cristiana (lo que resulta muy entretenido) sino por su actitud general, al rehusar de manera decidida a dejarse impresionar por la supuesta contribución de los cristianos a la “civilización”».[3366] Lo que impactó profundamente a sus lectores fue el constante contraste que Gibbon proponía entre la «sabiduría evidente» de las culturas precristianas y las supersticiones, anacronismos irracionales y barbarie del cristianismo primitivo.[3367]

En un capítulo anterior repasamos la crítica de Hume a las nociones sobre la «mente» y el orden del universo, así como la idea de Kant de que conceptos como el de Dios o el de Inmortalidad eran imposibles de probar.[3368] Si estas reflexiones pueden considerarse el «transfondo profundo» de la pérdida de la fe que se manifestaría de forma generalizada en años posteriores, también existieron factores específicos, propios del siglo XIX. El historiador Owen Chadwick los divide en «sociales» e «intelectuales». Entre ellos incluye el liberalismo, el marxismo, el anticlericalismo y la «mentalidad de la clase trabajadora».

El liberalismo, dice Chadwick, dominó el siglo XIX.[3369] Pero éste, reconoce, era un término proteico, que en principio sólo significaba libre, en el sentido de libre de impedimentos. Durante la última etapa de la Reforma la palabra vendría a denotar demasiada libertad y a designar comportamientos licenciosos o anárquicos. Ésta es la manera en que la entendían hombres como John Henry Newman a mediados del siglo XIX. Sin embargo, el liberalismo, gustara o no, debía mucho al cristianismo. Al dividir a Europa por razones religiosas, la Reforma, llegado el momento, constituyó una invitación a la tolerancia, pero desde cierta perspectiva el cristianismo siempre había defendido la idea de una religión interior por encima de la mera celebración de ritos, y fue esta reverencia por la conciencia individual la que al final, señala Chadwick, resultaría fatal, al debilitar el deseo de la pura conformidad. «La conciencia cristiana fue [por tanto] la fuerza que empezó la “secularización” de Europa, esto es, a permitir la existencia de muchas religiones o de ninguna en el estado».[3370]

Lo que había empezado siendo libertad de tolerancia se

convirtió en amor de la libertad por sí misma, en la idea de la libertad como derecho (ésta, se recordará, fue una contribución de John Locke, y fue una de las razones manifiestas que animaron la Revolución Francesa). Pero esto fue algo que, en los principales países de Europa occidental, no se consiguió de verdad hasta el período comprendido entre 1860 y 1890.[3371] Según Chadwick, este desarrollo debe mucho a John Stuart Mill, que publicó su ensayo *Sobre la libertad* en 1859, el mismo año en que apareció *El origen de las especies* de Darwin. La reflexión de Mill sobre la libertad, sin embargo, planteaba lo que en su opinión era un nuevo problema. Bajo la influencia de Comte en especial, le inquietaba menos la cuestión de las libertades que pueden verse amenazadas en el contexto de una tiranía, lo que a fin de cuentas era un problema viejo y bastante conocido. En lugar de ello, le preocupaba un fenómeno propio de las nuevas democracias, a saber, la tiranía de la mayoría sobre el individuo o la minoría, y la coerción intelectual que implicaba. Mill advertía a su alrededor que «el pueblo» estaba llegando al poder, y preveía que ese «pueblo», con demasiada frecuencia la chusma de épocas anteriores, podría luego negar a otros el derecho a mantener una opinión diferente a la suya.[3372] Era esta nueva clase de libertad la que pretendía definir. «La única razón por la que es posible ejercer legítimamente el poder sobre cualquier miembro de una comunidad civilizada en contra de su voluntad es para impedir que éste dañe a otros. Su propio bien, ya sea físico o moral, no es motivo suficiente para ello. No es legítimo obligarlo a hacer algo o abstenerse de hacerlo con la idea de que ello sería lo mejor para él o lo haría más feliz o porque, en opinión de otros, actuar así sería sabio o incluso correcto».[3373] Esto era mucho más importante de lo que parecía porque implicaba que un hombre libre «tiene el derecho de ser persuadido y convencido», que es precisamente una implicación de la democracia tan importante como la idea de «un hombre, un voto». Y fue esto lo que vinculó liberalismo y secularización. El ensayo de Mill fue la primera reflexión sobre las implicaciones profundas del estado secular. La absoluta falta de pasión que caracteriza el texto fue una manera de dar ejemplo sobre cómo debían enfrentarse estas cuestiones.[3374]

Chadwick anota que desde el punto de vista de cómo hablaba y actuaba la gente común y corriente, la sociedad inglesa se volvió «secular» entre 1860 y 1880.[3375] Esto es algo que puede verse en las memorias y novelas escritas en la época, que reflejan los hábitos de lecturas y las conversaciones del individuo medio, y en las que se aprecia, por ejemplo, una creciente disposición de las personas devotas a relacionarse y forjar amistades con personas que no lo eran y a las que «se valora por su sinceridad en lugar de condenarlas por su falta de fe».[3376] Esto es algo que también puede advertirse en la función que desempeñó la nueva prensa de circulación masiva.[3377] La prensa, de hecho, desempeñó varios papeles, uno de los cuales fue avivar y polarizar las batallas intelectuales dotándolas de mayor pasión, con lo que se consiguió que muchos ciudadanos comunes se convirtieran, por primera vez, en sujetos políticos al estar ahora mejor informados. Ésta también fue una fuerza secularizadora, ya que reemplazó a la religión por la política como principal preocupación intelectual de la gente común. El periodismo como nueva profesión quedó establecido más o menos por la misma época en la que los maestros empezaron a formar un cuerpo distinto, independiente del clero.[3378]

A medida que el nivel de alfabetización aumentaba y el periodismo respondía en consecuencia, las ideas acerca de la libertad experimentaron un nuevo giro. Se descubrió que la libertad individual, en el sentido que se le daba en economía o en cuestiones relativas a la conciencia o la opinión, no era lo mismo que verdadera libertad política o psicológica. A través de los periódicos, la gente empezó a comprender mejor que nunca que el desarrollo industrial, por sí solo, únicamente había ayudado a ampliar la brecha que separaba a ricos y pobres. «Era difícil que una doctrina que acababa en las chabolas de las grandes ciudades tuviera toda la verdad».[3379] Esto provocó un profundo cambio en las mentes liberales y, de hecho, empezó a modificar el significado mismo del liberalismo, lo que, dice Chadwick, marcó el comienzo de lo que podríamos denominar pensamiento colectivista, cuando la gente empezó a sostener cada vez con más fuerza que el gobierno debía intervenir para mejorar el bienestar general.[3380] «Desde entonces la libertad empezó a ser pensada más en términos de la sociedad que del individuo; menos como libertad que como una cualidad de

la vida social responsable que todos los seres humanos tenían la oportunidad de compartir».[3381]

Esta nueva forma de pensar hizo que el marxismo fuera más atractivo, y también su idea fundamental de que la religión era básicamente falsa, lo que le convirtió en otro factor del proceso de secularización.[3382] Para Marx, por supuesto, lo que explicaba la popularidad de la religión era que ésta era un síntoma más de la enfermedad de la vida social. «Ayuda a los pacientes a soportar lo que de otro modo resultaría insoportable».[3383] La sociedad capitalista, sostenía, necesitaba la religión para mantener a las masas en su lugar, ya que al ofrecerles algo en la otra vida, conseguía que aceptaran con mayor facilidad la suerte que les había correspondido en ésta.[3384] El cristianismo (como la mayoría de las religiones) aceptaba las divisiones existentes en la sociedad, «consolaba» a los desposeídos con la idea de que sus desgracias eran el justo castigo por sus pecados, o bien una especie de prueba que ennoblecería y elevaría sus espíritus. La importancia que adquirió el marxismo no dependió sólo de aquellos acontecimientos del siglo XIX que parecían confirmar que lo que decía era verdad —la Comuna de París, el impacto de la Comuna sobre la Internacional, los socialistas alemanes, el desarrollo de un partido revolucionario en Rusia— sino también de que ofrecía una nueva versión de la otra vida: la revolución, después de la cual la justicia y la dicha reinarían en el mundo. Chadwick afirma que al ofrecer una vida secular el marxismo dio origen a una consecuencia imprevista muy importante: el socialismo y el ateísmo quedaron vinculados, y la religión se politizó.

Pero Marx, por supuesto, no estaba solo. En *La condición de las clases trabajadoras en Inglaterra en 1844*, Engels informaba de «una indiferencia total hacia la religión casi universal, o a lo sumo algún rastro de deísmo, pero demasiado poco desarrollado para ser algo más que meras palabras, o un vago temor de términos como infiel, ateo, etc»..[3385] Los ateos absolutos nunca habían sido muy comunes pero, hacia mediados de la década de 1850, se fundaron a lo largo de Gran Bretaña las primeras «sociedades seculares». Paradójicamente, estos grupos tenía una vena puritana, y muchos de ellos estaban ligados al movimiento en contra del consumo de alcohol. Este proceso parece haber alcanzado su punto culminante

hacia
1883-1885,
cuando se permitió que los ateos ocuparan escaños en el Parlamento.[3386]

Otro factor de carácter general que contribuyó a crear un mundo más secular fue la urbanización misma de Europa. Las estadísticas de Alemania y Francia demuestran durante décadas un descenso constante de la asistencia a las iglesias, más pronunciado en el caso de las grandes ciudades, y paralelo al descenso en el número de sacerdotes ordenados.[3387] Es posible que esto no haya sido más que consecuencia de un fallo de organización por parte de la religión establecida, pero fue importante, pues revela la incapacidad de las iglesias para adaptarse con rapidez a los cambios que estaban sufriendo las ciudades. «La población de París aumentó casi un 100 por 100 entre 1861 y 1905, mientras que el número de parroquias sólo aumentó un 33 por 100 y el de sacerdotes, un 30 por 100».[3388]

El siglo XIX no compartía nuestra idea de que la Ilustración fue algo «bueno», un paso adelante, una etapa necesaria en la evolución del mundo moderno.[3389] Para los victorianos la Ilustración era la época que había terminado con la guillotina y el Terror. Thomas Carlyle era sólo uno de los que pensaba que Voltaire y su deísmo eran «despreciables». En su opinión, Napoleón era el último gran hombre, y se sentía orgulloso de que su propio padre «nunca hubiera sido visitado por la duda».[3390] A lo largo del período napoleónico y bien entrado el reinado de la reina Victoria, «la gente pensaba que la Ilustración era un cadáver, un callejón sin salida ideológico, una era destructiva que había subvertido los puntos de referencia intelectuales y físicos que permitían a la sociedad humana vivir de manera civilizada».[3391]

Esta opinión no empezaría a cambiar hasta la década de 1870. De hecho, la primera vez que se usó en inglés la palabra Ilustración (*Enlightenment*) en el sentido de *Aufklärung* fue en 1865, en un libro sobre Hegel escrito por J.
H. Stirling.
Pero incluso allí la palabra era peyorativa, y no adquiriría un significado plenamente positivo hasta 1889, en el estudio sobre

Kant de Edward Caird, donde se la usó por primera vez en la frase «la era de la Ilustración».[3392] Sin embargo, la persona que en verdad libró a la Ilustración y sus valores seculares de las connotaciones negativas que se les había asignado, fue John Morley, un periodista de la *Fortnightly Review*. Morley (quien también fuera miembro del Parlamento) sentía que la reacción de los británicos a los excesos de 1789 se había extendido injustificadamente a los *philosophes*, y que la pasión romántica por la vida interior había dado lugar a una especie de filisteísmo que oscurecía los verdaderos logros del siglo XVIII. Lo que lo llevó a pasar a la acción, en una serie de artículos, fue la sensación de que la Iglesia estaba intentando reprimir el avance de las ciencias positivas.[3393]

En Francia tuvo lugar un cambio parecido. Los franceses tenían a su particular Carlyle en la figura de Joseph de Maistre, quien escribió que «admirar a Voltaire es indicio de un corazón corrupto, y si alguien se siente atraído por su obra, estad seguros de que Dios no le quiere».[3394] Aunque las relaciones de Napoleón con la Iglesia fueron caprichosas, se dice que mandó atacar a Voltaire a los autores que tenía a su servicio.

Luego vino Jules Michelet. A principios de la década de 1840, el historiador, junto con un grupo de amigos entre los que se encontraban Victor Hugo y Lamartine, atacó a la Iglesia de forma directa. En su opinión, el catolicismo era imperdonablemente estrecho de miras; el celibato, un vicio «antinatural»; la confesión, un abuso de la privacidad; y los jesuitas, unos manipuladores retorcidos. Michelet vertió estas invectivas en una serie de conferencias desaforadas pronunciadas en el Collège de France y, a diferencia de lo que ocurría en otros lugares, el centro de su ofensiva no fue la ciencia sino la ética. Lo que resulta irónico, por supuesto, dado que Voltaire se había opuesto de forma fanática al fanatismo que él mismo había promovido. Michelet bombardeó a la Iglesia «en nombre de la justicia y la libertad», y una consecuencia de sus incursiones fue que Voltaire se convirtió en el centro de una despiadada guerra intelectual en Francia.[3395] Por ejemplo, con la llegada al poder de Luis Napoleón en 1851 se obligó a todas las bibliotecas a que retiraran las obras de Voltaire y Rousseau de sus anaqueles. Y un ejemplo adicional: al editar los documentos de

Voltaire, un estudioso, por lo demás respetable, advertía a sus lectores de que el pensador había «causado» 1789 y el Terror de 1793.[3396] La cuestión llegó a un punto crítico hacia 1885, cuando empezó a circular por París el rumor de que los restos de Voltaire y Rousseau no se encontraban en el Panthéon, como se creía.[3397] Según se decía, en 1814 un grupo de monárquicos, incapaces de aceptar la idea de que tales restos descansaran en lugar sagrado, había retirado los huesos de ambos pensadores durante la noche y se habían desecho de ellos en un erial. Los rumores no tenían otro fundamento que pruebas circunstanciales, pero se les dio tal crédito que la indignación de los seguidores de Voltaire obligó a que el gobierno creara en 1897 un comité encargado de investigar los hechos. La investigación llegó al extremo de que las tumbas tuvieron que ser abiertas de nuevo y los restos exhumados para su análisis, que dictaminó que efectivamente eran los de Voltaire y Rousseau.[3398] La gente comprendió entonces por fin que la disputa había ido demasiado lejos y los huesos fueron enterrados de nuevo. Tras este episodio tan vergonzoso, la actitud hacia la Ilustración empezó a cambiar en el país para acomodarse más o menos a la opinión que hoy tenemos.

Las creencias de George Eliot, como hemos anotado, se vieron profundamente afectadas por el libro de David Strauss sobre *La vida de Jesús*, pero su caso no fue del todo típico. Una reacción común fue la de los suizos, cuyas amenazas de disturbios provocaron que Strauss fuera liberado de su cátedra antes incluso de haberla ocupado. La mayoría de los libros del siglo XIX que hoy consideramos importantes por haber contribuido al declive de las creencias religiosas por lo general no ejercieron una influencia directa sobre enormes masas de personas. El público en general no leyó a Lyell, Strauss o Darwin. Lo que sí leyeron fueron a diversos divulgadores de sus teorías, como Karl Vogt en el caso de Darwin, Jakob Moleschott en el de Strauss, y Ludwig Büchner sobre la nueva física y la nueva biología celular. Estos hombres tenían lectores porque estaban dispuestos a ir bastante más allá de Darwin o,

digamos, Lyell. *El origen de las especies* o los *Principios de geología* no atacaban la religión por sí mismos. Las ideas problemáticas desde un punto de vista religioso estaban en ellos, pero fueron los divulgadores los que interpretaron estas obras y explicaron con detalle las implicaciones de esas teorías a una audiencia más amplia. «La religión es un asunto de interés común para la raza humana mucho más de lo que pueden serlo la física o la biología. El gran público», sostiene Owen Chadwick, «estaba más interesado en la confrontación entre ciencia y religión que en la ciencia en sí». Fueron, por tanto, los popularizadores quienes alertaron a las clases medias victorianas de que había formas alternativas de explicar por qué el mundo era como era. Estos autores no afirmaban de inmediato que toda la religión estuviera equivocada, pero si planteaban serias dudas sobre la exactitud, veracidad y verosimilitud de los hechos narrados en la Biblia.[3399]

El más destacado de todos estos divulgadores fue el alemán Ernst Haeckel, que en 1862, sólo tres años después de la aparición de *El origen de las especies*, publicó una *Historia natural de la creación*. Para finales de siglo, la obra, una interesante polémica en favor de Darwin, que explicaba con gran claridad sus implicaciones, había tenido nueve ediciones y había sido traducida a doce lenguas. *Die Welträtsel*, publicado en inglés en 1900 como *The Riddle of the Universe* (El enigma del universo), era una exposición de la nueva cosmología que vendió cien mil ejemplares en alemán y otros tantos en inglés.[3400] En su época Haeckel llegó a ser igual de famoso que Darwin, y mucho más leído: la gente acudía en tropel a escuchar sus conferencias.[3401]

Otro popularizador notable fue Ernest Renan, que hizo por Strauss lo que Haeckel hizo por Darwin, y quien también se hizo famoso a consecuencia de ello. Destinado en un principio al sacerdocio, Renan perdió la fe y dedicó varios libros a manifestar sus nuevas convicciones, el más influyente de los cuales fue sin duda su *Vida de Jesús* (1863).[3402] Aunque sostuvo diferentes cosas en diferentes momentos, al parecer lo que acabó con la fe de Renan fueron sus estudios de historia, y su libro sobre Jesús causó un efecto similar sobre muchos otros.[3403] El libro tuvo la influencia que tuvo en parte debido al exquisito francés de su autor, pero también al hecho de que se ocupaba de Jesús en tanto figura

histórica; aunque la obra negaba que hubiera realizado actos sobrenaturales y presentaba de forma clara las investigaciones académicas que planteaban serias dudas sobre su divinidad, mostraba a Jesús desde una perspectiva amable como una «cumbre de la humanidad», cuyo espíritu y enseñanzas morales habían cambiado el mundo. Es muy probable que la evidente simpatía que Renan sentía por la figura de Jesús hiciera más aceptables los defectos que la obra identificaba en el relato bíblico. Pero además, el libro acababa con la necesidad de las iglesias, los credos, los sacramentos y los dogmas. Al igual que Comte, Renan pensaba que el positivismo podía servir de base a una nueva fe.[3404] Uno de sus argumentos centrales era que Jesús era un líder moral, un gran hombre, pero en ningún sentido un ser divino: la religión organizada, tal y como existía en el siglo XIX, no tenía ninguna relación con él. La forma de religión propuesta por Renan era una especie de humanismo ético que resultaba aceptable para muchas personas educadas en las nuevas universidades. Su enfoque era en ocasiones inusual, por decirlo de algún modo. «La divinidad tiene lapsos intermitentes; uno no puede ser Hijo de Dios a lo largo de toda una vida sin descanso». En cierto sentido esto era una especie de retorno a la idea griega de los dioses como seres en parte heroicos, en parte humanos. El libro de Renan era atractivo por la misma razón que el deísmo había sido atractivo en los siglos XVII y XVIII: ayudaba a la gente a dejar sus creencias en entidades sobrenaturales sin tener que abandonarlas por completo. Para la mayoría de la gente resultaba imposible pasar de la fe al descreimiento en un solo paso. La *Vida de Jesús* fue el título más famoso publicado en Francia en el siglo XIX y tuvo también mucho éxito en Inglaterra, donde causó gran sensación.

Más allá de la imagen comprensiva que Renan ofrecía de Jesús, lo que impresionó a mucha gente fue lo que su obra revelaba sobre los tambaleantes cimientos del cristianismo, al menos en lo relativo a sus documentos básicos. Por ejemplo, tras leer el libro de Strauss sobre la vida de Jesús el historiador suizo Jacob Burckhardt comprendió que la historia del Nuevo Testamento «no aguantaba el peso que la fe quería poner en él», y fueron muchos los que llegaron a una conclusión similar.[3405]

Otro elemento nuevo que diferenció el debate sobre la secularización del siglo XIX del de los siglos XVI y XVII se relaciona con la revisión del «dogma». Dogma significa originalmente una afirmación de creencias o doctrinas, en otras palabras, el término tenía un contenido positivo. No obstante, eso fue cambiando, y para la época de la Ilustración, ser dogmático pasó a significar ser alguien «ignorante y cerrado a las interpretaciones alternativas de la verdad».[3406] Ésta fue una transformación importante porque si bien la jerarquía católica tenía mucha experiencia enfrentándose a dogmas heréticos, lo que estaba siendo objeto de ataque era la noción misma de dogma. El triunfo de los métodos de las ciencias positivas los convertía en una alternativa a las verdades reveladas de la religión y cada vez se los usó con mayor frecuencia para criticar a la Iglesia. Tomemos por ejemplo el caso de una organización que hoy nos suena extravagante pero que fue típica de su tiempo, la Sociedad para la Autopsia Mutua. Éste fue un grupo (formado principalmente por antropólogos) tan interesado en probar que no existía el alma, que todos sus miembros legaban sus cuerpos a la sociedad de manera que pudieran ser diseccionados y estudiados, y así acabar de una vez por todas con la idea de que el alma estaba situada en algún punto del cuerpo. La sociedad celebraba cenas en las que la comida se servía en cerámica prehistórica o en las cavidades de cráneos humanos y, en una ocasión, de jirafa, con lo que se buscaba hacer hincapié en que no había nada especial acerca de los restos humanos y que no había nada que los diferenciara de los de los animales. En su libro sobre el fin del alma, Jennifer Michael Hecht cita las palabras de un antropólogo: «Hemos sido testigos de muchos sistemas diseñados para mantener la moral y los principios fundamentales de la ley. Sin embargo, a decir verdad, estos intentos no eran otra cosa que ilusiones… La conciencia no es más que un aspecto particular del instinto, y el instinto no es más que un hábito hereditario… Sin la existencia de un alma, sin inmortalidad y sin la amenaza de una vida después de la muerte, las sanciones desaparecen».[3407]

En estas circunstancias, no era difícil que la jerarquía católica reaccionara con frecuencia de mala gana y de forma poco generosa. Esta misma reacción se convirtió en un elemento más del debate y en un factor adicional para el aumento del anticlericalismo, otro

aspecto de la secularización, al menos en el caso de una minoría vociferante. En Gran Bretaña, anota Chadwick, esto salió a la superficie por primera vez en mayo de 1864, en un editorial de la *Saturday Review*, donde se criticaba la terquedad e incapacidad de la Curia romana para aceptar los avances de la ciencia moderna, en particular los descubrimientos de Galileo, que para entonces tenían ya centenares de años. De esta forma, clericalismo se convirtió en un sinónimo de oscurantismo y obstruccionismo, y la acusación fue más allá de la Iglesia católica romana y se amplió a todas las iglesias que se oponían al pensamiento moderno, incluido el político.[3408] Todos los católicos cultos del mundo veían con cierta pena la postura antimoderna asumida por el Vaticano, pero en Italia había un problema adicional.

En 1848, el año de la revolución en toda Europa, los italianos emprendieron su guerra de liberación contra Austria, y ello puso al papa Pío IX en una posición poco envidiable: ¿de parte de quién se pondría el Vaticano dado que tanto Italia como Austria eran hijos de la Iglesia? A finales de abril de ese año, Pío IX declaró que «como pastor supremo» de la Iglesia no podía declarar la guerra a ningún correligionario. Para muchos nacionalistas italianos esto fue demasiado, y se volvieron contra el Vaticano: era la primera vez que el anticlericalismo se manifestaba en Italia.

En Francia el anticlericalismo puso patas arriba la religión establecida. Además de los ataques intelectuales a la autoridad de la Iglesia —Strauss, Darwin, Renan, Haeckel—, en Francia los clérigos católicos fueron expulsados sistemáticamente de todas las instituciones de educación superior, lo que implicó que, con el paso del tiempo, el acceso de la Iglesia a las mentes de los jóvenes fue cada vez menor.[3409] La Iglesia francesa estaba pagando el hecho de que, en el siglo XVIII, una enorme mayoría de los obispos del país provenían de la aristocracia. Diezmada por la Revolución, la Iglesia francesa tuvo que cambiar de tal modo su conformación que el papa se vio forzado a anatematizar a toda la jerarquía galicana y se negó a consagrar a nuevos obispos. La Iglesia francesa cortó sus lazos con Roma durante un tiempo, pero esto sirvió muy poco para reducir el sentimiento anticlerical en el país, dado que para gran parte de la gente común Roma estaba ahora más lejos de lo que había estado nunca.[3410]

Una giro adicional vino a complicar las tentativas de reconciliar a la Iglesia francesa con las metas de la Revolución. El principal intento estuvo encabezado por Félicité de Lamennais, un sacerdote con un firme compromiso con las instituciones educativas seculares, que fundó un diario,
L’Avenir
, que defendía la libertad religiosa, la libertad educativa, la libertad de prensa, la libertad de asociación, el sufragio universal y la descentralización. Todo ello era muy moderno, de hecho, demasiado moderno. Las políticas de
L’Avenir
resultaron ser tan polémicas que, después de que la publicación se suspendiera varias veces, el papa llegó al punto de emitir una encíclica, *Mirari vos*, condenando el periódico.[3411] Lamennais respondió dos años después con su *Paroles croyant*
d’un
(Palabras de un creyente) en el que denunciaba el capitalismo por razones religiosas e instaba a las clases trabajadora a alzarse y exigir los «derechos que Dios les había concedido». Esto motivó una nueva encíclica, *Singulari nos*, en la que se criticaba el texto de Lemennais, «pequeño en tamaño pero inmenso en perversidad», al que se acusaba de difundir ideas falsas que «promovían la anarquía [y eran] contrarias a la Palabra de Dios». Gregorio XVI terminó ordenando a los católicos de todos los países que se sometieran a la «autoridad legítima». En cierto sentido, sin embargo, esto también se volvió en su contra, pues apareció no mucho antes de la revolución de 1848, que resucitó el republicanismo entre los católicos franceses y en la que por primera vez un número significativo de miembros de la jerarquía eclesiástica mostraron su simpatía para con la revolución.[3412]

Pío IX era en principio un liberal (fue elegido a los cincuenta y cinco años, una edad relativamente joven para un papa), pero los acontecimientos de 1848 lo cambiaron al igual que a los demás italianos. «Curado ya de todo liberalismo», Pío dio carta blanca a un triunvirato de cardenales para que restaurara el gobierno absoluto en Roma.[3413] Sin embargo, en vista de que esta decisión se tomaba en un contexto político en la que los poderes tradicionales en general estaban perdiendo autoridad (ejemplos de ello eran la

guerra de independencia italiana contra Austria y la unificación de Alemania), lo único que se consiguió fue suscitar nuevas oleadas de anticlericalismo. En 1857, Gustave Flaubert retrató en *Madame Bovary* un pueblo que la mayor parte del tiempo era anticlerical, aunque se bautizara a los niños y los sacerdotes continuaran aplicando la extremaunción a los moribundos.[3414] En Francia, la indiferencia hacia la religión había estado creciendo entre la gente común, el mismo fenómeno que Engels había advertido en Inglaterra una década antes.

El anticlericalismo llegó a su apogeo en Francia en las últimas décadas del siglo con la secularización de las escuelas. Perder las escuelas fue para el Vaticano el golpe final a su influencia en el país.[3415] Y ésta es la razón por la que hacia mediados de la década de 1870 se crearon por toda Europa universidades católicas en un intento de recuperar el terreno perdido. Pero esto sólo creó un nuevo campo de batalla en el que sacerdotes y maestros de escuela se enfrentaban entre sí.

Los maestros, liderados por el nuevo ministro de Educación de la Tercera República, Jules Ferry, resultaron vencedores. Al igual que Auguste Comte, Ferry estaba convencido de que las eras teológica y metafísica eran cosa del pasado y que las ciencias positivas debían ser la base del nuevo orden. «Mi objetivo», declaró Ferry «es organizar la sociedad sin Dios y sin rey», y para hacerlo despidió a más de cien mil docentes religiosos de sus puestos.[3416]

El Vaticano respondió a este último movimiento fundando institutos católicos en París, Lyón, Lille, Angers y Toulouse. Cada uno de ellos disponía de una facultad de teología, independiente de las universidades estatales, cuya tarea era desarrollar sus propias investigaciones para contrarrestar lo que estaba ocurriendo en los ámbitos de la ciencia y de la historiografía bíblica. Lester Kurtz reseña en su obra el pensamiento del Vaticano.[3417] «En primer lugar, definió la ortodoxia católica dentro de los límites de la teología escolástica, con lo que proporcionaba una respuesta lógica y sistemática a las cuestiones planteadas por los estudios modernos. En segundo lugar, elaboró las doctrinas de la autoridad papal y del *magisterium* (la autoridad de la Iglesia en materia de dogma y moral) y afirmó que únicamente la Iglesia y sus líderes eran los herederos de la autoridad de los apóstoles de Jesús en cuestiones

religiosas. Por último, definió la ortodoxia católica en términos de lo que no era, de manera que construyó la imagen de una conspiración herética conducida por miembros desviados».[3418] De forma gradual, la Iglesia empezó a referirse a una nueva era de «herejía», cuya identificación corrió a cargo principalmente de la prensa católica conservadora (en particular, de dos publicaciones jesuitas, *Civiltà cattolica* en Roma y *La Vérité* en París). También se produjeron una serie de edictos papales (*Syllabus errorum*, 1864; *Aeterni Patris*, 1879; *Providentissimus Deus*, 1893), a los que siguió la condena del americanismo, *Testem benevolentiae* (1899), y finalmente un ataque frontal contra el modernismo, *Lamentabili* (1907).

En su enfoque del problema el Vaticano cometió un error fatal, apreciable en todos estos edictos y condenas, a saber, caracterizar a sus críticos como un grupo de conspiradores que pretendían minar a la jerarquía eclesiástica al mismo tiempo que fingían ser sus amigos.[3419] Esto suponía subestimar a la oposición, a la que se trataba incluso con condescendencia. Sin embargo, el verdadero enemigo del Vaticano era la naturaleza misma de la autoridad en el nuevo clima intelectual. El papado insistió una y otra vez en que detentaba una autoridad tradicional e histórica debido a la sucesión apostólica.[3420] Una idea que se llevó al extremo en la doctrina de la infalibilidad papal, expuesta por primera vez en el concilio Vaticano Primero en 1870. El catolicismo del siglo XIX era en muchos sentidos parecido al catolicismo del siglo XII, entre otras cosas por haber estado dominado por dos largos pontificados, el de Pío IX (1846-1878) y el de su sucesor León XIII (1878-1903). Resulta asombroso que, en una época en la que estaban surgiendo democracias y repúblicas por todo el mundo, estos dos pontífices pretendieran resucitar teorías de gobierno monárquicas, tanto dentro como fuera de la Iglesia. En su encíclica *Quanto conficiamur*, Pío IX se remontó a *Unam sanctam*, la bula papal emitida por Bonifacio VIII en 1302 (véase *supra*, capítulo 16). En otras palabras, buscaba resucitar la noción medieval de la supremacía absoluta del papado. En *Testem benevolentiae*, su ataque contra el americanismo,

León XIII descartó cualquier posibilidad de democratizar la Iglesia con el argumento de que la autoridad absoluta era la única salvaguardia eficaz contra la herejía.[3421]

En estas circunstancias, y ante el peligro que suponían para los estados papales los deseos italianos de independencia y unificación del país, el anticlericalismo ganó fuerza en Italia. Esto constituye uno de los elementos más importantes del contexto que dio lugar a la carta apostólica en la que el papa Pío IX convocó el primer concilio general celebrado en el Vaticano.[3422] La confusión política de la época estuvo a punto de hacer que el concilio nunca llegara a realizarse. Y cuando por fin empezó, debió enfrentarse al problema de reestablecer la jerarquía eclesiástica, lo que dio lugar a dos declaraciones famosas: La primera afirmaba que «la Iglesia de Cristo no es una comunidad de iguales en la que todos los fieles tienen los mismos derechos» y que, en lugar de ello, a algunos se les había otorgado «el poder de Dios… para santificar, enseñar y gobernar». La segunda, la más conocida de las dos, dice así: «Enseñamos y definimos que es dogma revelado por Dios que el Romano Pontífice, cuando habla *ex cathedra*, esto es, cuando en el ejercicio de su oficio de Pastor y Doctor de todos los cristianos, en virtud de su suprema autoridad apostólica, define una doctrina relativa a la fe o a la moral que debe ser mantenida por la Iglesia universal, posee, gracias a la divina asistencia prometida por el bienaventurado Pedro, esa infalibilidad de la que el divino redentor quiso otorgar a su Iglesia para la definición de doctrinas relativas a la fe y las costumbres».[3423]

Y fue así como la doctrina de la infalibilidad del papa se convirtió por primera vez en artículo de fe para todos los católicos.[3424] Ésta era una decisión muy arriesgada, ya que, al menos desde el siglo XIV, la idea se había topado con una importante resistencia. Es posible que el Vaticano creyera que, dada la revolución que habían experimentado los transportes y las comunicaciones en el siglo XIX, ahora le resultaría más fácil ejercer su autoridad de forma más eficaz que en la Edad Media, y ello quizá explique por qué en 1879 León XIII sumó a la doctrina de la infalibilidad papal la idea de que santo Tomás de Aquino había de ser el guía dominante del pensamiento católico moderno, algo que sostuvo en su encíclica *Aeterni Patris*. Al igual que el edicto *Quanto conficiamur* de Pío IX, la

encíclica de León XIII implicaba un retroceso a un pensamiento propio de la Edad Media, anterior a la Ilustración, la Reforma y el Renacimiento. La teología escolástica había sido un ejercicio especulativo precientífico, puramente intelectual, y aunque destacaba como intento de conciliar el cristianismo con otras formas de pensamiento, sus conclusiones eran notables más por su ingenio que por su veracidad.[3425] El resultado de este retorno al pasado fue que el pensamiento católico volvió a ser un sistema circular, cerrado y autorreferencial, a cargo principalmente de los teólogos jesuitas. Los más influyentes de éstos se agruparon en torno a la revista *Civiltà cattolica*, creada en 1849, por solicitud del papa, como respuesta a los acontecimientos de 1848.[3426] Estos tomistas (entre los que destacaba el obispo de Perugia Gioachino Pecci, quien más tarde se convertiría en León XIII) se oponían de manera implacable a los desarrollos del pensamiento moderno. Las ideas modernas, insistían, debían rechazarse «sin excepción».

La principal característica del pensamiento neotomista era su oposición a cualquier idea de evolución, de cambio. El neotomismo dirigió su mirada al pasado, más allá del siglo XII, a Aristóteles, para afirmar la idea de verdades intemporales defendida por el escolasticismo. Después de la encíclica *Aeterni Patris* se ordenó a los obispos nombrar como maestros y sacerdotes sólo a quienes se hubieran formado en «la sabiduría de santo Tomás».[3427] En todo momento, su objetivo era mostrar que cuando las nuevas ciencias entraban en conflicto con la doctrina revelada, eran en realidad ellas las que se equivocaban. Esto era la «infalibilidad del papa» en acción, pero además se reintrodujo y redefinió la doctrina del *magisterium*. Según Lester Kurtz, este proceso vino a ser reforzado por el cambio más ambicioso emprendido en este período: el intento de convertir a la Universidad Gregoriana, la institución académica más importante del mundo católico, en un gran centro de estudios tomistas. Con este fin se realizaron nombramientos claves con los que se pretendía cambiar el equilibrio de poder dentro de la universidad y garantizar así que ésta se adecuara a la nueva ortodoxia papal. La Curia estaba más interesada que nunca en perpetuar los dogmas antiguos, a los que consideraba todavía válidos, y ello hacía irrelevante el descubrimiento de nuevas ideas.[3428]

Y como si todo esto no fuera suficiente, en 1893 León XIII dio a

conocer la encíclica *Providentissimus Deus* con el propósito de contener las nuevas investigaciones relativas a la Biblia. Más de treinta años después de la publicación de *El origen de las especies* y casi sesenta desde la aparición de las obras de Strauss y Lyell, el papa declaraba en ella que era imposible alcanzar «una comprensión provechosa de las Sagradas Escrituras» por medio de la «ciencia terrenal». La sabiduría, reiteraba el texto, venía de lo alto, y por supuesto en este ámbito el papa era infalible. La encíclica desestimaba la acusación de que la Biblia contenía falsedades y falsificaciones y señalaba que la ciencia estaba «tan lejos de la verdad última que [los científicos] se dedican todo el tiempo a modificarla y complementarla».[3429]

Una forma adicional de acallar el debate sobre la veracidad de la Biblia fue la Comisión Bíblica, nombrada por León XIII en 1902. En una carta apostólica titulada *Vigilantiae*, el papa anunció que la tarea de la comisión de estudiosos sería la de interpretar el texto divino de acuerdo con «las exigencias de nuestra época» y que esa interpretación estaría «protegida no sólo de cualquier sospecha de error sino también de cualquier opinión temeraria».[3430] El último intento de contener el cambio emprendido por León fue su carta apostólica *Testem benevolentiae*, en la que sostuvo que el «americanismo» era una herejía. Este paso extraordinario evidencia el conflicto que existía dentro de la Iglesia entre las concepciones monárquicas y democráticas, ejemplificado en el hecho de que algunos católicos conservadores europeos vieran con preocupación la postura adoptada por la élite católica estadounidense, a la que consideraban culpable de socavar la autoridad del papado al apoyar «a los liberales, evolucionistas… y hablar siempre de libertad, de respeto del individuo, de iniciativa, de virtudes naturales, y mostrar su simpatía por nuestra época».[3431] En *Testem benevolentiae*, el papa declaraba su «cariño» por el pueblo americano pero su objetivo principal era «señalar ciertas cosas que deben evitarse y corregirse». En este sentido, afirmaba que los esfuerzos por adaptar el catolicismo al mundo moderno estaban condenados al fracaso debido a que «la fe católica no es una teoría filosófica que los seres humanos puedan desarrollar, sino un depósito divino que es deber de los fieles salvaguardar y afirmar sin error». Por tanto, una vez más, insistía en la diferencia fundamental que existía entre la

autoridad religiosa y la autoridad política: mientras la autoridad política emanaba del pueblo, la autoridad de la Iglesia emanaba de Dios y no podía ponerse en cuestión.[3432]

El dilema al que se enfrentaba el Vaticano a finales del siglo XIX — que, recordemos, era el siglo de Lyell, Darwin, Strauss, Comte, Marx, Spencer, Quetelet, Maxwell y tantos otros pensadores y científicos— era que la estrategia destinada a mantener en la Iglesia a quienes todavía conservaban la fe nunca resultaría aceptable para aquellos que ya habían dejado el rebaño: la única alternativa posible era la contención. En 1903 Pío X se convirtió en papa convencido de que «el número de los enemigos de la cruz de Cristo se había multiplicado excesivamente en tiempos recientes». Estaba seguro, dijo, de que sólo los creyentes «estaban del lado del orden y tenían el poder para reinstaurar la calma en esta época de agitación».[3433] Y por tanto, se impuso la tarea de continuar la lucha de su predecesor contra el modernismo con renovado vigor. En *Lamentabili*, su decreto de 1907, el nuevo pontífice condenó sesenta y cinco proposiciones específicas del modernismo, incluidas las críticas de la Biblia, y reafirmó la doctrina sobre el principio del misterio de la fe. El número de libros incluidos en el Índice aumentó y se obligó a los candidatos a las órdenes mayores a jurar lealtad al papa con una fórmula que implicaba el rechazo de las ideas modernistas. *Lamentabili* reafirmó una vez más la función del dogma con una frase famosa: «La fe es un acto del intelecto realizado bajo la influencia de la voluntad».[3434]

Por todo el mundo los fieles católicos agradecieron el razonamiento detallado y argumentado del Vaticano y su postura firme. Para 1907, las ciencias estaban realizando descubrimientos a gran velocidad: el electrón, el cuanto, el inconsciente y, quizá el más destacado de todos en ese momento, el gen, que permitía explicar por fin cómo operaba la selección natural propuesta por Darwin. Era bueno tener una roca a la que aferrarse en un mundo tan turbulento. Sin embargo, más allá de la Iglesia católica, eran pocos los que prestaban atención a las palabras del papa. Mientras el Vaticano peleaba con su propia crisis moderna, los movimientos artísticos vanguardistas, también conocidos en general como modernismo, marcaban la llegada definitiva de una sensibilidad nueva, posterior al romanticismo, a la revolución industrial, a la

Revolución Francesa y a la guerra civil estadounidense. Como Nietzsche había predicho, la muerte de Dios desencadenó fuerzas nuevas. «El cristianismo resolvió que el mundo era malo y feo», escribió este hijo de un pastor protestante, «y lo hizo malo y feo». Pensaba que una de esas nuevas fuerzas sería el nacionalismo, y estaba en lo cierto. Pero también aparecieron otras fuerzas para llenar el vacío que se había creado. Una de ellas fue el socialismo de corte marxista, que contaba con su propia versión de la otra vida, y otra una psicología supuestamente científica que tenía su propia versión actualizada de la idea de alma: el freudismo.

En el capítulo 29, dedicado al renacimiento oriental, vimos que las relaciones del mundo musulmán con Occidente habían sido por lo menos accidentadas, y habían estado marcadas por cierta arrogancia respecto a lo poco que el islam podía aprender de Europa, moderada más tarde a medida que los logros técnicos europeos superaban la barrera impuesta por la división religiosa. Sin embargo, la brecha entre ambos mundos sólo empezó a reducirse con la retirada del imperio otomano, que culminó en la guerra de Crimea en la década de 1850. Este conflicto fue crucial porque fue la primera vez en la historia que se produjo una verdadera alianza entre fuerzas cristianas e islámicas, cuando Turquía se unió con Francia e Inglaterra en contra de Rusia. El resultado de esta cooperación más estrecha de lo normal, fue que los musulmanes descubrieron que eran muchísimas las cosas que podían aprender de los europeos, no sólo en lo relativo al armamento, las tácticas de combate y la medicina, materias que siempre les habían resultado atractivas, sino también en otras esferas de la vida.

Esta nueva actitud se manifestó por primera vez en Turquía, donde, por ejemplo, surgió un movimiento conocido como *Tanzimat*, «reforma».[3435] El país creó un Consejo Supremo de Reforma, se reorganizó de acuerdo con el modelo francés y se limitó el ámbito de aplicación de la *sharia* al derecho familiar. Los recaudadores de impuestos fueron sustituidos por la imposición directa y la gente se convirtió en «súbditos». La figura clave aquí fue Namik Kemal

(1840-1888),
quien editaba un diario, *Libertad*, cuyas metas eran la búsqueda del desarrollo tecnológico, la libertad de prensa, la separación de poderes, la igualdad ante la ley y una reinterpretación del Corán coherente con una democracia parlamentaria. El mensaje más importante que Kemal tenía que ofrecer era que no todo estaba predeterminado por Dios. Ishak Efendi fue nombrado *bashoca* de la Escuela Imperial de Ingeniería Militar y en 1834 publicó su obra en cuatro volúmenes *Mecmua-i Riyaziye*
Ulum-i
, basada en fuentes extranjeras y que introdujo las ciencias modernas en el mundo musulmán. Doce años después, Kudsi Efendi escribió su *Asrar al-Malakut*, en el que intentó reconciliar el sistema copernicano con el islam. En 1839 se seleccionó a treinta y seis estudiantes de las escuelas militares y de ingeniería para que estudiaran en París, Londres y Viena, y en 1845 se creó un Consejo Temporal de Educación para examinar la idea de «educación pública». El primer libro de química moderna publicado en turco apareció en 1848 y el primer título de biología moderna lo hizo en 1865. La construcción de fábricas siguiendo el modelo occidental empezó en serio en la década de 1860. En 1867 se fundó en Estambul una escuela de medicina civil, y dos años después se abrieron las inscripciones para la *Darülfünân*, «universidad». Los cursos se iniciaron en
1874-1875,
cuando se contaba con escuelas de letras, de derecho y, en lugar de ciencias como se había previsto originalmente, de ingeniería civil (basada en la École des Ponts et Chaussées francesa). En 1851 surgió la Encümen-i Danis, una institución similar a la Académie Française; en 1866 se creó un consejo de traducción; en 1869 se adoptó el sistema métrico; y en 1885, cuando Pasteur descubrió la vacuna para la rabia, los turcos enviaron una delegación de médicos a París para conocer la nueva información y entregarle al gran científico una condecoración.[3436]

Contemporáneo de Namik Kemal fue el iraní Malkom Khan
(1844-1908),
muy influido por Aguste Comte. Khan, que se había educado en París, escribió un *Libro de reforma* en el que defendía la separación

de poderes y el derecho secular, y abogaba por una Declaración de Derechos. Al igual que Kemal, publicó un periódico, *Qanun*, «Ley», en el que propuso la creación de dos asambleas, una asamblea popular y otra de ulemas. Una figura similar a ambos fue la del tunecino Khayr al-din al-Tunisi (1822-1890), que también estudió en París y quien, como ya hiciera Aristóteles en la Grecia clásica, realizó un estudio comparativo de veintiún estados europeos y sus respectivos sistemas políticos. En su opinión, los musulmanes se equivocaban al rechazar los logros de otras culturas simplemente por el hecho de no ser musulmanas y recomendaba que el mundo islámico se apropiara de lo mejor que Europa tenía que ofrecer.[3437]

En total, en este período surgieron más de cincuenta pensadores de primer orden en el mundo islámico partidarios de la modernización del islam, figuras como Qasim Amin en Egipto, Mahmud Tarzi en Afganistán, Sayyid Khan en la India, Achmad Dachlan en Java y Wang Jingshai en China. No obstante, los tres modernistas islámicos de más influencia fueron: el iraní Sayyid Jamal al-Din al-Afghani (1838-1897), el egipcio Muhammad Abduh (1849-1905), y Muhammad Rashid Rida (1865-1935), quien nació en el Líbano pero pasó la mayor parte de su vida adulta en Egipto; todos ellos merecerían ser mejor conocidos en Occidente.

El principal mensaje de Al-Afghani era que el éxito de Europa se debía básicamente a dos cosas, su ciencia y sus leyes, y sostenía que ambas tenían su origen en la Grecia y la India antiguas. «La ciencia no conoce fin o límite», decía en 1882, «la ciencia gobierna el mundo». «No hubo, hay ni habrá gobernante en el mundo sin ayuda de la ciencia». «Los ingleses han llegado a Afganistán, los franceses se han apoderado de Túnez. Pero en realidad esta usurpación,

agresión y conquista no han sido logradas por los franceses o los ingleses, sino que es la ciencia la que en todas partes manifiesta su grandeza y poderío». AlAfghani quería que todo el islam reconsiderara su posición. Creía que «la mente es el motor del cambio histórico», y afirmaba que el islam necesitaba reformarse. Se burlaba de los ulemas de su época que estudiaban los textos antiguos pero desconocían las causas de la electricidad o los principios de la máquina de vapor. ¿Cómo, se preguntaba, pueden esta clase de personas autodenominarse «sabios»? Y los comparaba a una vela con una mecha muy pequeña «incapaz de alumbrar a su alrededor ni de dar luz a otros». Al-Afghani estudió en Francia y Rusia y durante su estancia en París trabó amistad con Ernest Renan. Al-Afghani sostuvo específicamente que la persona religiosa era como el buey sujeto al arado, «sujeto al dogma del que es esclavo», y que en este sentido su destino era caminar siempre en el surco que se le había trazado por adelantado. Culpaba al islam de haber puesto fin a la era dorada de Bagdad, consideraba que las escuelas de teología reprimían el avance de la ciencia, y abogaba por una filosofía no dogmática que promoviera la indagación científica.

Muhammad Abduh también estudió en París, donde publicó un famoso diario llamado *El vínculo más fuerte*, en el que hacía campaña contra el imperialismo pero también a favor de la reforma religiosa.[3438] Al regresar a Egipto, se convirtió en un destacado juez y participó en el cuerpo directivo del colegio-mezquita de al-Azhar, uno de los centros de estudio más influyentes del mundo árabe. Era partidario de que las niñas recibieran educación y también de las leyes seculares, más allá de la *sharia*. El derecho y la política le interesaron especialmente. He aquí algunas de las cosas que escribió: «El conocimiento humano es en realidad una colección de reglas para obtener beneficios útiles, a través de las cuales la gente puede organizar métodos de trabajo para obtener esos beneficios… las leyes son la base de las actividades organizadas… para producir beneficios manifiestos… las leyes de cada nación corresponden a su nivel de entendimiento… Por tanto, no es posible aplicar la ley de un grupo de gente a otro grupo que se encuentra por encima del primero en nivel de comprensión… en tal caso el orden del segundo grupo se vería perturbado». Las políticas, insistió

en otra ocasión, deben determinarse de acuerdo a las circunstancias, no por razones doctrinales. Abduh continuó defendiendo la necesidad de una reforma jurídica en Egipto y de leyes más claras y simples, que evitaran lo que consideraba las «ambigüedades» del Corán. Pensaba que Egipto debía imitar a Francia, que tras la Revolución había conseguido pasar de una monarquía absoluta, luego a una monarquía restringida y finalmente a una república libre. Su deseo era que el derecho civil, acordado por todos de forma lógica, dirigiera la mayor parte de la vida del país. En su sistema jurídico no se menciona al profeta, el islam, las mezquitas o la religión.

Muhammad Rashid Rida asistió en el Líbano a una escuela que combinaba la educación moderna con la religiosa. Hablaba varias lenguas europeas y tenía amplios estudios de ciencias.[3439] Tuvo una estrecha relación con Abduh, de quien escribió una biografía. También él tuvo su propio diario, *al-Manar* (La almenara), en el que difundió sus ideas acerca de la reforma hasta su muerte. Rida opinaba que estaba en marcha una renovación social, política, cívica y religiosa muy necesaria, que permitiría a la sociedad «ascender por los caminos de la ciencia y el conocimiento». «En todas las épocas, los humanos han necesitado lo viejo y lo nuevo», afirmaba. Y advirtió que aunque los británicos, franceses y alemanes preferían la mayor parte de las veces sus propias formas de pensar y de hacer las cosas, todos ellos también estaban abiertos a influencias extranjeras. Reconocía que hombres a los que consideraba heréticos le gustaban y le habían sido de gran ayuda. Rida en cierto modo se parece un poco a Erasmo, pero también nos recuerda el argumento de Owen Chadwick, que antes hemos mencionado, de que los europeos que se consideraban a sí mismos cristianos no empezaron a tener relaciones amistosas con quienes no eran creyentes hasta 1860. Más importante todavía fue el hecho de que Rida sostuviera que la *sharia* tenía muy poco o nada que decir a propósito de la agricultura, la industria y el comercio, que debían dejarse «a la experiencia del pueblo». El estado, sostuvo, consistía precisamente en ello: las ciencias, las artes y las industrias, los sistemas financieros, administrativos y militares. En el islam esto es un deber colectivo y es un pecado desatenderlo. La única regla que había siempre que tener en mente era «la necesidad permite lo

no permitido».

El logro colectivo del modernismo en el mundo islámico puede resumirse en cinco aspectos. (1) El renacimiento cultural. Ésta fue una tentativa de revivir la cultura y las artes islámicas, principalmente teniendo como referencia lo ocurrido en la Ilustración europea. He aquí unos cuantos ejemplos: la práctica de la hagiografía cambió para convertirse en algo muy parecido a la biografía moderna; se desarrolló una tradición de relatos de viajes en el mundo árabe, que abiertamente manifestaban su maravilla ante la prosperidad de Europa y Norteamérica: las lámparas de gas, los ferrocarriles, los barcos de vapor. En el Líbano empezaron a presentarse las primeras obras de teatro en 1847, con una adaptación de un drama francés; en India se representó una primera pieza en urdu en 1853; y en 1859 se presentó la primera obra en turco. Con el desarrollo de la prensa rotativa, surgió una nueva prensa periódica en el mundo árabe (como ocurrió también en Europa). Los títulos de estas publicaciones son significativos: *Libertad*, *Advertencia*, *El intérprete*. Argelia incluso tuvo un periódico reformista, *El crítico*. El ensayista al-Tahtawi escribió un libro sobre Voltaire, Rousseau y Montesquieu, y sobre las leyes occidentales; en Turquía, Namik Kemal tradujo a Bacon, Condillac, Rousseau y Montesquieu. (2) El constitucionalismo. En este contexto constitucionalismo significa un gobierno limitado por la ley, lo que hoy denominaríamos separación de poderes, y compuesto por parlamentarios elegidos en lugar de reyes, jeques o líderes tribales. Los constitucionalistas decidieron específicamente despreocuparse de la idea de paraíso, y sostuvieron que lo que importaba en realidad era la equidad aquí en la tierra, en esta vida. Las propuestas constitucionalistas se produjeron, o aprobaron, en Egipto en 1866, en Túnez en 1861, en el Imperio otomano en 1876 y en 1908, en Irán en 1906 y de nuevo en 1909. En Afganistán se suprimió un movimiento de carácter modernista en 1909.[3440] Y la gente incluso empezó a hablar de «los países constitucionales». (3) La ciencia y la educación. En los países musulmanes las ideas de Darwin despertaban gran preocupación debido a que muchos estudios islámicos, convencidos por el darwinismo social de Herbert Spencer, pensaban que, dado que sus sociedades eran anticuadas, éstas estaban condenadas a desaparecer. Por tanto, consideraban

que era urgente apropiarse de los conocimientos de las ciencias occidentales, en particular, que se los enseñara en las nuevas escuelas. De hecho, hubo un movimiento en esta época que promovía una nueva escuela, *jaded*
usul-I
, «los nuevos principios», que enseñaba materias religiosas y seculares de forma conjunta, pero cuyo verdadero objetivo era, claramente, reemplazar a los académicos religiosos tradicionales por estudiosos más modernos. Entre los modernistas islámicos la sociología se convirtió en una disciplina muy popular; en especial se seguía a Comte, cuya idea de que las sociedades podían dividirse en tres etapas progresivas era muy apreciada. Afghani opinó que el hombre no era diferente a los demás animales y que, por tanto, podía estudiarse de la misma forma que ellos, y sostuvo que los más aptos serían los que sobrevivirían. Al igual que Marx y Nietzsche, pensaba que, al final, la vida era una cuestión de poder. Abduh visitó a Herbert Spencer, cuya obra tradujo. Más importante aún fue que los modernistas sostuvieron que las leyes eran consecuencia de la naturaleza humana, del estudio de las regularidades de la naturaleza, y que era de esta forma y no a través del Corán como Dios se revelaba al mundo. (4) Al igual que estaba ocurriendo en Occidente con la Biblia, en el siglo XIX los textos del Corán y los *hadith* se convirtieron en objeto de importantes estudios críticos. Rida fue un crítico implacable de los *hadith*, un conjunto de textos introducidos por figuras posteriores al profeta, a los que consideraba uno de los principales culpables del atraso del islam. En lo que respecta al Corán mismo, la opinión de Rida era que el texto era sólo una guía, no un mandato. Al-Saykh Tartawi Jawhari
(1870-1940)
realizó una exégesis del Corán en veintiséis volúmenes, basada en la ciencia moderna. (5) Las mujeres. El siglo XIX fue testigo del surgimiento de la escolaridad femenina en varios países islámicos, aunque no en todos. También vio la aparición de organizaciones de mujeres en Bengala y Rusia, y el fin de la poligamia en la India. El sufragio femenino apareció en Azerbaiyán en 1918 (antes incluso que en Francia, donde las mujeres tendrían que esperar hasta 1947 para poder votar, y en Suiza, donde su aprobación fue todavía más tardía). En 1896, en el Líbano, y en 1920, en Túnez, se realizaron

campañas a favor de que las mujeres tuvieran libre acceso a las profesiones.

Quizá el lector se pregunte qué pasó con este movimiento modernista en los países islámicos. Una respuesta breve es que floreció hasta la primera guerra mundial y luego se fragmentó. Dado que este proceso queda fuera del marco temporal de este libro, ofrezco en las notas un breve resumen de lo que ocurrió entre la primera guerra mundial y el presente.[3441]

A finales del siglo XIX, tanto el cristianismo como el islam fueron objeto de una avalancha de ataques constantes. ¿Quién puede decir, en la actualidad, qué fe consiguió resistir con más éxito esas críticas?

Capítulo 36

EL MODERNISMO Y EL DESCUBRIMIENTO DEL INCONSCIENTE

De joven, Sigmund Freud no carecía de ambición. Aunque tenía fama de ser un ratón de biblioteca, sus ojos oscuros y su exuberante cabello negro le daban un aire de seguridad al que se ha calificado de «carismático».[3442] Fantaseaba imaginándose en la piel de Aníbal, Oliver Cromwell, Napoleón, Heinrich Schliemann (el descubridor de Troya) e incluso Cristóbal Colón. Más tarde, cuando ya se había hecho un nombre, se comparaba a sí mismo de forma menos caprichosa con Copérnico, Leonardo da Vinci, Galileo y Darwin. En vida fue encumbrado por figuras como André Breton, Theodore Dreiser y Salvador Dalí. Durante un tiempo Thomas Mann pensaba que era «el oráculo» (luego cambiaría de opinión). En 1938, el presidente de Estados Unidos, Franklin Roosevelt se preocupó personalmente por la seguridad de Freud bajo el Tercer Reich, y finalmente consiguió que los nazis le permitieran abandonar Austria.[3443]

En la historia de las ideas, acaso ninguna otra figura haya sido sometida a una revisión tan severa como Freud, ciertamente no ha ocurrido algo semejante con Darwin e incluso tampoco con Marx. Así como en la actualidad los historiadores profesionales tienen una concepción del Renacimiento y lo que, para abreviar, podríamos denominar Prerrenacimiento (el período comprendido entre el año 1050 y 1250 en el que comenzó el mundo moderno) que difiere en gran medida de la visión del público lector en general, existe igualmente un enorme abismo entre lo que el común de la gente piensa de Freud y lo que opinan de él la mayoría de los psiquiatras profesionales.

La primera revisión, en cuanto tal, supone dejar de atribuir a Freud el descubrimiento del inconsciente. Guy Claxton, en su

reciente historia de esta idea, rastrea entidades «similares al inconsciente» en los «templos de incubación» de Asia Menor del año 1000 a. C., en los que era común realizar rituales de «liberación del espíritu». Claxton señala que la idea griega del alma implicaba «profundidades desconocidas», que Pascal, Hobbes y Edgar Allan Poe son sólo tres de los autores que concibieron la idea de que el yo tenía un doble misterioso y semioculto, que de algún modo ejercía su influencia sobre el comportamiento y los sentimientos. Poe no era en absoluto un caso aislado. «Es difícil (y acaso imposible) encontrar un psicólogo o psicólogo-médico del siglo XIX que no reconociera la existencia de actividad cerebral inconsciente no sólo como algo real sino también de la mayor importancia». Éstas son las palabras de Mark D. Altschule en su *Origins of Concepts in Human Behavior* (1977). En Viena, hacia 1833, el barón Ernst von Feuchtersleben
(1806-1849)
introdujo los términos «psicosis» y «psiquiátrico» en el sentido que hoy los usamos. Entre los novelistas, el siglo XIX se describió como «nuestro siglo de nervios», y George Beard acuñó la palabra «neurastenia» en 1858.[3444] El filósofo británico Lancelot Law Whyte afirma que hacia 1870 el inconsciente era un tema normal de conversación, no sólo entre profesionales, sino entre todas aquellas personas que deseaban demostrar su cultura. El escritor alemán Friedrich Spielhagen coincidía: en una novela publicada en 1890, describe un salón berlinés de la década de 1870 en el que dos temas dominan la conversación, Wagner y la filosofía del inconsciente. Pero incluso esto no nos permite hacernos una idea de hasta qué punto la noción de inconsciente se había desarrollado a lo largo del siglo XIX. Para ello debemos remitirnos a la magistral (y extensa) obra de Henri Ellenberger *El descubrimiento del inconsciente*.[3445]

Ellenberger explora, por un lado, los precursores médicos del psicoanálisis, tanto lejanos como cercanos, y por otro, el contexto cultural del siglo XIX. Todos estos factores fueron igualmente importantes.

Entre las causas lejanas del psicoanálisis se encuentran predecesores como Franz Anton Mesmer
(1734-1815),
a quien en algún momento llegó a compararse con Cristóbal Colón,

pues se creía que había descubierto «un nuevo mundo», en este caso, un mundo interior. Tras hacerles tragar una preparación que contenía hierro, Mesmer trataba a sus pacientes con imanes. Después de haber advertido que ciertos síntomas psicológicos variaban con las fases de la luna, su objetivo era manipular «mareas artificiales» dentro del cuerpo humano. En algunos casos el método pareció funcionar y los síntomas desaparecieron al menos durante varias horas. Mesmer estaba convencido de que había descubierto un «fluido invisible» del cuerpo humano, que estaba en condiciones de manipular. Esto coincidió con otros fluidos «imponderables» como el flogisto y la electricidad, lo que en parte explica el gran interés por estas innovaciones, que ampliaría luego el marqués de Puységur
(1751-1825).
Éste desarrolló dos técnicas conocidas como «la crisis perfecta» y el «sonambulismo artificial», que parecen haber sido formas de hipnosis inducidas magnéticamente.[3446]

Jean-Martin Charcot
(1835-1893),
quizá el precursor más cercano de Freud, fue el neurólogo más destacado de su época y trató pacientes «desde Samarcanda hasta las Indias occidentales». Fue Charcot quien otorgó respetabilidad al hipnotismo al emplearlo para distinguir entre las parálisis histéricas y las parálisis orgánicas. (Demostró su argumento consiguiendo provocar parálisis a pacientes hipnotizados). Luego mostró que las parálisis histéricas con frecuencia ocurrían después de traumas, y también que las pérdidas de memoria de carácter histérico podían recuperarse mediante la hipnosis. Freud pasó cuatro meses en el hospital de Salpêtrière en París, estudiando con Charcot, aunque recientemente se ha puesto en duda el valor del trabajo del francés: al parecer sus pacientes actuaban de la forma en que lo hacían para acomodarse a las expectativas del terapeuta.[3447]

La hipnosis fue una forma de tratamiento muy popular a lo largo del siglo XIX, relacionada también con un estado conocido como automatismo ambulatorio, en el que la gente parece hipnotizarse a sí misma y realiza tareas de las que al recuperar la conciencia no conserva ningún recuerdo. La hipnosis también demostró ser útil en cierto número de casos de lo que hoy denominamos fugas, en los

que la gente repentinamente se disocia de su vida, deja su hogar e incluso puede llegar a olvidar quién es.[3448] Sin embargo, a medida que el siglo avanzaba, el interés por la hipnosis empezó a desvanecerse, aunque la histeria continuó teniendo la atención de los psiquiatras. Dado que había aproximadamente veinte casos de histeria femenina por cada caso de histeria masculina, desde el principio se pensó que la histeria era una enfermedad de las mujeres, y aunque originalmente se creyó que su causa tenía alguna misteriosa relación con el movimiento o «deambular» del útero, pronto resultó evidente que se trataba de una enfermedad psicológica. El vínculo con el sexo se consideró posible, e incluso probable, ya que la histeria prácticamente era desconocida entre las monjas y, en cambio, era frecuente entre las prostitutas.[3449]

Podría decirse que la primera aparición del inconsciente en el sentido en que actualmente entendemos el término ocurrió después de que los partidarios del magnetismo animal advirtieran que, cuando inducían el sueño magnético en alguien, «se manifestaba una nueva vida de la que el sujeto no tenía conciencia, y que entonces emergía una personalidad nueva y con frecuencia más brillante».[3450] Estas «dos mentes» fascinaron al siglo XIX, y fue entonces cuando surgió el concepto de «doble ego» o «dipsiquismo».[3451] Se dividió a la gente según si su segunda mente era «cerrada» o «abierta». La teoría del dipsiquismo fue desarrollada por Max Dessoir en su libro *El doble ego*, publicado en 1890 y que fuera en su momento recibido con grandes elogios. Dessoir dividía la mente en el *Oberbewussten* y el *Unterbewussten*, la «conciencia superior» y la «conciencia inferior», la última de las cuales, sostenía, se revela ocasionalmente en los sueños.

Entre los factores de carácter más general que contribuyeron al surgimiento de la idea del inconsciente destaca el romanticismo. El romanticismo tiene un vínculo estrecho con la idea de inconsciente, dice Ellenberger, porque la filosofía romántica adoptó la noción de los *Urphänomene*, «los fenómenos primordiales», y las metamorfosis que derivaban de ellos.[3452] Entre los *Urphänomene* se encontraba la *Urpflanze*, la planta primordial, el *All-Sinn*, el sentido universal, y el inconsciente. Según Gotthilf Heinrich von Schubert

(1780-1860),
otro fenómeno primordial era el *Ich-Sucht* (el amor propio). Von Schubert afirmaba que el hombre era una «estrella doble», dotado de un *Selbstbewussten*, un segundo centro.[3453] Johann Christian August Heinroth
(1773-1843),
a quien Ellenberger describe como un «médico romántico», sostenía que la principal causa de las enfermedades mentales era el pecado. De acuerdo con su teoría, la conciencia tenía su origen en otro fenómeno primordial, el
Über-Uns
(super-nosotros).[3454] El suizo Johann Jakob Bachofen
(1815-1887)
promulgó la teoría del matriarcado con la publicación en 1861 de *El derecho materno*.[3455] La historia, creía Bachofen, había atravesado tres fases: «el hetairismo, el matriarcado y el patriarcado». La primera se había caracterizado por la promiscuidad sexual, en un momento en el que los niños no sabían quienes eran sus padres. La segunda sólo se alcanzó tras miles de años de lucha, y las mujeres resultaron vencedoras. Durante esta época, las mujeres dieron origen a la familia y a la agricultura y detentaron todo el poder político y social. La principal virtud de esta etapa era el amor a la madre, habiendo sido las madres creadoras de un sistema social que favorecía la libertad general. La sociedad matriarcal privilegiaba la educación del cuerpo (los valores prácticos) sobre la educación del intelecto. La sociedad patriarcal emergió sólo después de otro largo período de encarnizado conflicto, e implicó una inversión completa de la sociedad matriarcal. La sociedad patriarcal favoreció la independencia y la individualidad y separó a los hombres entre sí. Para Bachofen el amor paterno es un principio más abstracto y menos práctico que el amor materno, por lo que condujo a grandes logros intelectuales. En su opinión, muchos mitos contenían testimonios de la sociedad matriarcal, como el mito de Edipo.[3456]

Varios filósofos también se adelantaron a los conceptos freudianos. El siguiente listado de libros resulta instructivo, aunque está lejos de ser exhaustivo (*Unbewussten* significa «inconsciente» en alemán): August Winkelmann, *Introducción a la psicología dinámica* (1802); Eduard von Hartmann, *Filosofía del inconsciente* (1868); W.

B. Carpenter,
Unconscious Action of the Brain (1872); J.
C. Fischer,
Philosophie des Unbewussten
Hartmann's
(1872); J. Vokelt, *Das Unbewussten und der Pessimismus* (1873); C.
F. Flemming,
Zur Klärung des Vegriffsder Unbewussten Seelen-Thätigkeit (1877); A. Schmidt, *Die naturwissenschaftlichen Grundlagen der Philosophie des Unbewussten* (1877); E. Colsenet, *La Vie Inconsciente de*
l'Esprit
(1880).[3457]

En *El mundo como voluntad y representación*, Schopenhauer consideraba a la voluntad una «fuerza motriz ciega». El hombre, decía, era un ser irracional guiado por fuerzas interiores, «que le resultan desconocidas y de las que apenas se percata».[3458] La metáfora que proponía Schopenhauer era la de la tierra, de la que conocemos su superficie, pero cuyo interior ignoramos. Esas fuerzas irracionales que dominaban al hombre, decía, eran de dos tipos: el instinto de supervivencia y el instinto sexual. De los dos, el instinto sexual era de lejos el más poderoso, y de hecho, opinaba Schopenhauer, nada podía competir con él. «El hombre se engaña si cree que puede negar el instinto sexual. Es posible que piense que puede, pero en realidad las pulsiones sexuales sobornan al intelecto y en este sentido la voluntad es "el antagonista secreto del intelecto"». Schopenhauer llegó incluso a proponer algo similar a lo que luego se llamaría represión, que en sí misma es una actividad inconsciente: «La oposición de la voluntad a dejar que lo que repele llegue a ser conocido por el intelecto es el punto a través del cual la locura puede abrirse paso en el espíritu».[3459] «La conciencia es apenas la superficie de la mente, y de ésta, como del globo, no conocemos más que la corteza, no el interior».[3460]

Con todo, von Hartmann fue todavía más lejos y argumentó que el inconsciente tenía tres capas, a saber: (1) el inconsciente absoluto, «que constituye la sustancia del universo y es la fuente de las demás formas»; (2) el inconsciente fisiológico, que forma parte del desarrollo evolutivo del hombre; y (3) el inconsciente psicológico, que gobierna nuestra vida mental consciente. Von

Hartmann, más que Schopenhauer, recopiló abundantes pruebas (pruebas clínicas, en cierto sentido) para respaldar su razonamiento. Por ejemplo, exploró la asociación de ideas, el ingenio, el lenguaje, la religión, la historia y la vida social, y resulta significativo que todas ellas sean áreas de las que también se ocuparía Freud.

Nietzsche también prefiguró muchas de las ideas de Freud acerca del inconsciente (más adelante examinaremos otras de las cuestiones planteadas por la filosofía de Nietzsche). Lo concebía como una entidad «astuta, oculta e instintiva», con frecuencia marcada por un trauma, que se camuflaba de formas surrealistas pero que conducía a la patología.[3461] Lo mismo puede decirse de Johann Herbart y de G.
T. Fechner.
Ernest Jones, el primer biógrafo (oficial) de Freud, llama la atención sobre Luise von Karpinska, un psicólogo polaco que advirtió de manera original el parecido entre algunas de las ideas fundamentales del padre del psicoanálisis y las de Herbart (que escribió setenta años antes). Herbart entendía la mente como una entidad dual, en la que los procesos conscientes e inconscientes estaban en constante conflicto; y describía una determinada idea como *verdrängt* (reprimida) «cuando no logra alcanzar la conciencia debido a alguna otra idea que se le opone».[3462] Fechner, por su parte, desarrolló las ideas de Herbart, y específicamente comparó la mente a un iceberg «del que nueve décimas partes se encuentran bajo el agua y cuyo curso no sólo lo determina el viento en la superficie, sino también las corrientes de las profundidades».[3463]

También es posible considerar «prefreudiano» a Pierre Janet, quien formó parte de una gran generación de intelectuales franceses entre los que destacan Bergson, Émile Durkheim, Lucien Lévy-Bruhl y Alfred Binet. La primera obra importante de Janet fue *El automatismo psicológico*, que incluía los resultados de experimentos llevados a cabo en Le Havre entre 1882 y 1888. Allí, el científico aseguraba haber refinado una técnica de hipnosis en la que inducía a sus pacientes a realizar ejercicios de escritura automática. Estos escritos, afirmaba, explicaban por qué sus pacientes tenían ataques de «terror» sin ningún motivo aparente.[3464] Janet advirtió asimismo que, en estado de hipnosis, algunos pacientes exhibían en ocasiones una doble personalidad. Mientras una surgía para

complacer al médico, la segunda, que aparecía de forma espontánea, se explicaba mejor como un «regreso a la infancia». (Los pacientes, por ejemplo, empezaban súbitamente a referirse a sí mismos por sus apodos de la niñez). Después de trasladarse a París, Janet desarrolló su técnica conocida como «análisis psicológico». Ésta involucraba el uso constante de la hipnosis y la escritura automática, en sesiones durante las cuales la mente del paciente seguía crisis inducidas aclarándolas de forma progresiva. Sin embargo, a medida que se avanzaba las crisis se hacían cada vez más graves y las ideas que emergían evidenciaban que se remontaban a períodos cada vez más lejanos en la vida del paciente. Janet concluía que «en la mente humana, nada se pierde», y que «las ideas fijas del subconsciente son al mismo tiempo consecuencia de una debilidad mental y causa de posteriores empeoramientos de esa debilidad».[3465]

El siglo XIX también se enfrentaba a la cuestión de la sexualidad infantil. Tradicionalmente, los médicos la habían considerado una rara anormalidad, sin embargo, ya en 1846, el padre P. J. C. Debreyne, un teólogo moral que también era médico, publicó un folleto en el que se insistía en la alta frecuencia de la masturbación infantil, de los juegos sexuales entre niños pequeños, de la seducción de niños por parte de nodrizas y sirvientes. El obispo Dupanloup de Orléans fue otro clérigo que repetidas veces hizo hincapié en la frecuencia de los juegos sexuales entre los niños, sosteniendo que la mayoría de ellos adquiría esos «malos hábitos» entre el primer y el segundo año de vida. Más famoso es el caso de Jules Michelet, que en *Nuestros hijos* (1869) advertía a los padres sobre la realidad de la sexualidad infantil y en particular sobre lo que en la actualidad llamaríamos complejo de Edipo.[3466]

De este breve resumen del pensamiento (principalmente alemán y francés) del siglo XIX se desprenden dos conclusiones importantes. La primera es que debemos olvidar por completo la idea de que Freud «descubrió» el inconsciente. Exista o no como una entidad (una cuestión sobre la que volveremos más adelante), la *idea* del inconsciente aparece varias décadas antes que él y fue moneda

común en el pensamiento europeo durante la mayor parte del ochocientos. La segunda es que muchos de los demás conceptos psicológicos que acostumbramos a vincular a él —la sexualidad infantil, el complejo de Edipo, la represión, la regresión, la transferencia, la libido, el ello y el superyó— tampoco son originalmente freudianos. Estas ideas estaban tan «en el aire» como el inconsciente, al igual que lo estaba la idea de «evolución» cuando Darwin concibió el mecanismo de la selección natural. La cuestión, en cualquier caso, es que Freud no era una mente tan original como por lo general se cree.

Ahora bien, por sorprendente que esto pueda ser para muchas personas, la falta de originalidad no es la principal acusación contra Freud, y tampoco su principal pecado en lo que respecta a sus críticos. Éstos, figuras como Frederick Crews, Frank Cioffi, Allen Esterson, Malcolm Macmillan y Frank Sulloway (la lista es larga y continúa creciendo), sostienen además que Freud era, para no andarnos por las ramas, un charlatán, un «científico» sólo entre comillas, que deliberadamente tergiversó y falsificó sus datos y que consiguió engañarse a sí mismo al mismo tiempo que engañaba a otros. Y esto, señalan dichos autores, vicia por completo sus teorías y las conclusiones basadas en ellas.

La mejor forma de presentar esta nueva visión de Freud es ofrecer primero la versión ortodoxa sobre cómo concibió sus teorías y cuál fue su recepción, y después reseñar las principales acusaciones que se le hacen y mostrar cómo ello nos obliga a modificar hoy la imagen que nos proporciona la ortodoxia (esta modificación, debemos anotarlo una vez más, es drástica: a continuación hablaremos de estudios críticos de carácter académico realizados durante los últimos cuarenta años y, en particular, en los últimos quince). Empecemos, por tanto, por la versión ortodoxa.

Las ideas de Sigmund Freud fueron presentadas por primera vez en su libro *Estudios sobre la histeria*, publicado en 1895 con Joseph Breuer, y luego, de forma más completa, en *La interpretación de los sueños*, publicada en las últimas semanas de 1899. (En términos técnicos, el libro fue lanzado en noviembre de 1899, en Leipzig y Viena, pero llevaba fecha de 1900 y la primera reseña aparece en

enero de ese año). Freud, un médico judío nacido en Freiberg, Moravia, tenía entonces cuarenta y cuatro años. El mayor de ocho hermanos, y en apariencia una persona convencional. Valoraba muchísimo la puntualidad y vestía trajes de paño inglés cortados a medida (las telas las elegía su esposa). Además era un hombre atlético, aficionado al montañismo, que nunca bebía alcohol, aunque por otro lado era un fumador «infatigable».[3467]

No obstante, aunque de acuerdo con sus hábitos personales Freud pareciera ser un hombre convencional, *La interpretación de los sueños* resultó enormemente polémica y muchos vieneses encontraron el libro por completo escandaloso. Ésta fue la primera obra en la que se presentaron juntos los cuatro pilares fundamentales de la teoría freudiana de la naturaleza humana: el inconsciente, la represión, la sexualidad infantil (que conduce al complejo de Edipo) y la concepción tripartita de la mente como dividida en el yo, el sentido de ser uno mismo, el superyó, en términos muy amplios lo que llamaríamos la conciencia, y el ello, la expresión primaria, biológica, del inconsciente. Freud había desarrollado sus ideas y refinado su técnica a lo largo de unos quince años, más o menos desde mediados de la década de 1880. Desde su punto de vista, se sentía perteneciente a la tradición de pensamiento biológico iniciada por Darwin. Tras graduarse como médico, Freud obtuvo una beca para estudiar con Charcot, que en esa época dirigía un asilo para mujeres afectadas por desórdenes nerviosos incurables. Como anotamos antes, Charcot había demostrado en su investigación que los síntomas de la histeria podían inducirse durante la hipnosis. Tras pasar algunos meses en París, Freud regresó a Viena y, después de haber escrito varios artículos de neurología (sobre la parálisis cerebral y sobre la afasia, por ejemplo), empezó a colaborar con otro brillante médico vienés, el doctor Josef Breuer
(1842-1925).
Breuer, que también era judío, había realizado dos hallazgos de gran importancia: el primero sobre la función del nervio vago en la regulación de la respiración, y el segundo sobre el papel de los canales semicirculares del oído interno que, descubrió, controlan el equilibrio corporal. No obstante, la importancia de Breuer para Freud y el psicoanálisis fue su descubrimiento, en 1881, de la que se

denominó «cura hablada».[3468]

Desde diciembre de 1880, y durante casi dos años, Breuer trató la histeria de una joven vienesa de origen judío, Bertha Pappenheim (1859-1936),
a quien en sus estudios se refería como «Anna O».. El padecimiento de la muchacha se manifestaba a través de diversos síntomas: alucinaciones, desórdenes del habla, embarazos psicológicos, parálisis intermitentes y problemas visuales. Durante el curso de su enfermedad (o enfermedades) la joven había mostrado dos estados de conciencia diferentes, y había sufrido además ataques de sonambulismo. Breuer descubrió que en este último estado «Anna O». podía, si se la animaba, contar historias inventadas por ella, tras lo cual sus síntomas mejoraron durante un tiempo. Sin embargo, después de la muerte de su padre, su condición empeoró gravemente, las alucinaciones se hicieron más intensas y los ataques de ansiedad se multiplicaron. No obstante, Breuer advirtió, una vez más, que si conseguía que la joven hablara sobre sus alucinaciones durante sus episodios de autohipnosis, su condición mejoraba en cierta medida. Fue a este proceso al que la misma joven llamó «cura hablada» o «deshollinar la chimenea». El siguiente paso adelante fue accidental: en una ocasión «Anna O». empezó a hablar sobre el comienzo de un síntoma en particular (la dificultad para tragar), tras lo cual el síntoma desapareció. Desarrollando esto, Breuer descubrió finalmente (después de un considerable lapso de tiempo) que si lograba que su paciente recordara en orden cronológico inverso cada manifestación pasada de un síntoma específico hasta llegar a su primera aparición, la mayoría de ellos también desaparecían. Hacia junio de 1882, la señorita Pappenheim terminó el tratamiento «completamente curada».[3469]

El caso de «Anna O». impresionó profundamente a Freud (a quien, era claro, no habían convencido las ideas de George Beard sobre la neurastenia). Durante un período, él mismo probó la electroterapia, los masajes, la hidroterapia y la hipnosis con pacientes aquejados de histeria, pero al final abandonó este enfoque y lo reemplazó por la «asociación libre», una técnica en la que dejaba a sus pacientes hablar sobre cualquier cosa que les viniera a la cabeza. Fue esta técnica la que le condujo al descubrimiento de que, dadas las circunstancias adecuadas, mucha gente podía

recordar sucesos ocurridos al comienzo de su vida y que luego había olvidado por completo. Freud llegó entonces a la conclusión de que, aunque olvidados, estos acontecimientos tempranos seguían determinando la forma en la que las personas se comportaban. Y fue así como nació su concepto del inconsciente y, con él, la idea de represión. Freud también advirtió que muchos de esos recuerdos que se revelaban (con dificultad) durante la asociación libre eran de naturaleza sexual. Y cuando descubrió luego que muchos de los sucesos «recordados» nunca habían ocurrido en realidad, empezó a afinar su idea del complejo de Edipo. En otras palabras, Freud consideró que los falsos traumas y aberraciones sexuales de los que le hablaban sus pacientes eran una especie de mensaje cifrado, que revelaba no lo que de verdad había ocurrido sino lo que la gente, en secreto, deseaba que ocurriera, lo que confirmaba que durante la infancia los niños atraviesan un período muy temprano de conciencia sexual. Durante este período, sostuvo, los hijos se sienten atraídos por la madre y se ven a sí mismos como rival del padre (el complejo de Edipo) o al contrario, en el caso de las hijas (el complejo de Electra). Esta motivación, pensaba Freud, se mantenía a lo largo de toda la vida y contribuía a determinar el carácter de la persona.[3470]

Estas primeras teorías fueron recibidas con indignación, incredulidad y una hostilidad incesante. El instituto neurológico de la Universidad de Viena negó tener alguna relación con Freud, que más tarde anotaría: «No tardó en crearse un vacío alrededor de mi persona».[3471] En respuesta a esta reacción, Freud se concentró aún más en sus investigaciones y se sometió él mismo a análisis. Lo que desencadenó esto fue la muerte de su padre, Jakob, en octubre de 1896. Aunque durante muchos años padre e hijo no habían sido muy cercanos, Freud descubrió con sorpresa que la muerte de su padre lo conmovía de forma inexplicable, y que espontáneamente el acontecimiento había despertado en él recuerdos de sucesos hacía mucho tiempo olvidados. Sus sueños también cambiaron, y Freud reconoció en ellos una hostilidad inconsciente hacia su padre que hasta entonces había reprimido. Esto lo llevó a concebir la idea de que los sueños eran «el camino principal al inconsciente».[3472] El argumento central de *La interpretación de los sueños* es que mientras soñamos el yo es como una especie de «centinela dormido en su

puesto».[3473] La vigilancia normal a la que están sometidas las pulsiones reprimidas del ello es entonces menos eficaz y eso permite que los sueños sean un adecuado disfraz para que el ello se manifieste.

Las ventas iniciales de *La interpretación de los sueños* son un indicio de la pobre acogida que tuvo la obra. De los seiscientos ejemplares impresos originalmente, sólo se vendieron 228 durante los primeros dos años, y aparentemente la situación no mejoró después: seis años más tarde de su lanzamiento apenas se habían vendido 351 copias.[3474] No obstante, lo que más indignó a Freud fue la absoluta falta de interés que los profesionales de la medicina vieneses mostraron por su obra.[3475] La escena prácticamente se repitió en Berlín. Freud había acordado ofrecer una conferencia sobre los sueños en la universidad, pero al final sólo tres personas acudieron a escucharle. En 1901, poco antes de que se dirigiera a la Sociedad Filosófica se le entregó una nota en la que se le rogaba que indicara «cuándo iba a abordar asuntos ofensivos, e hiciera una pausa para que las damas pudieran abandonar el recinto». Este aislamiento no iba a prolongarse por mucho tiempo, y a pesar de la feroz polémica desatada por sus teorías, el inconsciente terminaría convirtiéndose para muchos en la idea más influyente del siglo XX.

Hasta aquí la versión ortodoxa de la historia. Pasemos ahora a la revisada. Las acusaciones contra Freud son principalmente cuatro, y las consideraremos en orden de importancia creciente. En primer lugar, los críticos señalan que *no* fue él quien inventó la técnica de la «asociación libre». La técnica fue inventada en 1879 o 1880 por Francis Galton y se informó de ello en la revista *Brain*, donde se la describió como un método para explorar «oscuras profundidades». [3476] La segunda acusación es que la reacción hostil a las teorías y libros de Freud no es más que un mito, investigaciones recientes han revelado hasta qué punto esto es cierto. En *Freud Without Hindsight* (1988), Norman Kiell señala que de las cuarenta y cuatro reseñas de *La interpretación de los sueños* que se publicaron entre 1899 y 1913 (una cifra ya de por sí respetable) sólo ocho podrían calificarse de «desfavorables». Por su parte Hannah Decker, ella misma freudiana, concluye en su libro *Freud in Germany: Revolution*

and Reaction in Science, 1893-1907 (1977) que «una proporción abrumadora de las respuestas laicas [publicadas] a las teorías de Freud sobre los sueños eran entusiastas».[3477] Aunque *La interpretación de los sueños* no vendió bien, una versión popular sí lo hizo. La historia de la idea de inconsciente, reseñada al comienzo de este capítulo, y la evolución de las nociones de superyó, sexualidad infantil y represión, evidencian que Freud no estaba diciendo nada completamente nuevo. ¿Por qué se iba entonces a tratarlo de forma tan excepcional? Freud nunca tuvo problemas para publicar sus ideas, y mucho menos tuvo que divulgarlas de forma anónima como sí tuvo que hacerlo Robert Chambers cuando presentó la idea de evolución al público en general.

La tercera acusación es que la descripción que Freud mismo ofreció del caso de «Anna O». contenía graves errores y muy posiblemente se basaba en un engaño deliberado. Henri Ellenberger investigó las clínicas en las que Pappenheim fue tratada y desenterró las notas tomadas en su momento por Breuer. Dado que algunas de las frases empleadas en ellas son idénticas a las que aparecieron luego en el artículo publicado, existe la certeza de que se trata en verdad de las notas e informes originales. Ellenberger, y otros después de él, hallaron que no hay ninguna prueba de que Pappenheim hubiera sufrido un embarazo psicológico. Hoy se cree que Freud inventó la historia para contrarrestar la aparente falta de etiología sexual en el caso de Anna O. tal y como lo expuso Breuer, quien estaba absolutamente en desacuerdo con la insistencia del padre del psicoanálisis en que en la raíz de todo síntoma histérico había problemas de índole sexual. En su biografía de Josef Breuer (1989), Albrecht Hirschmüller llega incluso a afirmar que «el relato de Freud-Jones sobre la finalización del tratamiento de Anna O. debe ser considerado como un mito».[3478] Hirschmüller consigue mostrar que muchos de los síntomas de Pappenheim remitieron espontáneamente de forma total o parcial, que la joven no experimentó ningún tipo de catarsis (de hecho las notas terminan de forma abrupta en 1882) y que, en el año que siguió al tratamiento de Breuer, debió de ser hospitalizada no menos de cuatro veces, siendo «histeria» el diagnóstico en cada una de esas

ocasiones. Esto significa, en otras palabras, que la afirmación de Freud de que Breuer «había devuelto la salud a Anna O». era falsa y, lo que es aún más importante, que Freud tenía que saber que lo era, pues existe una carta suya en la que resulta claro que Breuer sabía que Anna O. todavía estaba enferma en 1883 y, además, porque la muchacha era amiga de la prometida de Freud, Martha Bernays. [3479]

El caso de Anna O., o al menos la forma en la que Freud dio cuenta de él, resulta relevante por tres razones. En primer lugar, demuestra que Freud exageró los efectos de la «cura hablada». En segundo lugar, demuestra que introdujo un elemento de carácter sexual donde no había ninguno. Y en tercer lugar, demuestra que era muy ligero con los detalles clínicos. Como veremos, esta tendencia se repitió a lo largo de toda su carrera, y de formas muy importantes.

La cuarta acusación contra Freud es, de lejos, la más grave de todas, pero se deriva de lo ocurrido con Anna O: todo el edificio del psicoanálisis está basado en observaciones y pruebas clínicas que, en el mejor de los casos, contienen errores o resultan dudosas, y que, en el peor de los casos, son fraudulentas. Quizá la idea más importante del psicoanálisis sea la conclusión de Freud según la cual los deseos sexuales infantiles persisten en la vida adulta, pero fuera del alcance de nuestra conciencia, y pueden ser la causa de psicopatologías. «En la raíz de cada caso de histeria», escribió en 1896, «hay uno o más sucesos acaecidos en los primeros años de la infancia, pero que, a pesar de las décadas transcurridas, pueden ser recuperados a través del psicoanálisis». Lo que resulta extraño en esta cita es que, si bien hasta 1896 Freud nunca había informado de ningún caso de abusos sexuales en la infancia, al cabo de cuatro meses aseguraba haber «rastreado» recuerdos inconscientes de tales abusos en trece pacientes aquejados de histeria. Estrechamente vinculado a esa idea central, se encuentra el argumento de que el acontecimiento o situación responsable de un síntoma en particular puede revelarse a través de la técnica psicoanalítica, y que esta «abreacción» del suceso (revivirlo en el discurso con las expresiones emocionales asociadas) se traduce en una «catarsis», la remisión del síntoma. Freud estaba convencido de que esto, en sus propias palabras, era «un hallazgo importantísimo, el descubrimiento de un *caput Nili* [la fuente de Nilo] en la neuropatología».[3480] Sin

embargo, Freud continuaba añadiendo que (y es esto lo que ha provocado la mayor revisión de su trabajo) «estos pacientes nunca repiten estas historias de forma espontánea, y tampoco durante el curso del tratamiento le presentan al especialista de forma repentina el recuerdo completo de una escena de este tipo». Tal y como Freud presentaba la cuestión al informar de sus hallazgos, estas memorias eran inconscientes y se encontraban fuera del alcance de la conciencia del paciente, «en la memoria consciente nunca hay huellas, que sólo se manifiestan en los síntomas de la enfermedad». Los pacientes que iban a su terapia no tenían idea de estas escenas, confesaba, que «por regla general les indignaban» cuando se las contaba. «Únicamente el cumplimiento más firme del tratamiento puede inducirlos a embarcarse en recrearlas» (las circunstancias originales del abuso). Como Allen Esterson y otros han mostrado, las técnicas empleadas en un comienzo por Freud no eran las de un analista sensible que se sienta en silencio en un sillón y escucha lo que sus pacientes tienen que decir. Freud, por el contrario, tocaba a sus pacientes en la frente (ésta era su técnica de «presión») y se empeñaba en que algo debía acudir a sus mentes, una idea, una imagen, un recuerdo. Se les pedía que describieran esas imágenes o memorias hasta que, después de un largo recorrido, dieran con el acontecimiento que (se suponía) había causado el síntoma histérico. En otras palabras, los críticos sostienen que Freud tenía ideas bastante fijas acerca de lo que constituía la raíz de diversos síntomas y no se limitaba a escuchar pasivamente lo que sus pacientes decían, por lo que las pruebas clínicas no emergieron de la observación, sino del hecho de que él forzaba a sus pacientes a acomodarse a sus opiniones.

Mediante este inusual enfoque llegó a sus observaciones más famosas, a saber, que los pacientes habían sido seducidos o sufrido abusos sexuales durante la infancia, y que estas experiencias eran la causa profunda de sus posteriores neurosis. Los culpables se dividían en tres categorías: adultos extraños; adultos al cuidado de los niños (doncellas, institutrices, tutores); y «niños inocentes… en su mayoría hermanos que durante años habían mantenido relaciones con hermanas un poco más pequeñas que ellos mismos».[3481] La edad a la que estas experiencias sexuales precoces tenían lugar estaba por lo general entre los tres y los cinco años. En este

punto, el principal argumento de los críticos es que las supuestas observaciones «clínicas» de Freud no son tal cosa. Son, en cambio, dudosas «reconstrucciones» basadas en interpretaciones simbólicas de los síntomas. Es importante repetir que una lectura atenta de los distintos informes proporcionados por Freud evidencia que los pacientes nunca llegaron en verdad a ofrecer de forma voluntaria esas historias de abusos sexuales. Todo lo contrario: las negaron con vehemencia. En todos los casos, fue Freud quien «informó», «convenció», «intuyó» o «infirió». Además, en varios lugares reconoció explícitamente estar en realidad «adivinando» cuál era el problema subyacente.

Sin embargo, y éste es otro suceso de cierta relevancia, en septiembre de 1897 Freud confiaba a su colega Wilhelm Fleiss (pero sólo a él) que ya no creía en esta teoría sobre el origen de la neurosis. Pensaba que era improbable que tales perversiones contra los niños estuvieran tan difundidas, y de todos modos sus intentos de llevar sus análisis basados en estos supuestos a una conclusión sólida estaban resultando un fracaso. «Por supuesto, no lo diré en Dan, ni hablaré de ello en Ascalón, en la tierra de los filisteos, pero en tus ojos y los míos…». En otras palabras, no se sentía preparado para hacer lo que era honorable desde un punto de vista científico y reconocer públicamente que se retractaba de lo que el año anterior había calificado con toda confianza como «hallazgos». Fue entonces cuando Freud empezó a considerar la posibilidad de que esos supuestos recuerdos fueran en realidad fantasías inconscientes. Sin embargo, incluso entonces esta nueva versión tardó algún tiempo en consolidarse, pues inicialmente Freud pensó que las fantasías infantiles eran una forma de «ocultar la actividad autoerótica de los primeros años de la niñez». En 1906 y de nuevo en 1914 sostuvo que, alrededor de la pubertad, algunos pacientes evocaban memorias de «seducción» infantil para «eludir» sus recuerdos de masturbación infantil. En 1906 los «culpables» de estas fantasías eran adultos u otros niños, mientras que en 1914 no se especificaba quiénes eran. Aunque entonces sí se retractó de su teoría de la seducción. No obstante, no fue hasta 1925 cuando Freud afirmó públicamente que la mayoría de sus primeras pacientes habían acusado a sus padres de haberlas seducido: 1925, casi treinta años después de haberlas atendido. Es imposible exagerar las

dimensiones de este asombroso *cambio de opinión*. En primer lugar, no hay discusión respecto a que Freud alteró radicalmente el guión de la seducción: primero, cambió la seducción real por la fantaseada; y luego, modificó la identidad de los seductores que de ser extraños o tutores o hermanos pasaron a ser los padres. Pero la cuestión que no debe pasarse por alto aquí es que estos cambios no fueron el resultado de nuevas pruebas clínicas: Freud se limitó simplemente a componer un cuadro diferente usando los mismos ingredientes, la única diferencia era que esta vez había transcurrido más de un cuarto de siglo desde que había recopilado los testimonios en que se basaba su teoría. En segundo lugar, algo no menos importante: desde finales de la década de 1890 hasta 1925, tiempo durante el cual Freud trató a muchas pacientes mujeres, éste nunca señaló que alguna de ellas mencionara haber sido seducida a temprana edad, por su padre o por cualquier otro. En otras palabras, parece ser que una vez Freud dejaba de buscarlo, el síndrome no volvía a manifestarse. Esto, concluyen los críticos, es una prueba adicional de que su teoría de la seducción, y por extensión los complejos de Edipo y de Electra, acaso el aspecto más destacado del freudismo y una de las ideas más influyentes del siglo XX tanto en el campo de la medicina como en el de las artes (para no hablar de la jerga cotidiana), tiene una genealogía muy inusual, tortuosa y francamente improbable. Las incoherencias en lo que respecta a la génesis de la teoría son patentes. Freud no «descubrió» ninguna temprana conciencia sexual en sus pacientes: infirió, intuyó o «adivinó» que existía. No descubrió el complejo de Edipo a partir de un cuidadoso examen de las pruebas clínicas reunidas: tenía una idea preestablecida y forzó las pruebas para que se acomodaran a ella, después de que «imposiciones» hubieran sido incapaces de convencerlo incluso a él mismo. Peor aún, el proceso por el que Freud llegó a sus conclusiones no puede ser reproducido por ningún científico independiente de mentalidad escéptica, y ésta quizá sea la prueba más concluyente de todas, el último clavo en el ataúd en lo que a las aspiraciones científicas de Freud se refiere. ¿Qué clase de ciencia puede ser una disciplina cuyas pruebas experimentales o clínicas no pueden ser reproducidas por otros científicos empleando las mismas técnicas y la misma metodología? Anthony Clare, el célebre psiquiatra británico, describe a Freud

como un «charlatán retorcido y marrullero» y concluye que «muchas de las piedras fundacionales del psicoanálisis son una farsa».[3482] Es difícil no coincidir con él. Teniendo en cuenta su técnica de «presión», sus «convencer» y sus «adivinar», estamos autorizados a dudar de la existencia misma del inconsciente. Básicamente, Freud se lo inventó todo.

El concepto del inconsciente, y todo lo que conlleva, puede considerarse como el punto culminante de una tradición predominantemente germana, una constelación de ideas médico-metafísicas, y este vínculo es crucial. Freud siempre pensó en sí mismo como un científico y un biólogo, era un admirador de Copérnico y de Darwin y sentía que su trabajo se enmarcaba en esta misma tradición. Nada está más lejos de la verdad, y es hora de sepultar al psicoanálisis como idea, junto al flogisto, los elixires alquímicos, el purgatorio y otras nociones fallidas que han resultado tan útiles a los charlatanes a lo largo de la historia. En la actualidad es claro que el psicoanálisis no funciona como tratamiento médico, que muchos de los escritos tardíos de Freud, como *Tótem y tabú* o su análisis de la «imaginería sexual» de las pinturas de Leonardo da Vinci, son vergonzosamente ingenuos y emplean datos pasados de moda cuando no simplemente erróneos. La aventura freudiana en su totalidad es una empresa estrafalaria y obsoleta.

Dicho esto, es importante recordar que los párrafos precedentes describen la versión más reciente de la historia. A finales del siglo XIX y comienzos del XX, la época en la que Freud vivió, el inconsciente era considerado como una entidad real y se lo tomaba muy en serio. En este sentido, desempeñó un papel seminal ya que apuntaló la última gran idea de carácter general de la que nos ocuparemos en este libro, una transformación que tendría profundos efectos en el pensamiento y, en particular, en el ámbito artístico: el modernismo.

En 1886 el pintor Vincent van Gogh realizó un pequeño cuadro, *Afueras de París*. Se trata de una imagen desoladora. El cielo gris y amenazador, el horizonte bajo, y senderos fangosos permiten avanzar a izquierda y derecha: la composición carece de dirección. En un lado hay una cerca rota, un soldado sin rostro aparece en

primer plano, detrás de él se encuentra una madre con algunos niños, entre uno y otros hay una solitaria lámpara de gas. Sobre el horizonte es posible advertir un molino de viento, entre edificios bajos y desmañados con hileras de ventanas idénticas, son fábricas y almacenes. Los colores son en general apagados. Bien podría tratarse de una escena de una novela de Victor Hugo o de Émile Zola.[3483]

La fecha de composición de esta pintura, que retrata una *banlieue* en los límites de la capital francesa, es importante. Pues lo que Van Gogh estaba representando de manera tan triste era lo que los parisinos llamaban «las secuelas de la haussmannización».[3484] El mundo, y el mundo francés en particular, había cambiado enormemente desde 1789 y la revolución industrial, pero París había cambiado más que cualquier otra ciudad y la «haussmannización» representaba la brutalidad de ese cambio. A instancias de Napoleón III, y durante diecisiete años, el barón Haussmann había rehecho París en una empresa sin precedentes en el país o en cualquier otro sitio. Hacia 1870 una quinta parte de las calles del centro de París eran creación suya, trescientas cincuenta mil personas habían sido desplazadas, se habían gastado dos mil quinientos millones de francos y uno de cada cinco trabajadores estaba empleado por la industria de la construcción. (Adviértase la pasión del siglo XIX por las estadísticas). Desde entonces, el bulevar se convertiría en el corazón de París.[3485]

El cuadro de Van Gogh registraba en 1886 los lúgubres bordes de este mundo, pero otros pintores, como Manet y los impresionistas que habían seguido su ejemplo, consideraron más apropiado celebrar los nuevos espacios abiertos y las amplias calles de la ciudad, el «ajetreo» del que el nuevo París, la ciudad luz, era emblema. Piénsese en *Rue de Paris, temps de pluie* (1877) o *Le Pont de l'Europe* (1876) de Gustave Caillebotte, en *Le Boulevard des Capucines* (1873) de Monet, en *Les Grands Boulevards* de Renoir (1875), en *Place de la Concorde, Paris* de Degas (*c.* 1873) o en los diversos cuadros que Pissarro dedicó a mostrar las grandes avenidas en primavera u otoño, bajo la lluvia o la nieve.

El modernismo nació precisamente en las ciudades del siglo XIX.

En los últimos años de este período, se inventaron el motor de combustión interna y la turbina de vapor, se consiguió por fin dominar la electricidad, aparecieron el teléfono y la máquina de escribir, y se descubrió el principio de la grabación magnética. También se habían inventado la prensa popular y el cine. Habían surgido los primeros sindicatos y los trabajadores se organizaron. Para 1900 había once metrópolis, entre ellas Londres, París, Berlín y Nueva York, de más de un millón de habitantes, una concentración de gente nunca antes vista. La expansión de las ciudades y la de las universidades (de la que nos hemos ocupado en un capítulo anterior) fueron las causantes de lo que Harold Perkin ha denominado el ascenso de la sociedad profesional, la época, que empieza aproximadamente hacia el año 1800, en la que médicos, abogados, maestros, catedráticos, funcionarios, arquitectos y científicos empezaron a dominar la vida política de las democracias, y en la que la pericia se convirtió en la principal forma de progresar socialmente. Perkin señala que, en Inglaterra, el número de esta clase de profesionales se duplicó por lo menos entre 1880 y 1911, y que en algunos casos incluso se cuadruplicó. Charles Baudelaire y Gustave Flaubert fueron los primeros que expresaron con palabras la nueva vida de las ciudades, que era lo que Manet y su «pandilla» (como los llamó un crítico) estaban intentando representar en sus cuadros: las experiencias fugaces de la ciudad, breves, intensas, accidentales, arbitrarias. Los impresionistas no sólo consiguieron captar los cambios de la luz sino que también dieron cuenta de escenas inusuales: la nueva maquinaria, como los ferrocarriles, sorprendentes y aterradores a un mismo tiempo, las enormes y cavernosas estaciones de tren, que contenían la promesa implícita del viaje pero resultaban asfixiantes debido al hollín, un hermoso paisaje urbano truncado por un feo pero necesario puente, estrellas de *cabaret* iluminadas de forma poco natural por lámparas situadas a sus pies, una camarera vista desde el frente y desde la espalda gracias a un enorme y brillante espejo situado en la pared. Ahora bien, aunque éstos eran los emblemas visuales de la «novedad», el modernismo es mucho más que eso. Su interés reside en el hecho de que como movimiento fue a la vez una celebración y una condena de lo moderno, y del mundo (el mundo de la ciencia, el positivismo y el racionalismo) que habían producido las grandes ciudades, por

un lado, inmensamente ricas, y por otro, repletas de nuevas formas de pobreza, desolación y degradación.[3486] Las ciudades del modernismo eran desconcertantes, llenas de trajín, dominadas fundamentalmente por la contingencia y la accidentalidad. La ciencia había desprovisto a este mundo de significado (en sentido religioso o espiritual) y ante semejante catástrofe se convirtió en tarea del arte el dar cuenta de este estado de cosas, describirlo, pero también evaluarlo, criticarlo y, de ser posible, redimirlo. De esta manera, se formó un clima intelectual en el que cualquier cosa que el modernismo simbolizaba, también simbolizaba lo opuesto. Y lo que resulta en verdad asombroso es la cantidad de talento que floreció en unas circunstancias tan paradójicas y extraordinarias. «En términos de pura creatividad, la época del modernismo se encuentra a la par que el romanticismo e incluso el período renacentista».[3487] Se desarrolló entonces lo que Harold Rosenberg denomina «la tradición de lo nuevo». Este período constituye el apogeo de la cultura burguesa y fue este mundo, en este mundo ingente, el que dio origen al concepto de *vanguardia*, una consagración de la idea romántica de que el artista estaba por delante (y, en la mayoría de los casos, mortalmente en contra) de la burguesía, un pionero en lo que a gusto e imaginación se refiere, pero también alguien cuya función tenía tanto de invención como de sabotaje.

Sí algo unía a los modernistas —los racionalistas y realistas, por un lado, y los críticos de la racionalidad, los apóstoles del inconsciente y los pesimistas culturales, por otro— era la *intensidad* de su compromiso. El modernismo fue, ante todo, un momento cumbre en la historia de las artes, la pintura, la música, la literatura, porque la ciudades actuaron como intensificadores de la experiencia: por su naturaleza arrojaban a la gente una contra otra, y unas mejores comunicaciones garantizaron que los encuentros y contactos se aceleraran.[3488] Una consecuencia de ello es que los intercambios se hicieron más bruscos, más ruidosos e inevitablemente más amargos. Hoy damos estas cosas por sentadas, pero en la época todo ello se experimentó como un aumento de tensión, y hubo quienes encontraron que ésta también podía ser una fuerza creativa. Si el modernismo con frecuencia se manifestó contrario a la ciencia, fue debido al pesimismo que ella misma

propagó. Los descubrimientos de Darwin, Maxwell y J. J. Thomson resultaban por lo menos desconcertantes, y parecían poner punto final a toda moral y a cualquier posibilidad de un mundo estable y con una dirección; la ciencia, en este sentido, había socavado la noción misma de realidad.

De los muchos escritores que lucharon por encontrar un camino en este mundo apabullante, Hugo von Hofmannsthal (1874-1929) es un punto de partida bastante razonable, ya que consiguió aclarar buena parte de la confusión. Hofmannsthal nació en una familia aristocrática, y fue bendecido con un padre que le animó a convertirse en un esteta. No obstante, Hofmannsthal no dejó de advertir cómo la ciencia empezaba a invadir la antigua cultura estética vienesa. «La naturaleza de nuestra época», escribió en 1905, «es la multiplicidad y la indeterminación. Sólo descansa en *das Gleitende*». *Das Gleitende*: lo que se desliza, lo que se escapa de las manos. Y Hofmannsthal añadía que «aquello que otras generaciones creían firme es en realidad *das Gleitende*».[3489] ¿Es posible una mejor descripción de la forma en la que el mundo newtoniano parecía deshacerse tras los descubrimientos de Maxwell y Planck? (De éstos nos ocuparemos en la conclusión). «Todo se rompe en pedazos», escribió Hofmannsthal, «y los pedazos se rompen a su vez en más pedazos, y nada se deja ya capturar mediante conceptos».[3490] Al escritor le inquietaban la evolución de los acontecimientos políticos en el Imperio austrohúngaro, en particular el aumento del antisemitismo, y pensaba que el auge del irracionalismo debía parte de su fuerza a los cambios en la forma de entender la realidad provocados por la ciencia moderna: las nuevas ideas eran tan perturbadoras que, de algún modo, contribuían a fomentar un irracionalismo reaccionario a gran escala.

Por otro lado, Hofmannsthal, Ibsen, Strindberg y Nietzsche representaban el avance final del pensamiento europeo hacia el norte del continente, después de que el centro de gravedad hubiera cambiado tras la guerra de los Treinta Años. Estos tres últimos autores deben buena parte de su destacado lugar a Georg Brandes, un crítico danés que en 1883 publicó un volumen titulado, precisamente, *Los hombres de la eclosión moderna*.[3491] Entre las

«mentes modernas» que el libro identificaba se encontraban Flaubert, John Stuart Mill, Zola, Tolstoy, Bret Harte y Walt Whitman, pero por encima de todos ellos Ibsen, Strindberg y Nietzsche. Brandes definía la literatura moderna como una síntesis del naturalismo y el romanticismo —de lo exterior y lo interior— y citaba a estas tres figuras como ejemplos supremos de este logro.

El fenómeno Ibsen empezó en Berlín y luego se propagó por toda Europa. Se inició en 1887, con *Los espectros*, que fue prohibida por la policía (algo perfecto desde el punto de vista modernista-vanguardista). Se ofrecieron representaciones a puerta cerrada y mucha gente se quedó sin entrar. (El libro se vendió bien y fue necesario reimprimirlo.[3492]) Se celebró un banquete a Ibsen en que se anunció «el amanecer de una nueva era», al que siguió una «semana Ibsen» en la que se presentaron de forma simultánea *La dama del mar*, *El pato salvaje* y *Casa de muñecas*. Cuando se permitió por fin que *Los espectros* fuera representada públicamente, lo que ocurrió más adelante ese mismo año, la obra causó gran sensación y se convertiría luego en una importante influencia para James Joyce, entre otros autores. Franz Servaes dijo al respecto: «Algunas personas, como si se sintieran destrozadas por dentro, no recuperaron la calma durante días. Vagaban por la ciudad y por el Tiergarten…». La fiebre por Ibsen ardió durante dos años.[3493] «El acontecimiento más importante de la historia de la dramaturgia moderna», se ha dicho, «fue el que Ibsen abandonara el verso tras *Peer Gynt* y se dedicara a escribir dramas en prosa sobre problemas contemporáneos».[3494] Son muchos los escritores que tienen una gran deuda con su obra: Henry James, Chejov, Shaw, Joyce, Rilke, Brecht y Pirandello, entre otros. El nuevo territorio que Ibsen hizo suyo abarcaba la política contemporánea, la importancia cada vez mayor de los medios de comunicación masiva, los cambios en las costumbres, las formas del inconsciente, y supo abordarlo con una sutileza y una intensidad que ningún otro ha logrado alcanzar. Constituye un verdadero homenaje al maestro noruego constatar que hizo tan suyo el teatro moderno que en la actualidad nos resulta difícil entender a simple vista por qué provocaba tanto escándalo, tan pertinente fueron en su momento los temas que trató: el papel de la mujer (*Casa de muñecas*), la brecha generacional (*Solness, el constructor*), el conflicto entre la libertad individual y la

autoridad institucional (*Rosmersholm*), la amenaza de la contaminación provocada por el comercio que, no obstante, también proporciona empleo (*Un enemigo del pueblo*).[3495] Con todo, lo que cautivó a tantos espectadores fue la sutileza de su lenguaje y la intensa vida interior de sus personajes; los críticos aseguraban que era posible detectar «una segunda realidad no explicitada» bajo la superficie de sus dramas. Como comentaría más tarde Rilke, el conjunto de las obras de Ibsen es «una búsqueda, aún más desesperada, de correlatos visibles de lo visto *interiormente*».[3496] El noruego fue el primero que halló una estructura dramática apropiada para ese «segundo yo» de la era moderna, y al hacerlo iluminó esa incoherencia que desde Vico constituye el centro de las tribulaciones humanas. Mostró que esas tribulaciones podían ser trágicas, cómicas o simplemente banales. Al igual que Verdi (y Shakespeare, por supuesto), Ibsen había comprendido que la tragedia más profunda afecta al antihéroe (algo que Joyce volvería a mostrar a la perfección en su *Ulises*, 1922). Ibsen reveló que la banalidad, el absurdo o el sinsentido, o la amenaza de ellos, constituían los inestables cimientos del modernismo. En este sentido, las ideas de Darwin habían hecho mella.

Si el punto fuerte de Ibsen era su intensidad, el de Strindberg era su versatilidad. En palabras de un testigo, su mente «iba a caballo», un genio polifacético que, para algunos, era equiparable al de Leonardo o al de Goethe.[3497] Novelista y pintor, pero sobre todo, como Ibsen, dramaturgo, Strindberg vivió las grandes convulsiones del mundo moderno. Una de sus obras, la novela *A orillas del mar libre*, terminada en junio de 1890, tiene por tema, según su propia descripción, «la ruina del individuo que se aísla a sí mismo».[3498] Borg, el personaje central, «se ha visto obligado a vivir demasiado deprisa en esta era de motores a vapor y electricidad», y se está convirtiendo en un hombre moderno, trastornado y lleno de «ansiedad». Según Strindberg, éstos eran los síntomas de un aumento de la «vitalidad» (estrés) en la vida que volvía a la gente cada vez más «sensible» (psicológicamente enferma), lo que tenía como consecuencia «la creación de una nueva raza o, al menos, de un nuevo tipo de ser humano».[3499] Posteriormente, en dramas escritos tras su crisis nerviosa de los cuarenta (lo que denominó su «Inferno»), se interesó cada vez más por los sueños (*El camino de*

Damasco, *El sueño*) y por lo que un crítico llamó «una realidad interior afirmativa, el sentido de la lógica interior de la ilógica y el reconocimiento de la supremacía de estas fuerzas (tanto interiores como exteriores al individuo) que no están por completo bajo el control de la conciencia». También le interesaron mucho las nuevas tecnologías teatrales, lo que le permitió crear un teatro «expresionista».[3500] En *El camino de Damasco*, no es ni siquiera claro si los personajes anónimos son personajes o bien arquetipos psicológicos que representan estados mentales o emocionales, entre ellos lo Desconocido, como si se tratara de uno de los *Urphänomene* de la filosofía romántica mencionados por Ellenberger. «Los personajes», anotó el mismo Strindberg, «se dividen, se duplican, se multiplican; se evaporan, cristalizan, dispersan y convergen. Pero una única conciencia tiene dominio sobre todos ellos, la de quien sueña».[3501] (Estas palabras bien podrían ser de Hofmannsthal describiendo *das Gleitende*). El drama es muy diferente de *A orillas del mar libre*: lo que aquí está diciendo Strindberg es que la ciencia no puede decirnos nada acerca de la fe, que ante los misterios más fundamentales de la vida, la racionalidad pura es impotente. «Los sueños nos proporcionan un medio para dar forma a la aleatoriedad aparente: mezclando, transformando, disolviendo». Y hay más: «en ocasiones pienso en mí mismo como un médium: todo se me ocurre con gran facilidad, de forma semiinconsciente, con apenas algo de planeación y cálculo… Pero no hay un orden en ello, y eso no me gusta».[3502] Rilke dijo algo muy similar a propósito de la «llegada» de sus *Elegías de Duino*, y Picasso se refirió a las máscaras africanas como «intercesores» de su arte.[3503]

El hecho de que Strindberg tuviera tantas facetas, y no una sola, su experimentalismo o, en otras palabras, su insatisfacción con la tradición, su rechazo de la ciencia tras su crisis nerviosa y su fascinación por lo irracional —los sueños, el inconsciente, la persistencia de la fe en un mundo posdarwiniano—, todo ello lo convierte en la quintaesencia de lo moderno, un foco en el que confluyen las muchas y diversas fuerzas que apremian al individuo desde todos los flancos. Eugene
O’Neill
dijo que Strindberg fue «el precursor de todo lo moderno en nuestro teatro actual». El sueco fue, como han anotado James Fletcher y

James McFarlane, un *sensor* único de nuestra era.[3504]

Los grandes autores rusos de este período compartieron con Strindberg e Ibsen su preocupación por la intensidad de la vida interior: Tolstoy, Turguenev, Pushkin, Lermontov y, por encima de todos, Dostoyevski. Algunas de las investigaciones más originales sobre lo que J.
W. Burrow
ha denominado «el yo escurridizo» se realizaron en Rusia, y ello acaso se deba a que, en comparación con las demás naciones europeas, el país estaba muy atrasado y, por tanto, sus escritores tenían menos prestigio y se sentían más desarraigados.[3505] Turguenev llegó al extremo de usar el término «superfluo» (*Diario de un hombre superfluo*, 1850), superfluo porque los protagonistas de la obra se sienten tan atormentados por su autoconciencia que apenas consiguen hacer algo con sus vidas, habiéndolas gastado «en palabras y autoanálisis».[3506] Rudin, el protagonista de la novela homónima publicada por Turguenev en 1856, es en este sentido similar a los personajes de Dostoyevski —Raskolnikov en *Crimen y castigo* (1866) y Stavrogin en *Los demonios* (1872)— y de Tolstoy —Pierre en *Guerra y Paz* (1869) y Levin en *Anna Karenina* (1877)—, todos ellos intentan escapar de una autoconciencia enfermiza a través del crimen, el amor, la religión o la actividad revolucionaria.[3507] Con todo, es posible sostener que Dostoyevski fue todavía más lejos en sus *Apuntes del subsuelo* (1864), obra en la que explora la vida (si puede llamarse así) de un insignificante funcionario que ha recibido una pequeña herencia, se ha retirado y vive como un recluso. El relato es en realidad una discusión sobre la conciencia, el carácter, la identidad. Aunque en un momento se presenta al funcionario como rencoroso, vengativo y malévolo, en otras ocasiones éste demuestra poseer cualidades opuestas. Esta incoherencia de la personalidad, del carácter, es el principal argumento de Dostoyevski. Al final, el infeliz protagonista termina confesando: «La cuestión es que nunca conseguí ser nada en absoluto». El funcionario carece de personalidad, tiene una máscara y detrás de ella sólo hay más máscaras.[3508]

El vínculo de estas ideas con el pragmatismo de William James y Oliver Wendell Holmes es claro: la personalidad, en el sentido de una entidad coherente, procedente del interior de los seres

humanos, no existe. La gente se comporta de forma pragmática en multitud de situaciones y no hay ninguna garantía de que sus actos posean alguna coherencia: de hecho, si las leyes del azar nos proporcionan algún indicativo, el comportamiento de las personas diferirá de acuerdo con una distribución estándar. A partir de ese comportamiento, sacamos las conclusiones que podemos sobre nosotros mismos, pero lo que los escritores rusos tendieron a señalar es que con frecuencia elegimos de manera arbitraria «precisamente con miras a tener una identidad de algún tipo».[3509] Encontramos influencias de esta forma de pensar incluso en Proust, cuya obra maestra, *En busca del tiempo perdido*, explora la inestabilidad de la personalidad a lo largo del tiempo. En la obra de Proust las personas no son sólo impredecibles, sino que adoptan características incompatibles de manera desconcertante, mientras que otros se comportan de forma completamente opuesta.[3510]

Y por último, tenemos a Nietzsche
(1844-1900).
A Nietzsche se le considera por lo general un filósofo, aunque él mismo aseguró que la psicología ocupaba un primerísimo lugar entre las ciencias. «Hasta ahora la psicología se ha atascado en los prejuicios y temores morales, sin atreverse a descender a las profundidades… el psicólogo que así “se sacrifique” [a explorar tales profundidades]… tendrá por fin derecho a exigir que en pago la psicología sea reconocida como la reina de las ciencias, a cuyo servicio y para cuya preparación existen todas las demás»..[3511] Walter Kaufmann llamó a Nietzsche «el primer gran psicólogo (profundo)», con lo que se refería a su capacidad para ir más allá de la propia descripción de la persona e «indagar sus motivos escondidos y escuchar lo no dicho».[3512] Freud también reconoció su deuda con Nietzsche, aunque esa deuda estaba lejos de ser simple. Al mostrar que nuestros sentimientos y deseos no son los que decimos que son, Freud llegó al inconsciente, mientras que Nietzsche llegó en cambio a la «voluntad de poder». Para Nietzsche, ese segundo o escurridizo yo no era tanto algo oculto como algo insuficientemente reconocido. El medio para llegar a sentirse realizado era la voluntad, un proceso que suponía «vencerse a sí mismo», romper los límites del yo. Para Nietzsche, uno no encontraba su yo interior buscando dentro de sí, sino que lo

descubría permitiendo la expresión exterior de ese yo, algo que requería esfuerzo e implicaba aceptar la existencia de motivos tales como el orgullo, que además no eran algo de lo que sentirse avergonzado sino sentimientos completamente naturales; uno descubría su propio yo cuando «superaba» sus límites.[3513]

Nietzsche pensaba que el culto científico de la objetividad era irrelevante, y que, como los románticos habían dicho (aunque él considerara que con frecuencia fueron también hipócritas), uno *creaba* su propia vida y sus propios valores: sólo a través de la *acción* era posible descubrir el propio ser. «La autodisciplina y el ponerse a prueba constantemente que concentraban e intensificaban la vida… eran el polo opuesto de la abnegación y la represión que… al desviar la voluntad de poder hacia el interior y contra el yo, engendraban, como ocurría en el cristianismo, odio hacia sí mismo, culpa y rencor contra los saludables, los satisfechos y los superiores… En un mundo caracterizado por el flujo de conciencia y desprovisto de cualquier garantía metafísica de sentido moral, la idea de *vocación* ofrecía una forma obvia de probar, forjar y equilibrar el yo en un contexto social, mediante una actividad elegida, regulada y disciplinada, y la aceptación autoimpuesta de sus obligaciones».[3514]

En el fondo, el modernismo puede ser considerado como el equivalente estético del inconsciente freudiano. Al igual que éste, fue expresión de un interés por los estados interiores y un intento de resolver la incoherencia moderna. El modernismo buscó hermanar el romanticismo y el naturalismo, así como poner en orden la ciencia, el racionalismo y la democracia al tiempo que subrayaba sus defectos y deficiencias. El modernismo fue una tentativa estética de ir más allá de la superficie de las cosas y, desde este punto de vista, su oposición al arte representativo al uso fue una decisión muy consciente y, al mismo tiempo, intuitiva; las cimas del arte moderno llevan la marca indeleble de sus autores, son obras muy particulares e irrepetibles, diferentes de todo lo que las había precedido, y en este sentido el movimiento constituye un nuevo clímax de la individualidad. Sus muchos *ismos* —impresionismo, postimpresionismo, expresionismo, fovismo,

cubismo, futurismo, simbolismo, imaginismo, puntillismo, cloisonismo, vorticismo, dadaísmo, surrealismo— son una secuencia de *vanguardias*, entendidas como experimentos revolucionarios, exploraciones de la conciencia futura.[3515] El modernismo fue también una celebración de la muerte de los antiguos regímenes de la cultura, y del hecho de que el arte, al igual que la ciencia, nos estaba introduciendo a nuevos modos de concebir las asociaciones mentales y emocionales; las formas experimentales del arte modernista, absurdas y sin sentido al mismo tiempo, aparecen así como un intento de redimir «el universo amorfo de la contingencia».[3516] Las vanguardias también eran manifestación de cierta impaciencia por el cambio, a lo que contribuía la creencia marxista (que en esa época todavía era una nueva «fe») en el carácter inevitable de la revolución. Con todo, bajo la superficie nunca dejó de acechar el nihilismo, algo que se explica fácilmente dada la inquietud que despertaba la idea de la verdad como algo impermanente, tal y como se infería de las nuevas ciencias, y la incertidumbre respecto a la naturaleza misma del yo, más escurridizo que nunca en las nuevas metrópolis. La doctrina del «nihilismo terapéutico», según la cual nada puede hacerse respecto a las enfermedades del cuerpo y de la sociedad, floreció en ciudades como Viena. De obligatoria mención aquí es *El retrato de Dorian Gray* de Oscar Wilde, una novela fantástica sobre una obra de arte que hace las veces de alma y revela el «verdadero» ser del personaje principal.

Esto fue lo que hizo que *La interpretación de los sueños* y el conjunto de teorías que proponía resultaran tan importantes y oportunos. Según autores no especializados (y que habitaban todavía un mundo «prerrevisionista»), Freud había introducido «la respetabilidad de la prueba clínica» en un área de la mente que hasta entonces era un pantano de imágenes revueltas.[3517] Sus teorías parecían dar coherencia a lo que aparentemente eran los recovecos irracionales del yo, y los dignificaba en nombre de la ciencia. En 1900 éste parecía ser el camino que había que recorrer.

CONCLUSIÓN

EL ELECTRÓN, LOS ELEMENTOS Y EL YO ESCURRIDIZO

El Laboratorio Cavendish de la Universidad de Cambridge, en Inglaterra, es posiblemente la institución científica más prestigiosa del mundo. Desde su fundación, a finales del siglo XIX, el laboratorio ha sido responsable de algunos de los avances más innovadores y trascendentales de todos los tiempos: el descubrimiento del electrón (1897), el descubrimiento de los isótopos de los elementos ligeros de la tabla periódica (1919), la división del átomo (también en 1919), el descubrimiento del protón (1920) y del neutrón (1932), la revelación de la estructura del ADN (1953) y el descubrimiento de los púlsares (1967). Desde la creación del premio Nobel en 1901, más de veinte científicos del Laboratorio Cavendish o formados en él lo han ganado, ya sea en física o en química.[3518]

Fundado en 1871, el laboratorio abrió sus puertas tres años después en un edificio neogótico de Free School Lane, que ostentaba una fachada de seis hastiales y una maraña de pequeñas habitaciones conectadas, en palabras de Steven Weinberg, «por una red incomprensible de escaleras y corredores».[3519] A finales del siglo XIX, poca gente sabía con exactitud a qué se dedicaban los «físicos». El término mismo era relativamente nuevo. No existían cosas tales como laboratorios de física financiados por el estado, y de hecho, la idea misma de un laboratorio de física era insólita. Más aún: a juzgar por los estándares actuales, la física era todavía una disciplina primitiva. En Cambridge, la física se enseñaba como parte del grado en matemáticas, que estaba concebido para formar jóvenes destinados a desempeñarse como funcionarios en Gran Bretaña y el imperio británico. En este sistema no había espacio para la investigación: se consideraba que la física era una rama de las matemáticas y lo que se les enseñaba a los estudiantes era cómo

resolver problemas, de manera que pudieran luego convertirse en clérigos, abogados, maestros de escuela o funcionarios (esto es, no para ser físicos).[3520] Sin embargo, durante la década de 1870, cuando la competencia económica a cuatro bandas que mantenían Alemania, Francia, Estados Unidos y Gran Bretaña se intensificó —debido principalmente a la unificación alemana y a los progresos realizados por los estadounidenses tras la guerra civil—, las universidades se ampliaron y, tras iniciarse la construcción de un laboratorio de física experimental en Berlín, Cambridge sufrió una reorganización. William Cavendish, el séptimo duque de Devonshire, un terrateniente y un industrial, cuyo antepasado Henry Cavendish había sido una temprana autoridad en teoría de la gravitación, accedió a financiar un laboratorio si la universidad prometía fundar una cátedra de física *experimental*. Cuando el laboratorio abrió, el duque recibió una carta en la que se le informaba (en un elegante latín) que el laboratorio llevaría su nombre.[3521]

El nuevo laboratorio sólo logró despegar tras unas cuantas salidas en falso. Tras intentar conseguir sin éxito atraer primero a William Thomson, más tarde lord Kelvin (quien, entre otras cosas, concibió la idea del cero absoluto y contribuyó a la segunda ley de la termodinámica), y después a Hermann von Helmholtz, de Alemania (entre cuyas decenas de ideas y descubrimientos destaca una noción pionera del cuanto), finalmente se ofreció la dirección del centro a James Clerk Maxwell, un escocés que se había graduado en Cambridge. Éste fue un hecho fortuito, pero Maxwell terminaría convirtiéndose en lo que por lo general se considera «el físico más grande entre Newton y Einstein».[3522] Su principal aportación fue, por encima de todo, haber proporcionado las ecuaciones matemáticas que permitieron entender de forma cabal la electricidad y el magnetismo. Éstas explicaban la naturaleza de la luz, pero también condujeron al físico alemán Heinrich Hertz a identificar en 1887, en Karlsruhe, las ondas electromagnéticas que hoy conocemos como ondas de radio.

Maxwell también creó un programa de investigación en Cavendish con el propósito de idear un estándar preciso de medición eléctrica, en particular la unidad de resistencia eléctrica, el ohmio. Ésta era una cuestión de importancia internacional debido

a la enorme expansión que había experimentado la telegrafía en las décadas de 1850 y 1860, y la iniciativa de Maxwell no sólo puso a Gran Bretaña a la vanguardia de este campo, sino que también consolidó la reputación de Cavendish como un centro en el que se trataban problemas prácticos y se ideaban nuevos instrumentos. A este hecho es posible atribuir parte del crucial papel que el laboratorio iba a desempeñar en la edad dorada de la física, entre 1897 y 1933. Los científicos de Cavendish, se decía, tenían «sus cerebros en la punta de sus dedos».[3523]

Maxwell murió en 1879 y le sucedió lord Rayleigh, quien continuó su labor, pero después de cinco años se retiró a vivir en sus propiedades en Essex. La dirección pasó entonces, de forma de algún modo inesperada, a un joven de veintiocho años, Joseph John Thomson, que a pesar de su juventud ya se había labrado una reputación en Cambridge como físico-matemático. Conocido universalmente como «J. J»., puede decirse que Thomson fue quien dio comienzo a la segunda revolución científica que creó el mundo que conocemos. Como se recordará, la primera revolución científica, de la que nos ocupamos en el capítulo 23, tuvo lugar, aproximadamente, entre los descubrimientos astronómicos de Copérnico, divulgados en 1543, y los de Isaac Newton, centrados alrededor de la idea de gravedad y publicados en 1687 en los *Principia Mathematica*. La segunda revolución giraría alrededor de los nuevos hallazgos en la física, la biología y la psicología.

Pero fue la física la que abrió el camino. La disciplina se encontraba desde hacía algún tiempo en un estado de permanente cambio, debido principalmente a las discrepancias en la forma de entender el átomo. Como hemos visto, la idea de átomo —una sustancia elemental, invisible e indivisible— se remontaba a la Grecia antigua. Esta concepción se desarrolló en el siglo XVII, cuando Newton propuso concebir los átomos como minúsculas bolas de billar «duras e impenetrables». En las primeras décadas del siglo XIX, químicos como John Dalton se habían visto forzados a aceptar la *teoría* de los átomos como las unidades mínimas de los elementos, con miras a explicar lo que ocurría en las reacciones químicas (por ejemplo, el hecho de que dos líquidos incoloros produjeran, al mezclarse, un precipitado blanco). De forma similar, fueron estas propiedades químicas y el hecho de que variaran de

forma sistemática, combinada con sus pesos atómicos, lo que sugirió al ruso Dimitri Mendeleyev la organización de la tabla periódica de los elementos, que concibió jugando, con «paciencia química», con sesenta y tres cartas en su finca de Tver, a unos trescientos kilómetros de Moscú. Pero además, la tabla periódica, a la que se ha llamado «el alfabeto del lenguaje del universo», insinuaba que existían todavía elementos por descubrir. La tabla de Mendeleyev encajaba a la perfección con los hallazgos de la física de partículas, con lo que vinculaba física y química de forma racional: era el primer paso hacia la unificación de las ciencias que caracterizaría el siglo XX.

En Cavendish, en 1873, Maxwell refinaría la idea de átomo de Newton al introducir la idea de campo electromagnético en su mundo de bolas de billar en miniatura. Este campo, sostuvo, «impregnaba el vacío» y la energía eléctrica y magnética se «propagaba a través de él» a la velocidad de la luz.[3524] A pesar de ese avance, Maxwell aún pensaba que los átomos eran sólidos y duros y que, básicamente, obedecían a las leyes de la mecánica.

El problema era que los átomos, si existían, eran demasiado pequeños para ser observados con la tecnología entonces disponible. Esa situación empezaría a cambiar con Max Planck, el físico alemán. Como parte de su investigación de doctorado, Planck había estudiado los conductores de calor y la segunda ley de la termodinámica. La ley había sido establecida originalmente por Rudolf Clausius, un físico alemán nacido en Polonia, aunque lord Kelvin también había hecho algún aporte. Clausius había presentado su ley por primera vez en 1850, y ésta estipulaba algo que cualquiera podía observar, a saber, que cuando se realizaba un trabajo la energía se disipaba convertida en calor *y* que ese calor no puede reorganizarse en una forma útil. Esta idea, que por lo demás parecería una anotación de sentido común, tenía consecuencias importantísimas. Dado que el calor (energía) no podía recuperarse, reorganizarse y reutilizarse, el universo estaba dirigiéndose gradualmente hacia un desorden completo: una casa que se desmorona nunca se reconstruye a sí misma, una botella rota nunca se recompone por decisión propia. La palabra que Clausius empleó para designar este desorden irreversible y creciente fue «entropía»: su conclusión era que, llegado el momento, el universo moriría. En

su doctorado, Planck advirtió la relevancia de esta idea. La segunda ley de la termodinámica evidenciaba que el tiempo era en verdad una parte fundamental del universo, de la física. Empezamos este libro, en el prólogo, con el descubrimiento del tiempo profundo, y Planck nos permite ahora cerrar el círculo. Sea lo que sea, el tiempo es un componente básico del mundo que nos rodea y se relaciona con la materia de formas que todavía no entendemos cabalmente. La noción de tiempo implicaba que el universo sólo funcionaba en un sentido, y que, por tanto, la imagen que de él nos ofrecían las bolas de billar de la mecánica newtoniana era errónea o, en el mejor de los casos, incompleta, pues permitía que el universo funcionara de igual forma en cualquier dirección, para delante o para atrás.[3525]

Pero si los átomos no eran bolas de billar, ¿qué eran entonces?

La nueva física surgió de forma gradual a partir de un problema viejo y un instrumento nuevo. El problema viejo era la electricidad: ¿qué era exactamente?[*] Benjamin Franklin había estado muy cerca de la solución cuando relacionó la electricidad con un «fluido sutil», pero era difícil ir más lejos debido a que la principal forma natural del fenómeno, el rayo, no era algo precisamente fácil de llevar al laboratorio. Un nuevo avance tuvo lugar cuando se advirtió que en los vacíos parciales de los barómetros en ocasiones se producían destellos de «luz». Esto condujo a la invención de un nuevo instrumento que luego se revelaría de suma importancia: recipientes de vidrio con electrodos de metal en ambos extremos. A estos recipientes se les sacaba el aire, lo que creaba un vacío, antes de introducir gases en ellos y pasar una corriente eléctrica a través de los electrodos (un poco como un rayo) para ver qué ocurría, cuál era el efecto sobre los gases. En el desarrollo de estos experimentos, se descubrió que si se hacía pasar una corriente eléctrica en el vacío se producía un extraño resplandor. La naturaleza exacta de ese resplandor fue algo que no se comprendió de inmediato, sin embargo, dado que los rayos emanaban del cátodo y eran absorbidos por el ánodo, Eugen Goldstein los denominó *Cathodenstrahlen*, rayos catódicos. Con todo, no fue hasta la década de 1890 que los experimentos derivados del uso de tubos de rayos catódicos consiguieron aclarar por fin el enigma y poner a la física moderna en la senda del triunfo.

En primer lugar, en noviembre de 1895, en Würzburgo, Wilhelm Röntgen, advirtió que cuando los rayos catódicos golpeaban la pared de vidrio del tubo, se emitían rayos muy penetrantes, que denominó rayos X (porque la *x*, para un matemático, significaba lo desconocido). Los rayos X hacían que varios metales produjeran luz fluorescente y, lo que resultaba aún más asombroso, Röntgen advirtió que pasaban *a través* de los tejidos blandos de su mano y permitían ver los huesos dentro de ella. Un año después, Henri Becquerel, intrigado por el fenómeno de la fluorescencia observado por Röntgen, decidió establecer si elementos que por naturaleza eran fluorescentes producían el mismo efecto. En un experimento famoso, aunque accidental, Becquerel puso un poco de sal de uranio sobre algunas placas fotoeléctricas, que encerró en un cajón, donde era imposible que les diera la luz. Cuatro días más tarde, encontró imágenes en las placas, imágenes producidas por lo que, hoy sabemos, era una sustancia radioactiva. El científico francés había descubierto que la «fluorescencia» era una manifestación natural de la radioactividad.[3526]

Con todo, fue Thomson quien, en 1897, realizó el descubrimiento que vino a coronar estos avances y a convertir a la física moderna en una de las aventuras intelectuales más fascinantes e importantes del mundo contemporáneo. Su hallazgo fue el primer gran éxito del Laboratorio Cavendish. En una serie de experimentos J. J. bombeaba gases diferentes en los tubos de vidrio, hacía pasar a través de ellos una corriente eléctrica, y luego los rodeaba bien fuera con campos eléctricos o con imanes. Como resultado de su manipulación sistemática de las condiciones experimentales, Thomson consiguió demostrar de manera convincente que los «rayos» catódicos eran en realidad *partículas* infinitesimalmente pequeñas que saltaban del cátodo y que el ánodo absorbía. Thomson luego mostró que la trayectoria de las partículas podía alterarse mediante un campo eléctrico y que un campo magnético las hacía describir una curva.[3527] Y lo que era todavía más significativo, descubrió que esas partículas eran más ligeras que los átomos de hidrógeno, la unidad de materia más pequeña conocida hasta entonces, y que ocurría exactamente lo mismo con *cualquier* gas a través del cual se hiciera pasar la descarga. Era claro que Thomson había identificado una partícula fundamental, de hecho,

había conseguido la primera demostración experimental de la teoría de las partículas elementales de la materia.

Los «corpúsculos», como Thomson denominó inicialmente a estas partículas, eran lo que hoy conocemos como electrones. Su descubrimiento (y el estudio sistemático de sus propiedades emprendido por Thomson) condujo de forma directa al trascendental avance realizado una década después por Ernest Rutherford, quien concibió al átomo como una especie de «sistema solar» en miniatura, con los electrones diminutos orbitando un núcleo masivo como los planetas alrededor del sol. Rutherford demostró experimentalmente lo que Einstein había descubierto en su cabeza y revelado en su famosa ecuación, $E = mc^2$ (1905), esto es que la materia y la energía eran esencialmente lo mismo.[3528] Las consecuencias de estos avances y experimentos (entre los que se encuentran el desarrollo de las armas termonucleares y el estancamiento político de la Guerra Fría) superan el marco temporal del presente libro.[*] No obstante, el trabajo de Thomson también es importante por otro motivo que sí atañe a nuestra exposición.

Thomson logró realizar estos avances gracias a la *experimentación* sistemática. Al comienzo de este libro, en la Introducción, afirmé que en mi opinión las tres ideas más influyentes de la historia eran el alma, la idea de Europa y el experimento. Ha llegado el momento de justificar esta elección. La forma más convincente de hacerlo es, me parece, examinar estas ideas en orden inverso.

El hecho de que, en la actualidad, y desde hace un lapso de tiempo considerable, los países que conforman lo que denominamos Occidente (por tradición Europa occidental y Norteamérica, en particular, pero la expresión también abarca lugares distantes como Australia) son las sociedades más exitosas y prósperas del planeta resulta indudable, tanto en términos de las ventajas materiales al alcance de sus ciudadanos como de las libertades políticas y morales de las que disfrutan. (Esta situación está cambiando en nuestros días, pero ello no invalida aún esta descripción). Esas ventajas están estrechamente vinculadas, en el sentido de que

muchos progresos materiales —piénsese en las innovaciones en los ámbitos de la medicina, los medios de comunicación, el transporte y la industria— traen consigo libertades sociales y políticas y contribuyen así a un proceso de democratización general. Ahora bien, casi sin excepción, estas ventajas son fruto de innovaciones científicas basadas en la observación, la experimentación y la deducción. En este contexto, la experimentación es esencial porque constituye una forma independiente y racional (y por tanto democrática) de *autoridad*. Sobre esta autoridad del experimento descansa precisamente el mundo moderno: la autoridad del *método* científico, que se revela y refuerza en una miríada de tecnologías que podemos compartir todos los seres humanos y que es independiente del estatus individual de los investigadores y de su cercanía a Dios o al rey. La naturaleza acumulativa del conocimiento científico lo convierte además en la forma menos frágil de conocimiento. *Esto* es lo que hace del experimento una idea tan importante. El método científico, aparte de otras abstracciones, es probablemente la forma más pura de democracia que existe.

Esto plantea de inmediato una pregunta: ¿por qué el experimento surgió primero y de forma más productiva en Occidente? La respuesta a este interrogante demuestra la importancia de la idea de Europa, el conjunto de cambios que tuvieron lugar, en términos aproximados, entre 1050 y 1250. De este proceso nos ocupamos ya en el capítulo 15, pero me gustaría repasar aquí los aspectos más relevantes. Anotamos allí que Europa tuvo la enorme suerte de no verse devastada por la peste en igual medida que Asia; que fue el primer continente que se «llenó», lo que, en vista de lo limitado de los recursos, convirtió la idea de eficacia en un importante valor; que esto propició el surgimiento de la individualidad, algo que también debe mucho al desarrollo de la religión cristiana, que creó una cultura unificada y contribuyó al nacimiento de las universidades como centros en los que el pensamiento independiente pudo florecer y en los que se concibieron las ideas de lo secular y del experimento. Uno de los momentos más dolorosos de la historia de las ideas ocurrió a mediados del siglo XI. En 1065 o 1067 se funda en el Nizamiyah, un seminario teológico cuya creación marca el fin de una era de gran

apertura intelectual en el mundo árabe y musulmán, que había florecido durante dos o tres centenares de años. Apenas dos décadas después, en 1087, Irnerio empieza a enseñar derecho en Bolonia, dando comienzo al gran movimiento intelectual europeo. Mientras una cultura entraba en decadencia, la otra empezaba a hallar su camino. La creación de Europa fue uno de los mayores y más trascendentales giros de la historia de las ideas.

Algunos lectores encontrarán extraño el que la noción de «alma» sea considerada entre las candidatas a las tres ideas más influyentes de la historia. La idea de Dios, es seguro, parecerá a muchos más poderosa y universal y, en cualquier caso, habrá quien se pregunte si ambas ideas no se sobreponen. Y así es, la idea de Dios ha sido una idea poderosísima a lo largo de la historia, y continúa siéndolo en gran parte del planeta. Al mismo tiempo, sin embargo, hay dos buenas razones para pensar que el alma ha sido —y sigue siendo— una idea más influyente y fecunda que la idea misma de la divinidad.

Una razón es que, con la invención de la otra vida (una idea que no todas las religiones comparten, pero sin la cual una entidad como el alma tendría mucho menos sentido), se abrió el camino para que las religiones organizadas *controlaran* mejor las mentes de los hombres. Durante la antigüedad tardía y la Edad Media, la tecnología del alma, su relación con la otra vida, con la divinidad y, en especial, con el clero, permitió a las autoridades religiosas ejercer un poder extraordinario. A pesar de que la idea de alma enriqueció inmensamente las mentes de los seres humanos a lo largo de los siglos, también es cierto que durante ese mismo tiempo mantuvo a raya el pensamiento y la libertad, lo que sólo contribuyó a obstaculizar y retrasar el progreso y a mantener al pueblo (en su mayor parte) ignorante sometido al clero educado. Piénsese en la seguridad con que el fraile Tetzel afirmaba que era posible comprar indulgencias para las almas del purgatorio, y que éstas saldrían volando al cielo tan pronto como las monedas golpearan el plato. Los abusos a los que se prestaba lo que hemos llamado «tecnologías del alma» fueron uno de los principales factores que condujeron a la Reforma, la cual, a pesar de lo ocurrido con Juan Calvino en

Ginebra, fundamentalmente despojó al clero del control de la fe e impulsó la duda y el descreimiento (como vimos en el capítulo 22). Las diversas transformaciones del alma (la idea de que estaba contenida en el semen en la Grecia de Aristóteles, el alma tripartita del *Timeo* platónico, la concepción medieval y renacentista del *Homo duplex*, la idea del alma como mujer, o como ave, el diálogo entre el alma y el cuerpo de Marvell, «las mónadas» de Leibniz) pueden resultar hoy bastante pintorescas, pero en su época fueron cuestiones muy serias, y constituyeron importantes etapas en la ruta hacia la idea moderna del yo. La transformación que tuvo lugar en el siglo XVII —de los humores, a la panza y los intestinos y, por fin, al cerebro como lugar del yo esencial—, así como la idea de Hobbes de que no existía nada semejante al «espíritu» o el alma, o la redefinición del alma como noción *filosófica* (en lugar de religiosa) propuesta por Descartes, también fueron pasos significativos.[3529] La transición del mundo del alma (incluida la otra vida) al mundo del experimento (el aquí y ahora), que ocurrió por primera vez y de forma más profunda en Europa, es la que mejor describe la diferencia entre el mundo antiguo y el mundo moderno, y sigue siendo el cambio intelectual más importante de la historia.

No obstante, hay una razón adicional —y bastante diferente— por la que la idea del alma, en Occidente al menos, es fundamental, y acaso más importante y fértil que la idea de Dios. Para expresarlo sin rodeos, la cuestión es que la idea de alma ha sobrevivido a la idea de Dios. E incluso podríamos decir que ha evolucionado más allá de Dios y más allá de la religión, dado que incluso quienes no tienen fe —y acaso *especialmente* quienes no la tienen— se preocupan por su vida interior.

Podemos apreciar el poder imperecedero del alma, y al mismo tiempo su naturaleza cambiante, en varias coyunturas críticas de la historia. La idea ha revelado su poder a través de un patrón particular que se ha repetido con mucha frecuencia, aunque cada vez de manera algo diferente. Esto podría describirse como una tendencia a la «introspección» por parte de la humanidad, un esfuerzo continuo y recurrente por buscar la verdad en las «profundidades» del ser, lo que Dror Wahrman denomina nuestro «complejo de interioridad». La primera vez que (sabemos que) esta tendencia se manifestó tuvo lugar en la llamada Era Axial (véase el

capítulo 5), en términos muy aproximados, entre los siglos VII y IV a. C. En esa época, más o menos de manera simultánea, ocurrió algo similar en Palestina, la India, China, Grecia y muy posiblemente también en Persia. En cada uno de estos casos, la religión establecida se había vuelto en extremo ritualista y exhibicionista. En particular, en todas partes habían surgido sacerdotes que se habían adjudicado una posición de altísimo privilegio: el clero se había convertido en una casta hereditaria que controlaba el acceso a Dios o a los dioses, y que se beneficiaba de su elevado estatus tanto en términos materiales como espirituales. Sin embargo, en todas las culturas antes mencionadas surgieron profetas (en Israel) u hombres sabios (Buda y los autores de los Upanishads en la India, Confucio en China) que denunciaron al clero y abogaron por la introspección, al sostener que la ruta hacia la auténtica santidad implicaba algún tipo de abnegación y de estudio íntimo. Platón es famoso por haber considerado que la mente era superior a la materia.[3530]

Estos hombres mostraron el camino a través de su ejemplo personal, y su mensaje es muy similar al que luego predicaron Jesús y, más tarde, san Agustín. Jesús, por ejemplo, hacía hincapié en la misericordia divina e insistía más en la convicción interior del creyente, que en la observancia exterior del ritual (capítulo 7). San Agustín (354–430 d. C.), por su parte, se interesó en especial por el libre albedrío; sostuvo que los seres humanos tenían dentro de sí la capacidad de evaluar la moralidad de las acciones y de las personas, lo que les permitía ejercer su juicio, decidir sus prioridades. Según pensaba, mirar en nuestro interior y elegir a Dios era conocer a Dios (capítulo 10). En el siglo XII, como vimos en el capítulo 16, volvió a producirse otro gran giro hacia el interior en la Iglesia católica romana. Se manifestó entonces una creciente conciencia de que lo que Dios quería era el arrepentimiento interno del pecador, no muestras externas de ese arrepentimiento. Fue entonces cuando el cuarto concilio de Letrán convirtió en obligatorio el que los fieles se confesaran regularmente. La peste negra en el siglo XIV produjo un efecto similar. El enorme número de muertos hizo que la gente se volviera pesimista y se refugiara en formas más privadas de la fe

(tras la peste, se construyeron un gran número de capillas privadas y se crearon muchas organizaciones benéficas, y el misticismo aumentó). El auge de la autobiografía en el Renacimiento, lo que Jacob Burckhardt llamó «la abundancia de retratos del alma más íntima», fue otro movimiento de introspección. En Florencia, a finales del siglo XV, fray Girolamo Savonarola, convencido de que Dios le había enviado «para ayudar a la reforma interior del pueblo italiano», impulsó la regeneración de la Iglesia en una serie de jeremiadas, en las que advertía de los terribles males que se desencadenarían si no se producía una reforma íntima inmediata y total. Y por supuesto no otro fue el motor de la Reforma protestante del siglo XVI (capítulo 22), quizá el giro al interior más grande de todos los tiempos. En respuesta a la declaración del papa de que lo fieles podían comprar el alivio de las almas de aquellos parientes que «sufrían en el purgatorio», Martín Lutero estalló definitivamente y defendió la idea de que los hombres no necesitaban la intervención del clero para recibir la gracia de Dios, y aseguró que la pompa de la Iglesia católica y su teórica función de «intercesora» entre el hombre y su creador eran igual de absurdas y no tenían respaldo alguno en las Escrituras. Lutero invitó a los cristianos a volver a «la auténtica penitencia interior» y sostuvo que lo único que se necesitaba para la remisión de los pecados era un sincero arrepentimiento íntimo: lo más importante era la conciencia del individuo. En el siglo XVII, encontramos uno de los momentos de introspección más famosos con Descartes, quien arguyó que el hombre únicamente podía estar seguro de su propia vida interior y, en particular, de su duda. El romanticismo de finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX fue de igual modo un movimiento de introspección, una reacción contra la Ilustración. A la creencia dieciochesca en que la ciencia proporcionaba la mejor forma de entender el mundo, los románticos opusieron la idea de que el único hecho irreducible de la experiencia humana era precisamente la experiencia interior. Siguiendo a Vico, tanto Rousseau (1712–1778) como Kant (1724–1804) sostuvieron que, con miras a saber qué debemos hacer, lo más importante es que escuchemos a nuestra voz interior.[3531] Los románticos desarrollaron esta idea para decir que todo lo que es valioso en la vida humana, y la moral en primer lugar, proviene del interior. El auge de la novela y de las demás

artes reflejó esta opinión.

Los románticos, en particular, constituyen un claro ejemplo de la evolución de la idea de alma. Como ha señalado J. W. Burrow,

la esencia del romanticismo (y acaso, podríamos decir, de todos los demás episodios de «introspección» de la historia) es la noción de *Homo duplex*, de un «segundo yo», un yo diferente, con bastante frecuencia mejor o más elevado que el yo convencional, que cada quien se esfuerza por descubrir o liberar. Arnold Hauser lo explica de otra manera: «Vivimos en dos niveles, dos esferas diferentes… estas regiones del ser se compenetran entre sí de forma tan completa que es imposible subordinar la una a la otra u oponerlas como si fueran antitéticas. El dualismo del ser no era, es evidente, una noción nueva, y la idea de la *coincidentia oppositorum* nos resulta bastante familiar… pero la cuestión es que la duplicidad de la existencia y su doble significado… nunca se habían experimentado con tanta intensidad como ahora [esto es, en tiempos de los románticos]».[3532]

El romanticismo, y su idea de un «segundo yo» es, como hemos anotado, uno de los factores que Henri Ellenberger incluye en *El descubrimiento del inconsciente*, su amplísima obra sobre los orígenes de la psicología profunda y las ideas que conducirían a las teorías de Sigmund Freud, Alfred Adler y Carl Jung. Como vimos en el capítulo final, el inconsciente, la última gran «introspección» de nuestra historia, fue un intento de crear una ciencia que diera cuenta de nuestra vida interior. Sin embargo, el hecho de que fuera un intento fallido es mucho más importante y tiene implicaciones más amplias que la simple incompetencia del psicoanálisis como tratamiento, como veremos a continuación.

El romanticismo, la voluntad, la *Bildung*, el concepto weberiano de vocación, el *Volkgeist*, el descubrimiento del inconsciente, el *Innerlichkeit*… el tema de la vida interior, del segundo yo o, como pensaba Kant, del yo superior, domina el pensamiento del siglo XIX con la misma fuerza, sino más, que ha dominado otros períodos de la historia. Algunos autores han señalado que el interés por lo irracional, predominante en una tradición del pensamiento alemán,

constituye el «transfondo profundo» de los horrores del nazismo en el siglo XX (cuando la creación del superhombre, un individuo capaz de vencer sus limitaciones a través del ejercicio de la voluntad, se convierte en la principal meta de la historia humana). Aunque ésta no es en absoluto una cuestión trivial, no es nuestra principal preocupación aquí. En lugar de ello, nos interesa entender qué nos permite concluir sobre la historia de las ideas esta obsesión por la vida interior. Por un lado, es evidente que confirma el patrón expuesto en la página anterior cuando repasábamos los repetidos esfuerzos del hombre por mirar dentro de sí en búsqueda de… Dios, realización personal, catarsis, sus «verdaderos» motivos, su «verdadero» yo.

Alfred North Whitehead anotó en una ocasión que la historia del pensamiento occidental no era más que una serie de notas a pie de página a Platón. Al final de este largo recorrido, podemos concluir que, independientemente de si Whitehead pretendía ser retórico o irónico, su célebre comentario era acertado sólo a medias, en el mejor de los casos. En el ámbito de las ideas, la historia humana se compone de dos corrientes principales (soy consciente de que estoy simplificando en extremo, pero, se entenderá, ésta *es* la Conclusión). Por un lado, está la historia del «ahí fuera», del mundo exterior al hombre, el mundo aristotélico de la observación, la exploración, el viaje, el descubrimiento, la medición, el experimento y la manipulación del entorno, en resumen, el mundo materialista de lo que hoy denominamos ciencia. Aunque esta aventura difícilmente dibuja una línea recta, y los avances en ocasiones han llegado poco a poco e, incluso, se han detenido u obstaculizado durante siglos (principalmente debido a religiones fundamentalistas), en términos generales debe considerársela un triunfo. Pocos pondrán en duda que el progreso material del mundo, o al menos buena parte de él, es algo apreciable por todos. Este progreso continuó, de forma acelerada, a lo largo del siglo XX.

La otra gran corriente de la historia de las ideas ha sido la exploración de la vida interior del hombre, su alma o su segundo yo, lo que podríamos denominar (con Whitehead) inquietudes platónicas, en oposición a las aristotélicas. Esta corriente podría a su vez dividirse en dos. En primer lugar, tenemos la historia de la vida moral, social y política del hombre, el desarrollo de formas de

vida en común, una aventura que debe ser calificada como un triunfo con reservas, en el sentido de que el resultado, en términos generales, es positivo. Tanto la transición de las monarquías autocráticas, fueran temporales o papales, a la democracia (pasando por el feudalismo), como el cambio de un contexto teocrático por uno secular, han redundado sin duda en que un enorme número de personas gocen hoy de mayores libertades y mayores posibilidades de realización que en el pasado (en términos generales, por supuesto. Siempre hay excepciones). A lo largo del libro, hemos descrito las varias etapas que ha atravesado este proceso. Aunque los sistemas políticos y jurídicos que hoy existen sean diferentes en todo el mundo, la cuestión es que todos los pueblos *tienen* un sistema legal y jurídico, y poseen conceptos de justicia que van mucho más allá de lo que por simplicidad llamamos la ley de la selva. Una institución como la de exámenes de ingreso, por ejemplo, supone una extensión del concepto de justicia a la educación, mucho más allá del ámbito puramente jurídico o criminal. La preocupación por la justicia, como vimos en el capítulo 32, incluso llegó a impulsar el desarrollo de la estadística, como rama de las matemáticas. Aunque los logros de las ciencias sociales en tanto disciplinas hayan sido limitados en comparación con los de la física, la astronomía, la química o la medicina, su evolución ha estado animada por un interés de mejorar y hacer más justo el mundo de la política, por naturaleza partidista y sesgado. Todo ello puede ser considerado un triunfo (con reservas, probablemente).

Nuestro último hilo conductor, el esfuerzo del hombre por entenderse a sí mismo, su vida interior, se ha revelado el más decepcionante de todos. Algunos, quizá la mayoría, se opondrán a esta conclusión argumentando que la mejor parte de la historia del arte y la creación *es* la historia de la vida interior del hombre. Ahora bien, aunque esto es indudablemente cierto desde un punto de vista, también es verdad que las artes no *explican* el yo. Con bastante frecuencia, lo que intentan es *describir* el yo o, para ser más precisos, una miríada de yos en una miríada de circunstancias diferentes. Sin embargo, la popularidad actual del freudismo y demás psicologías «profundas» preocupadas por el «yo interior» y la autoestima (por más desencaminadas que estén) confirma, en mi opinión, este diagnóstico. Si realmente las artes hubieran tenido

éxito en este ámbito, ¿qué necesidad habría de estas psicologías, de estos nuevos modos de introspección?

Resulta extraordinario concluir que, a pesar del gran desarrollo de la individualidad, del vastísimo corpus artístico, del auge de la novela y de las muchas formas que hombres y mujeres han concebido para expresarse, el estudio del hombre mismo es el mayor fracaso intelectual de la historia, su área de investigación menos fructífera. Sin embargo, es indudable que es así, y esto es algo que subrayan esos constantes «giros al interior» que se repiten a lo largo de los siglos. Estos movimientos de introspección no se suman uno al otro y se desarrollan de forma acumulativa como ocurre en la ciencia, sino que se reemplazan a medida que una nueva versión sustituye a la anterior, que se ha agotado o se ha revelado inútil. Platón nos ha inducido al error, y Whitehead estaba equivocado: el gran triunfo de la historia de las ideas ha sido principalmente realizar el legado de Aristóteles, no el de Platón. Esto es algo que confirman en especial los últimos hallazgos de la historiografía, que subrayan el hecho de que los inicios de la era moderna (como ahora se conoce a este período) hayan reemplazado al Renacimiento como la transición más significativa de la historia. Como
R. W. S.
Southern ha sostenido, el período comprendido entre 1050 y 1250, el redescubrimiento de Aristóteles, fue la transformación más grande y más importante de la historia humana y es ella, no el Renacimiento (platónico) de dos siglos después, la que conduce a la modernidad.

Durante muchos años, centenares de años, el hombre no albergaba dudas acerca de la existencia del alma e, independientemente de que ésta fuera o no una sustancia identificable en el interior del cuerpo, estaba convencido de que representaba su esencia y que esta esencia era inmortal, indestructible. Las ideas acerca del alma cambiaron en los siglos XVI y XVII, a medida que la fe en Dios empezaba a perder terreno, y surgieron nuevos conceptos. Desde Hobbes y Vico, las referencias al yo y la mente empiezan a reemplazar a las referencias al alma, y esta concepción triunfó en el siglo XIX, especialmente en Alemania, con el desarrollo del romanticismo, de las ciencias humanas o

sociales, del *Innerlichkeit* y el inconsciente. El surgimiento de la sociedad de masas, de nuevas y gigantescas metrópolis, también constituyó un destacado factor en este proceso, pues condujo a un sentimiento de pérdida del yo.[3533]

En este contexto, la aparición de Freud resulta un asunto curioso. Al haber estado precedidas por Schopenhauer, von Hartmann, Charcot, Janet, el dipsiquismo de Max Dessoir, los *Urphänomene* de von Schubert o *El derecho materno* de Bachofen, las ideas de Freud no parecen tan asombrosamente originales como en ocasiones se las presenta. Con todo, tras un comienzo titubeante, sus propuestas fueron haciéndose cada vez más influyentes, hasta convertir al padre del psicoanálisis en lo que, a mediados de la década de 1990, Paul Robinson describió como «la figura intelectual dominante de nuestro siglo».[3534] Una razón para ello era que, siendo médico, Freud pensaba en sí mismo como un biólogo, un científico en la tradición de Copérnico y Darwin. El inconsciente freudiano era, por tanto, un intento complejo de tratar de forma científica el yo. En este sentido, prometía una gran convergencia de las dos principales corrientes de la historia de las ideas, lo que podríamos denominar una comprensión aristotélica de las preocupaciones platónicas. De haber funcionado, el inconsciente habría sido el mayor logro intelectual de la historia, la mayor síntesis de la historia de las ideas.

En la actualidad, muchas personas siguen convencidas de que los esfuerzos de Freud lograron su cometido, lo que explica en parte por qué razón el ámbito de la «psicología profunda» continúa siendo tan popular. Al mismo tiempo, sin embargo, entre los profesionales de la psiquiatría y en el mundo de la ciencia en general Freud es por lo común vilipendiado, y sus ideas se rechazan por considerárselas descabelladas y poco científicas. En 1972, sir Peter Medawar, premio Nobel de medicina, describió el psicoanálisis como «uno de los hitos más penosos y extraños de la historia intelectual del siglo XX».[3535][*] Se han publicado muchos estudios que ponen en duda que el psicoanálisis tenga alguna utilidad como tratamiento, y varias de las ideas que Freud vertió en otros de sus libros (*Tótem y tabú* o *Moisés y el monoteísmo*, por ejemplo) han sido descartadas por completo por estar desencaminadas o basarse en pruebas que ya no se consideran tales. Las investigaciones más

recientes, reseñadas en el capítulo anterior, que tanto han desacreditado a Freud, subrayan en particular este punto y lo subrayan de forma enfática.

Pero si la mayoría de las personas cultas reconoce hoy que el psicoanálisis fracasó, también debe señalarse que el concepto de conciencia —que es el término que biólogos y neurólogos emplean actualmente para describir el sentido del yo— no lo ha hecho mucho mejor. Si, para concluir, saltamos de finales del siglo XIX a los últimos años del siglo XX, nos topamos con la «década del cerebro» (el eslogan adoptado por el congreso estadounidense en 1990). Durante ese decenio, se publicaron muchos libros sobre la conciencia, proliferaron los «estudios de la conciencia» como disciplina académica y se realizaron tres simposios internacionales sobre la materia. ¿Cuál fue el resultado? La respuesta depende mucho de con quién hable usted. John Maddox, exdirector de *Nature*, que junto a *Science*, es la revista científica más destacada del mundo, escribió que: «No hay introspección que permita a una persona descubrir precisamente qué conjunto de neuronas en qué parte de su cabeza ejecuta determinado proceso mental. Esa información parece estar fuera del alcance del usuario». El filósofo británico Colin McGinn, de la Universidad de Rutgers, en Nueva Jersey, sostiene que *por principio* la conciencia se resiste a ser explicada, y que siempre será así.[3536] Otros pensadores, como Thomas Nagel y Hilary Putnam, de la Universidad de Harvard, consideran que en la actualidad (y quizá para siempre) la ciencia no puede explicar los «qualia», la experiencia fenoménica en primera persona a la que llamamos conciencia (cosas como por qué, en palabras de Simon Blackburn, la materia gris del cerebro nos proporciona, por ejemplo, la experiencia de lo amarillo). Tras una serie de polémicos experimentos, Benjamin Libet ha llegado a la conclusión de que la conciencia requiere medio segundo para manifestarse («el retraso de Libet»), aunque si éste es o no un (auténtico) avance aún no está claro. John Gray, profesor de pensamiento europeo en la London School of Economics, es uno de los que considera que tales fenómenos son el «problema más difícil» en los estudios de la conciencia.[3537]

Por otro lado, John Searle, profesor Mills de filosofía en la Universidad de California, en Berkeley, afirma que la conciencia es

una «propiedad emergente» que surge de forma automática cuando se reúne «un conjunto de neuronas», algo que intenta explicar mediante una analogía: el comportamiento de las moléculas de H_2O «explica» la liquidez, pero las moléculas individuales no son líquidas, la liquidez es una propiedad emergente del conjunto.[3538] (Tales argumentos nos recuerdan la filosofía «pragmática» de William James y Charles Peirce, que examinamos en el capítulo 34, en la que el sentido del yo es consecuencia de la conducta y no al revés). Roger Penrose, físico de la Universidad de Londres, cree que es necesario un nuevo tipo de dualismo para afrontar este problema, y que es posible que dentro del cerebro se aplique todo un conjunto de nuevas leyes físicas que explicarían la conciencia. Su particular contribución a este debate ha sido argumentar que fenómenos descritos por la física cuántica tienen lugar en unas pequeñísimas estructuras, conocidas como microtúbulos, dentro de las células nerviosas del cerebro y que éstos (de un modo aún por aclarar) son los responsables de la experiencia a la que llamamos conciencia.[3539] De hecho, Penrose sostiene que vivimos en tres mundos: el físico, el mental y el matemático. «El mundo físico constituye el soporte del mundo mental, que a su vez es el soporte del mundo matemático, el cual es el soporte del mundo físico, así, en un círculo».[3540] No obstante, incluso los muchos que encuentran sugestivas sus ideas, no creen que Penrose haya *probado* nada. Su especulación es estimulante y original, pero no por ello deja de ser especulación.

Ahora bien, en el actual clima intelectual, las concepciones que más interés despiertan son dos formas de reduccionismo. Para personas como Daniel Dennett, un filósofo muy interesado por los hallazgos de la biología de la Universidad de Tufts, cerca de Boston (Massachusetts), la conciencia y la identidad humanas surgen del relato de nuestras vidas, y esto puede vincularse a estados cerebrales específicos. Por ejemplo, cada vez hay más pruebas de que la capacidad para «aplicar predicados intencionales a otra gente es universal en el ser humano» y que está asociada con un área específica del cerebro (la corteza orbitofrontal), una capacidad de la que carecen ciertos autistas. También hay pruebas de que el riego sanguíneo de la corteza orbitofrontal se incrementa cuando la gente

«procesa» verbos intencionales (en oposición a cuando se ocupa de verbos no intencionales) y que los daños en esta área del cerebro pueden traducirse en problemas en la capacidad de introspección. Otros experimentos han mostrado que la actividad en el área del cerebro conocida como la amígdala se relaciona con la experiencia del miedo, que las decisiones de monos individuales en ciertos juegos pueden predecirse a partir del patrón de disparo de las neuronas de los circuitos orbitofrontales-estriatales del cerebro, que neurotransmisores conocidos como propranolol y serotonina afectan a la toma de decisiones, y que el putamen ventral dentro del estriato se activa cuando la gente experimenta placer.[3541] Ahora bien, aunque esto resulta muy sugerente, también es cierto que la microanatomía del cerebro varía de forma bastante considerable de un individuo a otro, y que la experiencia de un fenómeno particular se representa en puntos diferentes del cerebro, lo que requiere una integración. Todavía está por descubrirse el patrón «profundo» que explique cómo se vincula la experiencia a la actividad cerebral, y aunque éste parece ser el camino más apropiado, todo indica que todavía estamos lejos de hacerlo.

Un enfoque relacionado con éste (lo que acaso era de esperarse, dados los demás desarrollos que han tenido lugar en años recientes) es el estudio del cerebro y la conciencia desde una perspectiva darwiniana. La pregunta aquí es en qué sentido la conciencia sería una adaptación. Este acercamiento ha producido dos perspectivas. La primera sostiene que el cerebro fue «construido de forma chapucera» por la evolución para realizar un gran número de tareas muy diferentes entre sí. Desde esta perspectiva, el cerebro se compone esencialmente de tres órganos: un núcleo reptiliano (la sede de nuestros instintos básicos), una capa paleomamífera, a la que debemos cosas como el afecto por la descendencia, y un cerebro neomamífero, en el que tienen lugar el razonamiento, el lenguaje y otras «funciones superiores».[3542] La segunda perspectiva sostiene que a lo largo de la evolución (y por todo nuestro cuerpo) han surgido propiedades emergentes: por ejemplo, siempre ha existido una explicación bioquímica subyacente a los fenómenos médicos o psicológicos (el flujo de sodio y de potasio a través de una membrana también puede describirse como una «acción nerviosa potencial»).[3543] En este sentido, la conciencia no es nada nuevo en

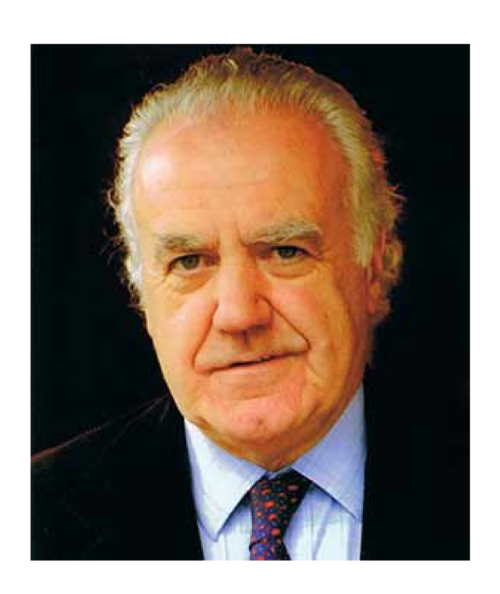
principio, aunque por el momento, no podamos entenderla plenamente.

Los estudios sobre la actividad nerviosa en el reino animal también han revelado que los nervios trabajan «disparando» o no disparando; la intensidad se representa por la tasa de disparos: cuanto más intensa es la estimulación tanto más rápido es el encendido y apagado de un nervio en particular. Esto, por supuesto, es muy similar a la forma en que funcionan los ordenadores al procesar «bits» de información, que consisten básicamente en configuraciones de unos y ceros. El surgimiento del procesamiento en paralelo en el ámbito de la informática ha llevado a Daniel Dennett a considerar que en el cerebro podría haber tenido lugar un proceso análogo en diferentes niveles evolutivos, lo que habría originado la conciencia. Pero una vez más: aunque todo esto es muy sugerente, los investigadores no han ido mucho más allá de los pasos preliminares. Y por el momento, nadie parece estar en condiciones de establecer cuál debe ser el siguiente paso.

Por tanto, a pesar de toda la atención que los investigadores han dedicado al problema de la conciencia en años recientes, y a pesar de que las ciencias «duras» seguirán con seguridad siendo el camino para realizar avances en este campo, el yo continúa siendo tan escurridizo como siempre. La ciencia ha demostrado ser un completo éxito en lo que respecta al mundo «ahí fuera», pero hasta el momento no ha conseguido hacer lo mismo en el área que probablemente más nos interesa a la mayoría de los seres humanos: nosotros mismos. Más allá de la idea de que el yo es resultado de la actividad cerebral —de la acción de los electrones y los elementos, si así lo prefieren—, es difícil huir de la conclusión de que, después de todos estos años, todavía no sabemos ni siquiera cómo *hablar* acerca de la conciencia, acerca del yo.

Así las cosas, al final del recorrido que hemos realizado a lo largo de este libro, nos encontramos con una última idea que los científicos tendrán que desarrollar. Dado el triunfo del enfoque aristotélico tanto en el pasado remoto como inmediato, ¿no ha llegado quizá el momento de enfrentar la posibilidad, e incluso la probabilidad, de que la noción platónica de «yo interior» sea equívoca? Esto es, la posibilidad de que *no* exista yo interior. Al buscar «dentro», no hemos encontrado nada —nada estable en

cualquier caso, nada perdurable, nada sobre lo que podamos establecer un consenso, nada concluyente— *porque no hay nada que encontrar*. Los seres humanos somos parte de la naturaleza y, por tanto, es muy probable que aprendamos más sobre nuestro ser «interior», sobre nosotros mismos, buscando fuera de nosotros, atendiendo al lugar que tenemos en ella como animales. En palabras de John Gray: «Un zoológico es una mejor ventana desde la cual observar el mundo humano que un monasterio».[3544] Esto no pretende ser una paradoja: sin un reajuste de perspectiva semejante, la incoherencia moderna continuará.



PETER WATSON nació en 1943 y fue educado en las universidades de Durham, Londres y Roma. Fue nombrado editor de New Society y formó parte durante cuatro años del grupo «Insight» de *The Sunday Times*. También ha sido corresponsal de *The Times* en Nueva York y ha escrito para *The Observer, The New York Times, Punch* y *The Spectator*. Es autor de trece libros, entre los que destaca su *Historia intelectual del siglo XX* (Crítica, 2004), y ha presentado diversos programas de televisión sobre arte. Desde 1998 es asociado de investigación en el McDonald Institute for Archaeological research, en la Universidad de Cambridge.

Notas

[1] Michael White, *Isaac Newton: The Last Sorcerer*, Fourth Estate, Londres, 1997, p. 3. Keynes también dijo: «Sospecho que su preeminencia [de Newton] fue consecuencia del hecho de que poseía la capacidad de intuición más fuerte y duradera con la que jamás ha sido dotado un hombre». Robert Skidelsky, *John Maynard Keynes*, Macmillan, Londres, 2003, p. 458. < <

[2] Norman Hampson, *The Enlightenment*, Penguin, Londres, 1990, pp. 34 y 36. <<

[3] James Gleick, *Isaac Newton*, Fourth Estate, HarperCollins, Londres, 2003/2004, pp. 101-108; Frank E. Manuel, *A Portrait of Isaac Newton*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 1968, p. 398n. < <

[4] Joseph Needham, *The Great Titration*, Allen & Unwin, Londres, 1969, p. 62. [Hay traducción castellana: *La gran titulación: ciencia y sociedad en Oriente y Occidente*, Alianza, Madrid, 1977]. <<

[5] Charles Freeman, *The Closing of the Western Mind*, William Heinemann, Londres, 2002, p. 322. < <

[6] *Ibid.* <<

[7] *Ibid.*, p. 327. <<

[8] Marcia Colish, *Medieval Foundations of the Western Intellectual Traditions: 400-1400*, Yale University Press, New Haven y Londres, 1997, p. 249. <<

[9] Harry Elmer Barnes, *An Intellectual and Cultural History of the Western World*, vol. 2: *From the Renaissance Through the Eighteen Century*, Dover, Nueva York, 1937, p. 825. < <

[10] Francis Bacon, *Novum Organum*, libro 1, aforismo 129, citado en Joseph Needham *et al.*, *Science and Civilisation in China*, vol. 1, Cambridge University Press, Cambridge (Inglaterra), 1954, p. 19. <<

[11] *Ibid.* <<

[12] Barnes, *An Intellectual and Cultural History of the Western World*, vol. 2, p. 831. <<

[13] John Bowle, *A History of Europe*, Seeker & Warburg/Heinemann, Londres, 1979, p. 391. < <

[14] Hagen Schulze, *States, Nations and Nationalism*, Blackwell, Oxford, 1994/1996, p. 395. [Hay traducción castellana del original alemán: *Estado y nación en Europa*, Crítica, Barcelona, 1997]. <<

[15] Ernest Gellner, *Plough, Sword and Book*, Collins Harvill, Londres, 1988. [Hay traducción castellana: *El arado, la espada y el libro: la estructura de la historia humana*, Edicions 62, Barcelona, 1994]. <<

[16] *Ibid.*, pp. 19-20. < <

[17] Barnes, *An Intellectual and Cultural History of the Western World*, vol. 2, pp. 669 y ss. <<

[18] Adam Smith, *An Inquiry Into The Nature and Causes of the Wealth of Nations*, edición en dos volúmenes a cargo de R. H. Campbell y A. S. Skinner, Oxford University Press, Oxford, 1976, vol 1, p. 625. [Hay traducción castellana: *La riqueza de las naciones*, Alianza, Madrid, 2001]. <<

[19] Gellner, *Plough, Sword and Book*, p. 19. < <

[20] Carlo Cipolla, *Guns and Sails in the Early Phase of European Expansion, 1400-1700*, Collins, Londres, 1965, pp. 5 y 148-149. [Hay traducción castellana: *Cañones y velas en la primera fase de la expansión europea, 1400-1700*, Ariel, Barcelona, 1967]. < <

[21] Richard Tarnas, *The Passion of the Western Mind*, Pimlico, Londres, 1991, pp. 298 y ss. [Hay traducción castellana: *La pasión del pensamiento occidental*, Prensa Ibérica, Barcelona, 1997]. <<

[22] Johan Goudsblom, *Fire and Civilisation*, Penguin, Londres, 1992, pp. 164 y ss. [Hay traducción castellana: *Fuego y civilización*, Andrés Bello, Santiago de Chile, 1995]. <<

[23] Isaiah Berlin, *The Sense of Reality: Studies in Ideas and Their History*, edición a cargo de Henry Hardy,
Chatto & Windus,
Londres, 1996, pp. 168-169. [Hay traducción castellana: *El sentido de la realidad*, Taurus, Madrid, 1998]. < <

[24] Jared Diamond, *Guns, Germs and Steel*, Jonathan Cape, Londres, 1997, 1997, pp. 200-202. [Hay traducción castellana: *Armas, gérmenes y acero*, Debate, Barcelona, 1998]. < <

[25] Jacob Bronowski y Bruce Mazlish, *The Western Intelectual Tradition*,
Harper & Brothers,
Nueva York, 1960, p. 495. <<

[26] Barnes, *An Intellectual and Cultural History of the Western World*, vol. 2, pp. 720. <<

[27] Bronowski y Mazlish, *The Western Intelectual Tradition*, p. 259. <<

[28] Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 1936/1964, p. 23. [Hay traducción castellana: *La gran cadena del ser*, Icaria, Barcelona, 1983]. < <

[29] Edward P. Mahoney, «Lovejoy and the hierarchy of being», *Journal of the History of Ideas*, vol. 48 (1987), p. 211. < <

[30] Lovejoy, *The Great Chain of Being*, p. 55. <<

[31] *Ibid.*, p. 89. <<

[32] *Ibid.*, p. 91. <<

[33] *Ibid.*, p. 201. < <

[34] *Ibid.*, p. 211. <<

[35] *Ibid.*, p. 232. <<

[36] *Ibid.*, p. 241. < <

[3545] Paul Robinson, «Symbols at an exhibition», *New York Times* (12 de noviembre de 1998), p. 12. < <

[37] Gladys Gordon-Bournique, «A. O. Lovejoy and the history of ideas», *Journal of the History of Ideas*, vol. 48 (1987), p. 209. <<

[38] Esto es similar a la idea que Hegel tenía de lo que llamaba «filosofemas». Véase: Donald A. Kelley, «What is happening to the history of ideas?», *Journal of the History of Ideas*, vol. 51 (1990), p. 4. <<

[39] Philip P. Wiener, ed., *Dictionary of the History of Ideas*, Charles Scribner's Sons, Nueva York, 1973, 4 vols. <<

[40] Kelley, «What is happening to the history of ideas?», pp. 3-26. <<

[41] James Thrower, *The Alternative Tradition*, Mouton, La Haya, 1980. <<

[42] Jacquetta Hawkes, ed., *The World of the Past*, Thames & Hudson, Londres, 1963, p. 29. <<

[43] *Ibid.*, p. 33. < <

[44] James Sackett, «Human antiquity and the Old Stone Age: the 19th century background to paleoanthropology», *Evolutionary Anthropology*, vol. 9, n.º 1 (2000), pp. 37-49. < <

[45] Hawkes, ed., *The World of the Past*, pp. 30-34 y 147-148.
< <

[46] *Ibid.*, p. 27. < <

[47] Glyn Daniel, *One Hundred and Fifty Years of Archaeology*, Duckworth, Londres, 1975[2], pp. 25-26. [Hay traducción castellana: *Un siglo y medio de arqueología*, Fondo de Cultura Económica, México, 1987]. < <

[48] Bruce G. Trigger, *A History of Archaeological Thought*, Cambridge University Press, Cambridge (Inglaterra), 1989, p. 53. [Hay traducción castellana: *Historia del pensamiento arqueológico*, Crítica, Barcelona, 1992]. <<

[49] Ian Tattersall, *The Fossil Trail*, Oxford University Press, Oxford y Nueva York, 1995, p. 8; y Hawkes, ed., *The World of the Past*, pp. 25-26. < <

[50] Hawkes, ed., *The World of the Past*, pp. 28-29. < <

[51] Sackett, «Human antiquity and the Old Stone Age», p. 46. <<

[52] Peter J. Bowler, *Evolution: The History of an Idea*, edición revisada, University of California Press, Berkeley, Los Ángeles y Londres, 1989, pp. 32-33. <<

[53] Trigger, *A History of Archaeological Thought*, pp. 92-93. < <

[54] James A. Secord, *Victorian Sensation: The Extraordinary Publication, Reception, and Secret Authorship of “Vestiges of the Natural History of Creation”*, University of Chicago Press, Chicago y Londres, 2000, p. 146. < <

[55] *Ibid.*, p. 105. < <

[56] Peter Burke, «Images as evidence in seventeenth-century Europe», *Journal of the History of Ideas*, vol. 64 (2003), pp. 273-296. <<

[57] *Ibid.*, pp. 283-284. < <

[58] Trigger, *A History of Archaeological Thought*, p. 74. < <

[59] *Ibid.*, p. 76. < <

[60] Sackett, «Human antiquity and the Old Stone Age», p 48. < <

[61] *Ibid.* < <

[62] George Schaller, *The Last Panda*, University of Chicago Press, Chicago, 1993, p. 8. [Hay traducción castellana: *El último panda*, Acento Editorial, Boadilla del Monte, 1996]. <<

[63] Robert J. Wenke, *Patterns in Prehistory*, Oxford University Press, Oxford, 1990, pp. 119-120. < <

[64] No obstante, véase Stephen Oppenheimer, *Out of Eden: The Peopling of the World*, Constable, Londres, 2003, p. 10. [Hay traducción castellana: *Los senderos del Edén: orígenes y evolución de la especie humana*, Crítica, Barcelona, 2004]. < <

[65] *Journal of Human Evolution*, vol. 43 (2002), p. 831, información aparecida en *New Scientist* (4 de enero de 2003), p. 16. Por supuesto, el uso de instrumentos de madera, en caso de que hubieran existido, no sería visible en los restos. < <

[66] Paul Mellars y Chris Stringer, eds., *The Human Revolution*, Edinburgh University Press, Edimburgo, 1989, p. 70 y capítulo seis: Milford H. Wolpoff, «Multi-regional evolution: the fossil alternative Eden». Hoy se cree que los chimpancés no están emparentados tan de cerca con el hombre como antes se creía, véase *New Scientist* (28 de septiembre de 2002), p. 20. Aunque todavía discutidas, las pruebas más recientes sugieren que la divergencia entre chimpancés y humanos ocurrió entre cuatro y diez millones de años atrás, véase Bernard Wood, «Who are we?», *New Scientist* (26 de octubre de 2002), pp. 44-47. <<

[67] *New Scientist* (13 de julio de 2002), p. 6. Como señala Bernard Wood, el desierto de Djurab se encuentra ciento cincuenta kilómetros al *oeste* del valle del Rift, en África oriental, lo que significa que esta área no puede seguir siendo considerada el hogar exclusivo de los antiguos humanos: «Who are we?», *New Scientist* (26 de octubre de 2002), p. 47. El descubrimiento del *Sahelanthropus* fue luego criticado argumentando que éste era un antiguo simio y no un ancestro de los humanos, véase *Times Higher Educational Supplement* (25 de octubre de 2002), p. 19. En 2000 se anunció el hallazgo del hueso de una pierna de hace seis millones de años como el resto de nuestro «milenario ancestro» de postura erguida. *New Scientist* (15 de diciembre de 2000), p. 5. Stephen Oppenheimer afirma que la «prueba más antigua» de bipedación nos la proporcionan el esqueleto de *A. anamensis*, que vivió hace cuatro millones de años. Oppenheimer, *Out of Eden*, p. 5. <<

[68] Stephen Oppenheimer, *Out of Eden*, p. 11. <<

[69] Steven Mithen, *The Prehistory of the Mind*, Thames & Hudson, Londres, 1996, p. 238. [Hay traducción castellana: *Arqueología de la mente*, Crítica, Barcelona, 1998]. < <

[70] Richard G. Klein y Blake Edgard, *The Dawn of Human Culture*, John Wiley, Nueva York, 2002, p. 56. <<

[71] Otra teoría es que la postura erguida permitió una mayor refrigeración del cuerpo en medio del calor de África, a costa de la parte superior de la cabeza, que ahora quedaba más expuesta. Oppenheimer, *Out of Eden*, p. 5. < <

[72] Una teoría reciente sostiene que el rápido cambio climático que tiene lugar cada cien mil años aproximadamente es el responsable del desarrollo de la inteligencia. *Times Higher Educational Supplement* (4 de octubre de 2002), p. 29. <<

[73] Klein y Edgard, *The Dawn of Human Culture*, p. 65. <<

[74] Esto quizá tenga alguna relación con el hecho de que los mamíferos empezaron a florecer tras la desaparición de los dinosaurios hace sesenta y cinco millones de años (cuando un asteroide chocó con la tierra). Las primeras especies eran criaturas nocturnas y, por tanto, necesitaban de cerebros más grandes para procesar la información proveniente de distintos sentidos además de la vista: el tacto, el olfato y el oído. Los chimpancés, por ejemplo, parecen realizar mejores inferencias a partir de indicios sonoros que visuales. Mithen, *The Prehistory of the Mind*, pp. 88 y 114. <<

[75] Oppenheimer, *Out of Eden*, p. 11. <<

[76] Mithen, *The Prehistory of the Mind*, pp. 108-109. < <

[77] Wenke, *Patterns in Prehistory*, p. 120. < <

[78] Mithen, *The Prehistory of the Mind*, p. 22. Algunos paleontólogos se refieren al *Homo habilis* como *Australopithecus habilis*. Véase Bernard Wood, «Who are we?», *New Scientist* (26 de octubre de 2002), p. 47. < <

[79] Mithen, *The Prehistory of the Mind*, p. 126. <<

[80] Oppenheimer, *Out of Eden*, pp. 11-15. John Noble Wilford, «Experts place ancient toolmaker on fast track to northern China», *New York Times* (5 de octubre de 2004), en relación a una noticia publicada en *Nature*. < <

[81] Los últimos descubrimientos de *H. erectus* en Dmanasi, Georgia, son de individuos con cerebros mucho más pequeños, de unos seiscientos centímetros cúbicos de capacidad, lo que sugiere que salieron de África no debido a que fueran más inteligentes que otros homínidos o tuvieran mejores herramientas que ellos, sino porque, debido a cambios climáticos las características de África se extendieron a Europa. Otra posibilidad es que los ejemplares fueran en realidad niños. *The Times*, Londres (5 de julio de 2002), p. 14. <<

[82] Wenke, *Patterns in Prehistory*, pp. 145-147. <<

[83] Richard Rudgley, *The Lost Civilizations of the Stone Age*, The Free Press, Nueva York, 1999, p. 143. [Hay traducción castellana: *Los pasos lejanos, una nueva interpretación de la prehistoria*, Grijalbo, Barcelona, 2000]. <<

[84] Goudsblom, *Fire and Civilisation*, pp. 16 y 34. <<

[85] *Ibid.*, pp. 25-27. < <

[86] Rudgley, *Lost Civilizations of the Stone Age*, p. 88, y Mellars y Stringer, eds., *The Human Revolution*, p. 428. Un aspecto curioso de la tecnología de la piedra es que las hachas de mano de algunos yacimientos parecen no haber sido utilizadas. Esto ha llevado a algunos paleontólogos a sostener que la acumulación de tales «herramientas» fue una suerte de «cola de pavo real», una forma de exhibirse y atraer compañeros sexuales. Klein y Edgard, *The Dawn of Human Culture*, p. 107. Todavía en nuestros días, ciertos grupos de esquimales distinguen entre herramientas usadas con los animales y herramientas empleadas sólo en acontecimientos sociales. Mellars y Stringer, eds., *The Human Revolution*, p. 359. En África *H. erectus* es conocido en algunas ocasiones como *H. rhodesiensis*, pero este último término está cayendo en desuso. <<

[87] Rudgley, *Lost Civilizations of the Stone Age*, p. 163. En la Universidad de Duke, en Chapell Hill, Carolina del Norte, Steven Churchill ha realizado experimentos con huesos de neandertales que respaldan la idea de que, entre 230 000 y 200 000 años atrás, éstos usaban ambos brazos para picar con las lanzas, no para lanzarlas. *New Scientist* (23 de noviembre de 2002), pp. 22-23. El *H. sapiens* arcaico también es conocido como *H. helmei* y *H. heidelbergensis*. < <

[88] Rudgley, *Lost Civilizations of the Stone Age*, p. 176. <<

[89] *Ibid.*, p. 177. <<

[90] *Ibid.*, p. 226. < <

[91] Mellars y Stringer, eds., *The Human Revolution*, p. 1. < <

[92] *El País*, Madrid (12 de agosto de 2002), p. 1. <<

[93] Francesco D'Errico, «The invisible frontier. A multiple species model for the origin of behavioral modernity», *Evolutionary Anthropology*, vol. 12 (2003), pp. 188-202. < <

[94] Mellars y Stringer, eds., *The Human Revolution*, p. 156. < <

[95] Esto quizá explique por qué los neandertales usaron de forma repetida las cuevas por cortos períodos de tiempo: prendían fuego para elevar la temperatura y poder conseguir la carne, y luego partían. <<

[96] Rudgley, *Lost Civilizations of the Stone Age*, p. 217. Al mismo tiempo, estos esqueletos han sido encontrados sólo en áreas en las que relativamente había pocos carnívoros, lo que podría significar que esta diferencia se deba a la ausencia de otros carroñeros. <<

[97] Mellars y Stringer, eds., *The Human Revolution*, p. 217. < <

[98] *Ibid.*, p. 219. < <

[99] Paul Mellars, «Cognitive changes in the emergence of modern humans in Europe», *Cambridge Archaeological Journal*, vol. 1, n.º 1 (abril de 1991), pp. 63-76. Un estudio aparecido años después en esta misma publicación contradice esta idea al mostrar que no hay diferencia entre los buriles fabricados por los neandertales y los producidos por los humanos anatómicamente modernos. Anthony E. Marks, *et. al.*, «Tool standardisation in the middle and upper Palaeolithic», *Cambridge Archaeological Journal*, vol. 11, n.º 1 (2001), pp. 17-44. < <

[100] Mellars, «Cognitive changes in the emergence of modern humans in Europe», p. 70. < <

[101] James Steele, *et. al.*, «Stone tools and the linguistic capabilities of earlier hominids», *Cambridge Archaeological Journal*, vol. 5, n.º 2 (1995), pp. 245-256. <<

[102] Merlin Donald, *Origins of the Modern Mind: Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 1991, pp. 149-150. < <

[103] *Ibid.*, p. 163. < <

[104] Merlin Donald, *A Mind So Rare: The Evolution of Human Consciousness*, W.
W. Norton,
Nueva York, 2001, p. 150. < <

[105] Donald, *Origins of the Modern Mind*, p. 210. <<

[106] Donald, *A Mind So Rare*, p. 150. <<

[107] John E. Pfeiffer, *The Creative Explosion*, Harper & Row, Nueva York, 1982. < <

[108] N. Goren-Inbar, «A figurine from the Acheulian site of Berekhet Ram», *Mitekufat Haeven*, vol. 19 (1986), pp. 7-12. < <

[109] Francesco D'Errico y April Nowell, «A new look at the Berekhet Ram figurine: Implications for the Origins of Symbolism», *Cambridge Archaeological Journal*, vol. 9, n.º 2 (1999), pp. 1-27. <<

[110] Sobre las cuentas halladas en la cueva de Blombos, véase: Kate Douglas, «Born to trade», *New Scientist* (18 de septiembre de 2004), pp. 25-28; sobre la «flauta» eslovena, véase: I. Turk, J. Dirjec y B. Kavur, «Ali so v slovenjii nasli najstarejse glasbilo v europi?» [¿Descubierto en Eslovenia el instrumento musical más antiguo de Europa?], *Razprave IV, razreda SAZU (Ljubliana)*, vol. 36, (1995), pp. 287-293. < <

[111] Francesco D’Errico, Paolo Villa, Ana C. Pinto Llona y Rosa Ruiz Idarraga, «A Middle Palaeolithic origin of music? Using cave-bear bones to asses the Divje Babel bone “flute”» *Antiquity*, vol. 72 (1998), pp. 65-79. < <

[112] Oppenheimer, *Out of Eden*, pp. 115-117. <<

[113] Oppenheimer, *Los senderos del Edén*, trad. cast. p. 133. <<

[114] Mithen, *The Prehistory of the Mind*, p. 174. <<

[115] *Ibid.*, p. 175. <<

[116] Mircea Eliade, *A History of Religious Ideas*, vol. 1, Collins, Londres, 1979, p. 17. [Hay edición castellana: *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, vol. 1, Paidós, Barcelona, 1999]. <<

[117] *The Times*, Londres (17 de febrero de 2003), p. 7. *New York Times* (12 de noviembre de 2002), p. F3. < <

[118] *International Herald Tribune* (16 de agosto de 2002), pp. 1 y 7.
<<

[119] Stephen Shennan, «Demography and cultural innovation: a model and its implication for the emergence of modern human culture», *Cambridge Archaeological Journal*, vol. 11, n.º 1, pp. 5-16. < <

[120] Oppenheimer, *Out of Eden*, pp. 112-113. < <

[121] Mithen, *The Prehistory of the Mind*, p. 195. <<

[122] De acuerdo a esta argumentación, el hecho de que los neandertales todavía vivieran en la última Edad de Hielo y no produjeran obras de arte de las que tengamos noticias constituye un fuerte indicio de que eran intelectualmente incapaces de realizarlas. <<

[123] Mithen, *The Prehistory of the Mind*, p. 197. <<

[124] *Ibid.* <<

[125] Rudgley, *Lost Civilizations of the Stone Age*, p. 196. < <

[126] En la cueva de el-Wad, en el monte Carmel, cerca de Haifa, Israel, se descubrió un fragmento de pedernal de entre 12 800 y 10 300 años de antigüedad que parece haber sido modificado para producir una suerte de doble sentido artístico. Desde ciertos ángulos, la figura parece un pene (afirman los paleontólogos modernos) y desde otros parece un par de testículos, aunque la figura realmente tallada, si se la examina con atención, representa una pareja sentada, mirándose el uno al otro en medio de un acto sexual. Rudgley, *Lost Civilizations of the Stone Age*, pp. 188-189. <<

[127] Eliade, *A History of Religious Ideas*, vol. 1, p. 20. < <

[128] *Scientific American* (noviembre de 2000), pp. 32-34. <<

[129] Mellars y Stringer, eds., *The Human Revolution*, p. 367. Randall White señala además que muchas de las cuentas estaban hechas con materiales «exóticos» (marfil, esteatita, serpentina) y que la materia prima tuvo que ser obtenida en ciertos casos en lugares a cien kilómetros de distancia. Esto sugiere la posibilidad de que existiera una primitiva idea de comercio. *Ibid.*, pp. 375-376. En diferentes yacimientos se han encontrado cuentas similares (conchas marinas por ejemplo) en niveles de excavación similares, lo que demuestra que las ideas estéticas se difundieron entre distintas gentes (¿una forma primitiva de moda?). *Ibid.*, p. 377. < <

[130] Mithen, *The Prehistory of the Mind*, p. 200. <<

[131] David Lewis-Williams, *The Mind in the Cave*, Thames & Hudson, Londres y Nueva York, 2002, p. 127. < <

[132] *Ibid.*, pp. 199-200 y 216-217.

<<

[133] *Ibid.*, pp. 224-225. <<

[134] *Ibid.*, pp. 285-286. < <

[135] Will Knight y Rachel Nowak, «Meet our new human relatives», *New Scientist* (30 de octubre de 2004), pp. 8-10. < <

[136] Las cifras reales eran, respectivamente, 67 y 82, pero esto parece demasiado preciso. Mithen, *The Prehistory of the Mind*, p. 119. < <

[137] Mellars y Chris Stringer, *Human Revolution*, p. 343. < <

[138] Klein y Edgard, *Dawn of Human Culture*, p. 19. <<

[139] Los habitantes de Nelson Bay tenían huevos de avestruz que empleban como contenedores de agua en sus viajes al interior; los de Klasies, no. < <

[140] Mithen, *Prehistory of the Mind*, p. 250. Sobre la investigación acerca de los piojos, véase: Douglas, «Born to trade», p. 28. < <

[141] Mellars y Chris Stringer, *Human Revolution*, p. 439. <<

[142] *Ibid.*, p. 451. < <

[143] Oppenheimer, *Out of Eden*, pp. 55 y 68. < <

[144] Stuart J. Fiedel, *The Prehistory of the Americas*, Cambridge University Press, Cambridge (Inglaterra), 1987, p. 25. [Hay tradución castellana: *Prehistoria de América*, Crítica, Barcelona, 1996]. <<

[145] Oppenheimer, *Out of Eden*, p. 215. < <

[146] *Ibid.*, p. 225. < <

[147] Brian Fagan, *The Great Journey*,
Thames & Hudson,
Londres y Nueva York, 1987, pp. 188-189. < <

[148] *Ibid.*, p. 73. <<

[149] Fiedel, *Prehistory of the Americas*, p. 27. <<

[150] Fagan, *Great Journey*, p. 79. < <

[151] Véase: Oppenheimer, *Out of Eden*, p. 233, para un mapa de las rutas del sur. <<

[152] Fagan, *Great Journey*, p. 89. <<

[153] *Ibid.*, p. 92. Aunque Berelekh es la ruta más probable empleada por los paleoindios, la cultura lítica Diuktai no se asemeja *exactamente* a la hallada en Norteamérica y es en este punto en el que entra en escena otro yacimiento, Ushki, en la península de Kamchatka. Ushki es un gran yacimiento de unos cien metros cuadrados, en el que las herramientas de piedra encontradas en los estratos más profundos (12 000 años antes del presente) carecen de los bordes afilados que caracterizan los útiles Diuktai. Sin embargo, en estratos más recientes (8800 años antes del presente) éstos sí aparecen. Ello sugiere la fascinante posibilidad que la cultura Diuktai hubiera expulsado a la gente de Ushki, que tuvieron que marcharse a otro lugar. Fagan, *Great Journey*, pp. 96-97. Si Berelekh *fue* la ruta utilizada, ello significaría que el hombre primitivo recorrió, a pie o en embarcaciones (o balsas), la costa del mar de Siberia Oriental y luego el mar de Chukchi, hasta llegar a lo que actualmente es Chukotskiy Poluostrov (en la península de Chukotsk). Uelen (Mys Dezhneva) se encuentra a unos ochenta o noventa kilómetros del cabo del Príncipe de Gales en Alaska. Los testimonios más recientes vinculan a los primeros americanos con la cultura jomon en Japón. *International Herald Tribune* (31 de julio de 2001). <<

[154] Fagan, *Great Journey*, pp. 108-109. <<

[155] *Ibid.*, p. 111. <<

[156] Frederick Hadleigh West, *The Archaeology of Beringia*, Columbia University Press, Nueva York, 1981, pp. 156, 164 y 177-178.

<<

[157] Fagan, *Great Journey*, pp. 93 y ss. <<

[158] Antonio Torroni, «Mitochondrial DNA and the origin of Native Americans», en Colin Renfrew, ed., *America Past, America Present: Genes and Language in the Americas and Beyond*, McDonald Institute for Archaeological Research (Papers in the Prehistory of Language), University of Cambridge, Cambridge (Inglaterra), 2000, pp. 77-87. <<

[159] Hay *ciertos* testimonios que permiten datar Monte Verde en 37 000 años de antigüedad y Meadocroft en 19 000 años de antigüedad. Véase Oppenheimer, *Out of Eden*, pp. 287 y 291. Pero muchos arqueólogos siguen mirando estas fechas con escepticismo. < <

[160] Hadleigh West, *Archaeology of Beringia*, p. 87. < <

[161] Fagan, *Great Journey*, p. 92; Hadleigh West, *Archaeology of Beringia*, p. 132. < <

[162] Según Michael Corballis, profesor de psicología en la Universidad de Auckland, en Nueva Zelanda, el lenguaje pudo haber evolucionado a partir de gestos. Corballis señala que los chimpancés manejan mucho mejor el lenguaje de signos que el lenguaje hablado y que, en sus cerebros, el área que correspondería a la de Broca en los humanos está implicada en la realización y percepción de movimientos de la mano y el brazo. Entre los seres humanos, los sordos tampoco tienen problemas para desarrollar lenguajes de signos. Corballis especula que la bipedestación permitió al hombre primitivo desarrollar, en un primer momento, gestos manuales y faciales y que el lenguaje articulado sólo evolucionó después de que las reglas gramaticales, sintácticas, etc., habían quedado establecidas en el cerebro. Véase: Michael Corballis, *From Hand to Mouth: The Origins of Language*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey y Londres, 2000. Sobre las «palabras» de Kanzi, véase: Anil Anathaswamy, «Has the chimp taught himself to talk?», *New Scientist* (4 de enero de 2003), p. 12. <<

[163] Mellars y Chris Stringer, *Human Revolution*, p. 397. < <

[164] Oppenheimer, *Out of Eden*, p. 27. <<

[165] Mellars y Chris Stringer, *Human Revolution*, p. 406. < <

[166] *Ibid.*, p. 412. < <

[167] *Ibid.*, capítulo 10, «New skeletal evidence concerning the anatomy of middle Palaeolithic populations in the Middle East: the Kebara skeleton», en especial p. 169. Mark Henderson, «Neanderthals not so dumb», *The Times Londres* (22 de junio de 2004), p. 4. <<

[168] *International Herald Tribune* (16 de agosto de 2002), p. 1. < <

[169] El gen se halló, entre otros lugares, en quince miembros de una familia británica, todos los cuales tenían severos problemas del habla y una versión defectuosa de FOXP2. <<

[170] Tore Janson, *Speak*, Oxford University Press, Oxford y Nueva York, 2002, p. 27. <<

[171] Les Groube, «The impact of diseases upon the emergence of agriculture», en David R. Harris, ed., *The Origins and Spread of Agriculture and Pastoralism in Eurasia*, University College London Press, Londres, 1996, p. 103. <<

[172] Johanna Nichols calcula que existen 167 «troncos» lingüísticos americanos. Stephen Oppenheimer señala que hay muchas más lenguas en Suramérica que en Norteamérica y proporciona un gráfico en el que correlaciona la diversidad lingüística y el período estimado de ocupación de las distintas regiones por el ser humano. La figura consiste esencialmente en una línea recta; en otras palabras, que existe una estrecha relación entre el paso del tiempo y la diversidad lingüística. Para la afirmación de William Sutherland de que hoy existen 6809 lenguas en el mundo, véase *New Scientist* (17 de mayo de 2003), p. 22. <<

[173] Rudgley, *Lost Civilizations of the Stone Age*, p. 39. <<

[3546] Terence Grieder, *Origins of Pre-Columbian Art*, University of Texas Press, Austin, 1982. < <

[174] Oppenheimer, *Out of Eden*, p. 304. <<

[175] Colin Renfrew y Daniel Nettle, eds., *Nostratic: Examining a Linguistic Macrofamily*, McDonald Institute for Archaeological Research, Cambridge (Inglaterra), 1999, p. 5. < <

[176] *Ibid.*, p. 130. <<

[177] *Ibid.*, pp. 12-13. < <

[178] Nicholas Wade, «Genes are telling 50 000-year-old story of the origins of Europeans», *New York Times* (14 de noviembre de 2000), p. F9. < <

[179] Renfrew y Nettle, eds., *Nostratic*, pp. 53-67; Merritt Ruhlen, *The Origin of Languages*, Wiley, Nueva York, 1994. Luca Cavalli-Sforza y Francesco Cavalli-Sforza, *The Great Human Diasporas*, Addison-Wesley, Nueva York, 1995, pp. 174-177 y
185-186.
[Hay traducción castellana del original italiano: ¿*Quiénes somos? Historia de la diversidad humana*, Crítica, Barcelona, 1994]. < <

[180] Renfrew y Nettle, eds., *Nostratic*, p. 68. <<

[181] *Ibid.*, pp. 68-69. <<

[182] *Ibid.*, pp. 54 y 398. < <

[183] Gyula Décsy, «Beyond Nostratic in time and space», en Renfrew y Nettle, eds., *Nostratic*, pp. 127-135. < <

[184] Steven Pinker y P. Bloom, «Natural language and natural selection», *Behavioural and Brain Science*, vol. 13 (1990), pp. 707-784. Robin Dunbar, *Grooming, Gossip and the Evolution of Language*,
Faber & Faber,
Londres, 1996. <<

[185] Mellars y Chris Stringer, *Human Revolution*, p. 485. <<

[186] *Ibid.*, p. 459. <<

[187] *Ibid.*, pp. 468-469 < <

[188] Donald, *Origins of the Modern Mind*, p. 215. <<

[189] *Ibid.*, p. 334. < <

[190] *Ibid.*, pp. 333-334. <<

[191] Mellars y Chris Stringer, *Human Revolution*, p. 356. <<

[192] Alexander Marshack, «Upper Palaeolithic notation and symbols», *Science*, vol. 178 (1972), pp. 817-828. < <

[193] Francesco D’Errico, «A New model and its implications for the origin of writing: the La Marche Antler revisited», *Cambridge Archaeological Journal*, vol. 5, n.º 2 (octubre de 1995), pp. 163-206. <<

[194] Rudgley, *Lost Civilizations of the Stone Age*, p. 74. <<

[195] *Ibid.*, p. 77. < <

[196] *Ibid.*, p. 79. «Three is the magic number alphabets have in common», *New Scientist* (12 de febrero de 2005), p. 16. <<

[197] Donald, *Origins of the Modern Mind*, p. 348. <<

[198] Steven Mithen, *After the Ice: A Global Human Story,-5000 BC 20 000*, Weidenfeld & Nicolson, Londres, 2003, p. 54. <<

[199] *Ibid.*, pp. 12-13. < <

[200] Chris Scarre, «Climate change and faunal extinction at the end of the Pleistocene», p. 13. De próxima aparición en Chris Scarre, ed., *The Human Past*,
Thames & Hudson,
Londres, 2005. <<

[201] David Harris, ed., *The Origin and Spread of Agriculture and Pastoralism in Eurasia*, University College London Press, Londres, 1996, p. 135. < <

[202] *Ibid.*, p. 144. < <

[203] *Ibid.* <<

[204] Goudsblom, *Fire and Civilization*, p. 47. <<

[205] Scarre, «Climate change and faunal extinction», p. 11. <<

[206] Harris, ed., *Origin and Spread of Agriculture*, pp. 266-267. Sobre los cerdos, véase: Scarre, «Climate change and faunal extinction», pp. 9 y ss. < <

[207] *New Scientist* (10 de agosto de 2002), p. 17. < <

[208] Harris, ed., *Origin and Spread of Agriculture*, p. 264. Bob Holmes, «Manna or millstone», *New Scientist* (18 de septiembre de 2004), pp. 29-31. < <

[209] Daniel Hillel, *Out of the Earth*, Aurum, Londres, 1992, p. 73.
<<

[210] Mark Nathan Cohen, *The Food Crisis in Prehistory*, Yale University Press, New Haven, 1977. [Hay traducción castellana: *La crisis alimentaria de la prehistoria: la superpoblación y los orígenes de la agricultura*, Alianza, Madrid, 1993]. <<

[211] Groube, «The impact of diseases upon the emergence of agriculture», en Harris, ed., *Origin and Spread of Agriculture*, pp. 101-129. <<

[212] V. G. Childe, *Man Makes Himself*, Watts, Londres, 1941. [Hay traducción castellana: *Los orígenes de la civilización*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1988]. <<

[213] *Ibid.*, pp. 554-555. < <

[214] Jacques Cauvin, *The Birth of the Gods and the Origins of Agriculture*, Cambridge University Press, Cambridge (Inglaterra), 2000, p. 15. Edición original francesa de 1994. < <

[215] *Ibid.*, p. 16. < <

[216] *Ibid.*, p. 22. < <

[217] *Ibid.*, pp. 39-48. Véase también: Ian Hodder, *The Domestication of Europe*, Blackwell, Oxford, 1990, pp. 34-35, para una teoría aliada. < <

[218] Cauvin, *Birth of the Gods*, p. 44. Sobre las casas curvilineales de Beidha en Jordania, véase: John Graham Clark, *World Prehistory*, Cambridge University Press, Cambridge (Inglaterrra), 1977, p. 50. <<

[219] Cauvin, *Birth of the Gods*, p. 69. < <

[220] *Ibid.*, p. 125. < <

[221] *Ibid.* Para una exposición anterior de las tumbas de toros en Oriente Próximo, véase: Erlich Zehren, *The Crescent and the Bull*, Sidwick & Jackson,
Londres, 1962. <<

[222] Cauvin, *Birth of the Gods*, p. 128. <<

[223] *Ibid.*, p. 132. < <

[224] Mithen, *After the Ice*, p. 59. < <

[225] Fred Matson, ed., *Ceramics and Man*, Methuen, Londres, 1966, p. 241. <<

[226] *Ibid.* < <

[227] *Ibid.*, p. 242. < <

[228] *Ibid.* <<

[229] Goudsblom, *Fire and Civilisation*, pp. 58-59. <<

[230] Matson, ed., *Ceramics and Man*, p. 244. < <

[231] Mithen, *After the Ice*, p. 372. <<

[232] Matson, ed., *Ceramics and Man*, p. 245. < <

[233] *Ibid.*, p. 210. < <

[234] *Ibid.*, p. 211. Para una datación clave mediante radiocarbono de Tepe Sarab, véase: Clark, *World Prehistory*, p. 55. <<

[235] Matson, ed., *Ceramics and Man*, p. 207. <<

[236] *Ibid.*, p. 208. <<

[237] *Ibid.*, p. 220. < <

[238] *Ibid.* Para un esbozo adicional sobre dónde apareció por primera vez la cerámica, véase también: Clark, *World Prehistory*, pp. 61 y ss. <<

[239] Mircea Eliade, *A History of Religious Ideas*, vol. 1, pp. 114-115. Algunos dólmenes son enormes; uno, en Soto, cerca de Sevilla, tiene veintiún metros de largo y tiene como frontón un bloque de granito de 3,40 metros de alto. < <

[240] Colin Renfrew, *Before Civilization*, Cape, Londres, 1963, pp. 162-163. [Hay traducción castellana: *El alba de la civilización. La revolución del radiocarbono y la Europa prehistórica*, Itsmo, Madrid, 1986]. <<

[241] *Ibid.*, p. 164. < <

[242] *Ibid.*, p. 165. < <

[243] Alastair Service y Jean Bradbery, *Megaliths and Their Mysteries*, Weidenfeld & Nicolson,
Londres, 1979, p. 33. <<

[244] *Ibid.*, p. 34. < <

[245] *Ibid.*, p. 35. < <

[246] Chris Scarre, «Shrines of the land: religion and the transition to farming in Western Europe», p. 6, ponencia presentada en el congreso «Faith in the Past: Theorising an Archaeology of Religion». De próxima aparición en volumen a cargo de David Whitley. <<

[247] Douglas C. Heggie, *Megalithic Science: Ancient Maths and Astronomy in North-Western Europe*, Thames and Hudson, Londres y Nueva York, 1981, pp. 61-64. <<

[248] Eliade, *A History of Religious Ideas*, vol. 1, p. 117. < <

[249] Service y Bradbery, *Megaliths and Their Mysteries*, pp. 22-23.
<<

[250] Marija Gimbutas, *The Gods and Goddess of Old Europe: 6500 to 3500 BC*, Thames & Hudson, Londres, 1982, p. 236. [Hay traducción castellana: *Dioses y diosas de la vieja Europa: a. C. 7000-3500*, Itsmo, Madrid, 1992]. <<

[251] *Ibid.*, p. 237. <<

[252] *Ibid.*, p. 177. <<

[253] *Ibid.*, p. 24. Esto lo confirma Hodder, *Domestication of Europe*, p. 61, que también examina el simbolismo femenino en la cerámica.
< <

[254] En su libro antes citado, *Gods and Goddess of Old Europe: 6500 to 3500 BC*, Marija Gimbutas también explora los vínculos entre estas originales ideas y las ideas de los griegos sobre sus dioses. En particular, Gimbutas descubre que la Gran Diosa sobrevive como Artemisa: los rituales que rodean su culto recuerdan las ceremonias que se insinúan en las antiguas estatuas de la Vieja Europa (por ejemplo, Artemisa Eileithyia: «parturienta»), pp. 198-199. < <

[255] Matson, ed., *Ceramics and Man*, p. 141. <<

[256] *Ibid.*, p. 143. < <

[257] Leslie Aitchinson, *A History of Metals*, Macdonald, Londres, 1960, p. 37. <<

[258] *Ibid.* < <

[259] *Ibid.*, p. 38. <<

[260] *Ibid.*, p. 39. Para una discusión sobre la cerámica de Susa y la adopción de la metalurgia, Clark, *World Prehistory*, p. 92. < <

[261] Aitchinson, *A History of Metals*, p. 40. < <

[262] *Ibid.*, pp. 40-41. < <

[263] *Ibid.*, p. 41. <<

[264] Una explicación para esta rápida difusión del conocimiento tecnológico ha sido propuesta por James Muhly para la invención de la escritura, algo que estudiaremos en el capítulo 4. Véase: Theodore Wertime, *et. al.*, eds., *The Coming of the Age of Iron*, Yale University Press, New Haven, 1980, p. 26. Pero hay otras posibilidades. Los primeros bronces verdaderos (esto es, bronces con estaño en cualquier proporción) se encontraron en Ur, en Mesopotamia, y fueron hechos a mediados del segundo milenio a. C., aunque se ha sugerido que, dado que los sumerios eran inmigrantes provenientes del oriente y que los mismos progresos metalúrgicos se han descubierto en Mohenjo-Daro, en el valle del Indo, quizá los sumerios conocieran el principio de la fabricación del bronce en su tierra natal, y que el conocimiento se difundiera luego en ambas direcciones, pero necesitaran el descubrimiento de importantes depósitos de estaño antes de poder manifestarse de forma apropiada: Aitchinson, *A History of Metals*, p. 62. Tal teoría está respaldada, además, por el hecho de que el período de bronce sumerio duró sólo trescientos años y luego se desvaneció tras agotarse los depósitos de estaño: Wertime, *et. al.*, eds., *The Coming of the Age of Iron*, p. 32. < <

[265] Aitchinson, *A History of Metals*, p. 78. < <

[266] *Ibid.*, 82. < <

[267] *Ibid.*, 93. Véase: Clark, *World Prehistory*, pp. 179 y 186, cuyas ilustraciones muestran cómo los puñales se fueron alargando hasta convertirse en espadas. < <

[268] Aitchinson, *A History of Metals*, p. 98. <<

[269] Wertime, *et. al.*, eds., *The Coming of the Age of Iron*, pp. 69-70 y 99. < <

[270] *Ibid.*, p. 100. < <

[271] *Ibid.*, p. 101. < <

[272] *Ibid.*, p. 17. < <

[273] *Ibid.*, p. 102. Para una exposición sobre el impacto de la tecnología del hierro y una ilustración de un herrero griego procedente de un jarrón negro, véase: Clark, *World Prehistory*, pp. 185 y ss. < <

[274] Wertime, *et. al.*, eds., *The Coming of the Age of Iron*, p. 103. < <

[275] *Ibid.*, p. 82. < <

[276] *Ibid.*, p. 116. Clark, *World Prehistory*, p. 186, habla de lo ordinario que fue el hierro tardío. <<

[277] Wertime, *et. al.*, eds., *The Coming of the Age of Iron*, p. 121. <<

[278] *Ibid.*, p. 194. < <

[279] *Ibid.*, p. 105. < <

[280] *Ibid.*, p. 82. <<

[281] *Ibid.*, pp. 197 y 215. Clark, *World Prehistory*, p. 170, explica la función del oro en el embellecimiento de las armaduras. < <

[282] Wertime, *et. al.*, eds., *The Coming of the Age of Iron*, p. 198. <<

[283] Jack Weatherford, *A History of Money*, Three Rivers Press, Nueva York, 1997, p. 21. < <

[284] *Ibid.*, p. 27. < <

[285] *Ibid.*, p. 31. Clark, *World Prehistory*, p. 194, contiene ilustraciones de las antiguas monedas griegas. <<

[286] Mithen, *After the Ice*, pp. 67-68. <<

[287] Jack Weatherford, *A History of Money*, p. 32. < <

[288] *Ibid.*, p. 37. <<

[289] Georg Simmel, *The Philosophy of Money*, Routledge Kegan Paul, Londres, 1978, p. 152. [Hay traducción castellana del original alemán: *Filosofía del dinero*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1976]. <<

[290]
H. W. F.
Saggs, *Before Greece and Rome*, B.
T. Batsford,
Londres, 1989, p. 62. Petr Charvát, *Mesopotamia Before History*, Routledge, Londres, 2002, p. 100. (Publicado antes con el título *Ancient Mesopotamia - Long Journey into Civilization*
Humankind’s
por el Instituto Oriental, Praga, 1993). <<

[291] Renfrew, *Before Civilization*, p. 212, y Rudgley, *Lost Civilizations of the Stone Age*, p. 48. < <

[292] Gwendolyn Leick, *Mesopotamia*, Penguin, Londres, 2002, p. XVIII. [Hay traducción castellana: *Mesopotamia. La invención de la ciudad*, Paidós, Barcelona, 2002]. Sobre Tell Brak y Tell Hamoukarr, véase: Graham Lawton, «Urban legends», *New Scientist* (18 de septiembre de 2004), pp. 32-35. <<

[293] Hans J. Nissen, *The Early History of the Ancient Near East*, University of Chicago Press, Chicago, 1988, pp. 5 y 71. Charvát, *Mesopotamia Before History*, p. 134. < <

[294] Nissen, *Early History of the Ancient Near East*, p. 56. Científicos de las universidades de Georgia y Maine informaron en *Science* en 2002 que hace 5000 años había habido un repentino descenso de la temperatura en todo el mundo, y que esto quizá habría propiciado el desarrollo de civilizaciones complejas en ambos hemisferios. Un estudio de antiguas espinas de pescado indicó que el descenso de las temperaturas habría provocado el primer fenómeno de El Niño, el periódico calentamiento del Pacífico que trae consigo inusuales patrones climáticos y se produce entre cada dos y siete años. En Suramérica la población de peces se disparó, lo que habría impulsado a la gente a construir grandes templos (para mantener la bonanza gracias a la oración comunal). Sin embargo, el cambio climático habría secado muchas zonas y forzado a la gente, en particular en el Viejo Mundo, a congregarse en los valles de los ríos. *Daily Telegraph*, Londres, (2 de noviembre de 2002), p. 10. <<

[295] Nissen, *Early History of the Ancient Near East*, p. 67. <<

[296] *Ibid.*, p. 56. < <

[297] *Ibid.*, p. 69. < <

[298] Leick, *Mesopotamia*, p. 2. < <

[299] *Ibid.*, p. 3. < <

[300] Charvát, *Mesopotamia Before History*, p. 93. <<

[301] Mason Hammond, *The City in the Ancient World*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 1972, p. 72. < <

[302] Nissen, *Early History of the Ancient Near East*, p. 72. < <

[303] *Ibid.*, pp. 130-131. <<

[304] *Ibid.*, pp. 132-133. Charvát, *Mesopotamia Before History*, p. 134.
<<

[305] Hammond, *City in the Ancient World*, pp. 37-38. Charvát, *Mesopotamia Before History*, p. 134. < <

[306] *Ibid.* < <

[307] Hans Nissen nos advierte que conocemos tan poco sobre los «templos» y «palacios» de las ciudades de Mesopotamia que, en realidad, la única denominación que estaría justificada aplicarles sería la de «edificios públicos». Nissen, *Early History of the Ancient Near East*, p. 98. < <

[308] El uso de esta palabra en particular ha inducido a algunos académicos contemporáneos a pensar que los zigurats eran un intento de los sumerios de reproducir santuarios similares a los que habría en las colinas naturales de su tierra natal. Esto significaría que se habrían desplazado al delta de Mesopotamia desde las tierras altas de Elam al norte y al oriente. Hammond, *City in the Ancient World*, p. 39. <<

[309] *Ibid.* < <

[310] *Ibid.*, p. 45. <<

[311] Denise Schmandt-Besserat, *Before Writing*, vol. 1, *From Counting to Cuneiform*, University of Texas Press, 1992. < <

[312] Rudgley, *Lost Civilizations of the Stone Age*, p. 50. < <

[313] *Ibid.*, p. 53. <<

[314] *Ibid.*, p. 54. El estudioso francés que ha puesto en duda esta reconstrucción es Jean-Jacques Glassner, *The Invention of the Cuneiform: Writing in Sumer*, John Hopkins University Press, Baltimore y Londres, 2003. < <

[315]

S. M. M.

Winn, *Pre-Writing in South Eastern Europe: The Sign System of the Vinca Culture, circa 4000 BC*, Western Publishers, Calgary, 1981. <<

[316] *Le Figaro*, París (3 de junio de 1999), p. 16. <<

[317] Saggs, *Before Greece and Rome*, p. 6. <<

[318] *Ibid.*, p. 7. <<

[319] Nissen, *Early History of the Ancient Near East*, p. 74. < <

[320] *Ibid.*, p. 76. < <

[321] *Ibid.*, pp. 78-79. <<

[322] Saggs, *Before Greece and Rome*, p. 83. <<

[323] Rudgley, *The Lost Civilizations of the Stone Age*, p. 70. <<

[324] Nissen, *Early History of the Ancient Near East*, p. 84. < <

[325] Saggs, *Before Greece and Rome*, p. 62. < <

[326] *Ibid.*, p. 65. < <

[327] *Ibid.*, pp. 66-68. <<

[328] *Ibid.*, pp. 68-69. <<

[329] G. Contenau, *Everyday Life in Babylon and Assyria*, Edward Arnold, Londres, 1954, p. 158. < <

[330] *Ibid.*, p. 160. < <

[331] *Ibid.*, pp. 162-163. <<

[332] Leick, *Mesopotamia*, p. 66. <<

[333] Nissen, *Early History of the Ancient Near East*, p. 138. <<

[334] Leick, *Mesopotamia*, p. 73. <<

[335] Nissen, *Early History of the Ancient Near East*, p. 139. < <

[336] Leick, *Mesopotamia*, p. 75. < <

[337] David C. Lindberg, *The Beginnings of Western Science*, Chicago University Press, Chicago, 1992, p. 12. [Hay traducción castellana: *Los inicios de la ciencia occidental*, Paidós, Barcelona, 2002]. <<

[338] Nissen, *Early History of the Ancient Near East*, p. 140. Charvát, *Mesopotamia Before History*, p. 127. < <

[339] Saggs, *Before Greece and Rome*, pp. 78-84. < <

[340] *Ibid.* < <

[341] *Ibid.*, p. 81. < <

[342] Nissen, *Early History of the Ancient Near East*, p. 136. < <

[343] Saggs, *Before Greece and Rome*, p. 98. <<

[344] *Ibid.*, p. 104. La mayoría de los escribas eran hombres, pero no todos. La hija de Sargón de Agade, quien fue sacerdotisa de la diosa Luna en Ur, se convirtió en una famosa poeta. < <

[345] Saggs, *Before Greece and Rome*, p. 105. < <

[346] *Ibid.* <<

[347] *Ibid.*, p. 107. <<

[348] *Ibid.*, p. 110. < <

[349] *Ibid.*, p. 111. < <

[350] *Ibid.*, p. 112. <<

[351] *Ibid.*, p. 103. <<

[352] Leick, *Mesopotamia*, p. 214. <<

[353] *Ibid.*, p. 82. <<

[354] Contenau, *Everyday Life in Babylon and Assyria*, p. 196. <<

[355] William B. F. Ryan, *et al.*, «An abrupt drowning of the Black Sea shelf», *Marine Geology*, vol. 38 (1997), pp. 119-126. En octubre de 2002 *Marine Geology* dedicó toda una edición a la hipótesis del mar Negro. La mayoría de los colaboradores en ese número se mostraban contrarios a ella. < <

[356] George Roux, *Ancient Iraq*, Penguin, Londres, 1966, p. 109. <<

[357] Nissen, *Early History of the Ancient Near East*, p. 95. <<

[358] *Ibid.* <<

[359]

H. y H.

A. Frankfort, *et al.*, *Before Philosophy*, Penguin, Londres, 1949, p. 224. Andrew R. George, *The Babylonian Gilgamesh Epic: Introduction, Critical Edition and Cuneiform Text*, 2 vols., Oxford University Press, Oxford, 2003. < <

[360] Contenau, *Everyday Life in Babylon and Assyria*, p. 204. [La traducción castellana es de Agustí Bartra, *Epopeya de Gilgamesh*, Plaza & Janés
Barcelona, 1972]. <<

[361] Frankfort, *et al.*, *Before Philosophy*, p. 225. <<

[362] *Ibid.*, p. 226. < <

[363] Contenau, *Everyday Life in Babylon and Assyria*, p. 205. <<

[364] Frankfort, *et al.*, *Before Philosophy*, p. 226. <<

[365] Lionel Casson, *Libraries in the Ancient World*, Yale University Press, New Heaven, 2001, p. 4. [Hay traducción castellana: *Las bibliotecas del mundo antiguo*, Edicions Bellaterra, Barcelona, 2003]. <<

[366] *Ibid.*, p. 7. <<

[367] *Ibid.*, p. 13. < <

[368] Charvát, *Mesopotamia Before History*, p. 101. <<

[369] *Ibid.*, p. 210. <<

[370] *Ibid.* <<

[371] Leick, *Mesopotamia*, p. 90. <<

[372] Stuart Piggott, *Wagon, Chariot and Carriage*, Thames & Hudson, Londres y Nueva York, p. 16. < <

[373] *Ibid.*, p. 21, mapa. <<

[374] *Ibid.*, p. 41. < <

[375] *Ibid.* < <

[376] *Ibid.*, p. 44. < <

[377] Yuri Rassamakin, «The Eneolithic of the Black Sea steppe; dynamics of cultural and economic development 4500-2300 BC», en Marsha Levine, *et al.*, *Late Prehistoric Exploitation of the Eurasian Steppe*, McDonald Institute for Archaeological Research Monographs, Cambridge (Inglaterra), 1999, pp. 136-137. <<

[378] *Ibid.*, pp. 5-58. < <

[379] *Ibid.*, p. 9. < <

[380] Citado en Saggs, *Before Greece and Rome*, p. 176. <<

[381] Arthur Ferrill, *The Origins of War*, Thames & Hudson, Londres y Nueva York, 1985, p. 15. < <

[382] *Ibid.*, pp. 18-19. < <

[383] *Ibid.*, p. 21. < <

[384] *Ibid.*, p. 26. En Sumeria, la escritura proporciona pruebas de que los hombres de la época no tenían el más mínimo reparo en asaltar a la gente de las montañas para matarlas, robarlas o esclavizarlas. El ideograma para «esclava» es una combinación de «mujer» y «montaña». Saggs, *Before Greece and Rome*, p. 176. < <

[385] Ferrill, *Origins of War*, p. 46. <<

[386] *Ibid.*, pp. 66-67. < <

[387] *Ibid.*, p. 72. El arqueólogo israelí Yigael Yadin ha usado los relieves de las esculturas asirias para estudiar el desarrollo de las técnicas de asedio en los conflictos bélicos. Los sitios se volvieron necesarios después de que el surgimiento de los ejércitos en el segundo y tercer milenio a. C. hubiera provocado la construcción de murallas por todas partes. Los generales asirios desarrollaron diversos equipos especiales para esta tarea. Tenían el ariete y la torre móvil, ambos sobre ruedas. El descubrimiento de la carburación del hierro impulsó el desarrollo de lanzas y picas especiales para hurgar en las partes más débiles de los muros de las ciudades. Los asedios nunca fueron cosa fácil: la mayoría de las ciudades tenían almacenada suficiente comida y agua para vivir durante más de un año, y para entonces era mucho lo que había podido ocurrir (cuando los asirios pusieron sitio a Jerusalén en el 722 a. C., fueron diezmados por una plaga). Por lo general, se prefería intentar el asalto que esperar a que la ciudad se rindiera. Véase: Ferrill, *Origins of War*, pp. 76-77. <<

[388] Saggs, *Before Greece and Rome*, p. 156. <<

[389] Roux, *Ancient Iraq*, p. 185. < <

[390] W. G. De Burgh, *The Legacy of the Ancient World*, Penguin, Londres, 1953/1961, p. 25. [Hay traducción al castellano: *El legado del mundo antiguo*, Pegaso, Madrid, 1976]. <<

[391] Saggs, *Before Greece and Rome*, pp. 156-158. <<

[392] Roux, *Ancient Iraq*, p. 187. <<

[393] *Ibid.*, p. 171. < <

[394] *Ibid.*, p. 173. < <

[395] Saggs, *Before Greece and Rome*, p. 160. <<

[396] *Ibid.*, p. 161. <<

[397] *Ibid.*, p. 162. < <

[398] *Ibid.* <<

[399] *Ibid.*, p. 165. < <

[400] Charvát, *Mesopotamia Before History*, p. 155. < <

[401] *Ibid.*, p. 230. <<

[402] *Ibid.*, p. 236. < <

[403] Brian Fagan, *From Black Land to Fifth Sun: The Science of Sacred Sites*, Helix/Perseus Books, Reading (Massachusetts), 1998, pp. 244-245. < <

[404] Los khonds, una tribu dravídica de Bengala, ofrecían sacrificios a las diosas de la tierra. La víctima, a la que se denominaba meriah, era comprada a sus padres o podía ser hija de anteriores víctimas. Los meriahs vivían felices durante años, y eran considerados seres consagrados; contraían matrimonio con otras «víctimas» y se les entregaba un terreno como dote. Unas dos semanas antes del sacrifico, se cortaba el pelo de la víctima en una ceremonia a la que asistía todo el pueblo. A ello seguía una orgía y el meriah era conducido a una parte del bosque cercano «aún no profanada por el hacha». Se le ungía con mantequilla derretida y otros aceites y flores, y luego se le drogaba con opio. Se le mataba ya fuera golpeándolo, estrangulándolo o asándolo lentamente en una pira. Luego se lo cortaba en pedazos. Los restos se llevaban de vuelta a las aldeas cercanas, donde se los enterraba para garantizar una buena cosecha. Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religion*,
Sheed & Ward,
Londres, 1958, pp. 344-345. < <

[405] El que las lágrimas se derramen para rogar a un dios que envíe la lluvia es considerado por antropólogos como J. G. Frazer como religión en sentido estricto. En cambio, si las lágrimas se derraman para *imitar* la caída de la lluvia, se trata de una combinación de magia simpatética y religión: los seres humanos representan lo que, mágicamente, pretenden inducir a los dioses a hacer. Véase también: Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, p. 345. Miranda Aldhouse Green, *Dying for the Gods: Human Sacrifice in Iron Age and Roman Europe*, Tempus, Londres, 2001. < <

[406] B. Washburn Hopkins, *Origin and Evolution of Religion*, Yale University Press, New Haven y Nueva York, 1924, p. 116. Royden Keith Kerkes, *Sacrifice in Greek and Roman Religions and Early Judaism*, Adam and Charles Black, Londres, 1953, p. 31. <<

[407] Hopkins, *Origin and Evolution of Religion*, p. 50. < <

[408] Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, p. 86. < <

[409] *Ibid.*, p. 88. <<

[410] *Ibid.*, p. 90. < <

[411] *Ibid.*, p. 91. <<

[412] *Ibid.*, p. 217. Para la historia de los dravídicos, véase: A. C. Bouquet, *Comparative Religion*, Cassell, Londres, 1961, pp. 116 y ss. <<

[413] Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, p. 219. Kerkes, *Sacrifice in Greek and Roman Religions*, p. 92. < <

[414] Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, p. 332. < <

[415] *Ibid.*, p. 334. < <

[416] Sobre las ceremonias de fertilización alegórica en Egipto, véase: Michael Jordan, *Gods of Earth*, Bantam, Londres, 1992, p. 106. <<

[417] Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, p. 342. < <

[418] *Ibid.*, p. 343. <<

[419] Sobre la historia del maíz en Mesoamérica, véase: Barry Cunliffe, Wendy Davies y Colin Renfrew, eds., *Archaeology: The Widening Debate*, Oxford University Press, Oxford, 2002. Y sobre la madre-maíz, véase: Frank B. Jevons, *An Introduction to the History of Religions*, Methuen, Londres, 1896/1904, pp. 257-258. <<

[420] C. Jouco Bleeker y Geo Widengren, eds., *Historia Religionum*, vol. 1. *Religions of the Past*, E. J. Brill, Leiden, 1969/1988, p. 116. [Hay traducción castellana: *Historia Religionum. Manual de historia de las religiones*, vol. 1, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1973]. < <

[421] Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, p. 75. < <

[422] *Ibid.*, p. 102. <<

[423] *Ibid.*, p. 104. < <

[424] La raíz indo-aria más antigua vinculada con los cuerpos celestes es una que significa «luna» (*me*) y que en sánscrito se transforma en una palabra que significa «yo mido». Palabras con la misma raíz existen en antiguo prusiano, gótico, griego (*mene*) y latín (*mensis*). Piénsese en las palabras «conmensurar» y «menstruación». Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, p. 154. < <

[425] *Ibid.*, p. 165. Véase también: Jevons, *An Introduction to the History of Religions*, pp. 228-229, y Zehren, *Crescent and the Bull*, pp. 94-95 y 240-241, para información sobre el toro-luna.

< <

[426] Hopkins, *Origin and Evolution of Religion*, p. 109. E. B. Tylor, *Primitive Culture: Development of Mythology. Religion, Art, Astronomy, etc.*, 1871. [Hay traducción castellana: *Cultura primitiva*. Ayuso, Madrid, 1977]. <<

[427] *Ibid.*, pp. 124-126. <<

[428] *Ibid.*, p. 130. < <

[429] S. G. Brandon, *Religion in Ancient History*, Allen & Unwin, Londres, 1973, pp. 147 y ss. <<

[430] *Ibid.*, p. 69. <<

[431] *Ibid.*, p. 70. < <

[432] Bleeker y Widengren, eds., *Historia Religionum*, pp. 96-99. <<

[433] Brandon, *Religion in Ancient History*, p. 71. <<

[434] *Ibid.*, p. 7. < <

[435] *Ibid.*, p. 72. Véase Zehren, *Crescent and the Bull*, pp. 283-284, para una exposición de la idea de la media luna como un «barco solar» que navega antes de que amanezca hacia el sol y la otra vida (la aureola del sol). < <

[436] Brandon, *Religion in Ancient History*, p. 72. <<

[437] *Ibid.*, p. 73. <<

[438] Edwin Bryant, *The Quest for the Origins of Vedic Culture*, Oxford University Press, Oxford y Nueva York, 2001, pp. 298-299; George Cordana y Dhanesh Jain, eds., *The Indo-Aryan Languages*, Routledge, Londres, 2003; Asko Parpola, «Thongues that tie a billion souls», *Times Higher Education Supplement* (8 de octubre de 2004), pp. 26-27. < <

[439] Bryant, *Quest for the Origins of Vedic Culture*, p. 165. <<

[440] *Ibid.*, p. 166. < <

[441] *Ibid.* < <

[442] Brandon, *Religion in Ancient History*, p. 87. <<

[443] *Ibid.* < <

[444] *Ibid.*, p. 86. <<

[445] Jan N. Bremmer, *The Rise and Fall of the Afterlife*, Routledge, Londres y Nueva York, 2002, p. 1. < <

[446] *Ibid.*, p. 2. < <

[447] Brandon, *Religion in Ancient History*, p. 74. <<

[448] *Ibid.*, p. 75. <<

[449] *Ibid.*, pp. 31-32. < <

[450] *Ibid.*, p. 76. < <

[451] Bremmer, *Rise and Fall of the Afterlife*, p. 4. <<

[452] *Ibid.*, p. 5 y referencias. Sobre el Hades, véase: Jevons, *An Introduction to the History of Religions*, cap. 21, «The next life». < <

[453] Algunos estudiosos consideran que la necesidad de un guía de camino al Hades es un indicio de la creciente preocupación alrededor del destino que nos aguarda después de la muerte, acaso debido a las recientes guerras. La mención más importante de los Campos Elíseos la encontramos en la *Eneida* cuando Eneas visita los campos para ver a su padre Anquises. < <

[454] Bremmer, *Rise and Fall of the Afterlife*, p. 7. <<

[455] Brandon, *Religion in Ancient History*, p. 79. <<

[456] *Nephesh* nunca significa el alma de los muertos y nunca se contrasta con el cuerpo. Los israelitas tenían una palabra, *ruach*, que generalmente se traduce por «espíritu», pero que es muy posible que significara igualmente «carisma», ya que denotaba la energía física y psíquica de personas extraordinarias, como Elías. Bremmer, *Rise and Fall of the Afterlife*, p. 8. <<

[457] *Ibid.*, pp. 8-9. < <

[458] Karl Jaspers, *The Origin and Goal of History*, Routledge, Londres, 1953, p. 2. [Hay traducción castellana del original alemán: *Origen y meta de la historia*, Altaya, Barcelona, 1995]. Una versión más sociológica de esta teoría se expone en el artículo «Religious evolution» de Robert Bellah, reimpreso en su libro *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional Wold*, University of California Press, Los Ángeles y Londres, 1970/1991. <<

[459] Grant Allen, *The Evolution of the Idea of God*, Grant Richards, Londres, 1904, p. 180. < <

[460] Cyrus H. Gordon y Gary A. Rendsburg, *The Bible in the Ancient Near East*, Norton, Nueva York, 1997, pp. 109-113. <<

[461] Allen, *Evolution of the Idea of God*, p. 181. <<

[462] *Ibid.*, p. 182. < <

[463] *Ibid.* < <

[464] *Ibid.*, p. 184. <<

[465] *Ibid.*, pp. 185-186. Para otras antiguas tradiciones hebreas, véase: John Murphy, *The Origins and History of Religion*, Manchester University Press, Manchester, 1949, pp. 176 y ss. <<

[466] Todavía es posible encontrar menhires y dólmenes, aunque probablemente no tan impresionantes como los de Europa occidental, en los territorios de las antiguas Fenicia y Canaán y en la Galilea y Siria de nuestros días. (Herodoto describe un estela que vio en Siria, decorada con las partes pudendas de la mujer). Allen, *Evolution of the Idea of God*, pp. 186-187. < <

[467] *Ibid.*, p. 190. <<

[468] *Ibid.*, p. 192. <<

[469] Si Israel obedece a Yahveh, dice Deuteronomio, «Yahveh te hará rebosar de bienes: frutos de tus entrañas, frutos de tu ganado, y frutos de tu suelo», pero si Israel ignora al dios celoso, entonces «maldito el fruto de tus entrañas y el fruto de tu suelo, el parto de tus vacas y las crías de tus ovejas». Allen, *Evolution of the Idea of God*, p. 194. Por último, en este contexto de Yahveh como un dios de la fertilidad, encontramos la exigencia de que el primogénito le sea ofrecido como sacrificio. En el mundo pagano con frecuencia se pensaba que el primogénito era hijo de un dios «que había preñado a la madre en un acto de *droit de seigneur*». Karen Armstrong, *A History of God*, Vintage, Londres, 1999, p. 26. [Hay traducción castellana: *Una historia de Dios*, Paidós, Barcelona, 1995]. <<

[470] Allen, *Evolution of the Idea of God*, p. 212. < <

[471] *Ibid.*, p. 213. <<

[472] *Ibid.*, p. 215. <<

[473] *Ibid.*, pp. 216-217. <<

[474] *Ibid.*, p. 219. Véase: Bouquet, *Comparative Religion*, cap. 6, «The golden age of religious creativity», pp. 95-111. Kerkes, *Sacrifice in Greek and Roman Religions*, p. 32. < <

[475] Sobre la falsificación del Deuteronomio, véase: Allen, *Evolution of the Idea of God*, p. 22. < <

[476] Bruce Vawter, *The Conscience of Israel*, Sheed & Ward,
Londres, 1961, p. 15. <<

[477] *Ibid.*, p. 18. < <

[478] Paul Johnson, *A History of Jews*, Weidenfeld & Nicolson, Londres, 1987, p. 38. Véase también: Norman Podhoretz, *The Prophets*, The Free Press, Nueva York, 2002, p. 92. < <

[479] El fenómeno surgió en la época de las guerras contra los filisteos, y esto vincula a los profetas con los nazires, que se entregaban a danzas extáticas y a otros movimientos corporales repetidos con tanta frecuencia que al final sucumbían a una especie de sugestión hipnótica, bajo cuya influencia permanecían inconscientes durante horas. Vawter, *Conscience of Israel*, pp
22-23.
Estos ritos extáticos se habían extinguido ya para la época en que hacen su aparición los grandes profetas morales del siglo VIII a. C. Los israelitas habían compartido con tribus vecinas diversas prácticas adivinatorias, como la de leer augurios en los hígados de animales, pero para entonces también éstas habían caído en desuso. *Ibid.*, pp. 24 y 31. <<

[480] *Ibid.*, pp. 39-40. < <

[481] Johnson, *A History of Jews*, pp. 36-38. A propósito, los profetas se opusieron a la creación de imágenes de Dios porque así impedían que el rey del momento se apropiara de éstas (y de la «divinidad» y poder que las acompañaba) para su propio beneficio, y también porque un dios interior e «invisible» respaldaba su idea de que los hombres y las mujeres debían verse a sí mismos como agentes morales. *Ibid.*, p. 124. < <

[482] Vawter, *Conscience of Israel*, p. 66. Véase también: Israel Finkelstein y Neil Asher Silberman, *The Bible Unearthed*, The Free Press, Nueva York, 2001, pp. 172-173. [Hay traducción castellana: *La Biblia desenterrada*, Siglo XXI, Madrid, 2003]. <<

[483] Vawter, *Conscience of Israel*, p. 82. <<

[484] *Ibid.*, p. 95; Podhoretz, *Prophets*, pp. 119 y ss. <<

[485] Vawter, *Conscience of Israel*, p. 111. < <

[486] *Ibid.*, p. 72. < <

[487] Miqueas, el siguiente de los profetas, convirtió en su blanco lo que el historiador Bruce Vawter denomina «capitalismo judío», esto es, la formación de grandes latifundios (un hecho confirmado por la arqueología) y la concentración de la riqueza en las manos de unos pocos, lo que relegaba al resto de la población al estado de «dependencia e indefensión», si bien los sacerdotes también fueron criticados por anteponer a cualquier cosa su propio beneficio y porque, en colaboración con los asirios, cambiaron el culto de Yahveh por el de otros dioses. Miqueas estuvo activo entre el 750 y el 686 a. C., lo que significa que aún en esta fecha tan tardía el culto de Yahveh no estaba del todo establecido entre los israelitas. Vawter, *Conscience of Israel*, p. 154. <<

[488] Podhoretz, *Prophets*, p. 183; Vawter, *Conscience of Israel*, pp. 165-166. < <

[489] Thomas L. Thompson, *The Bible in History*, Cape, Londres, 1999, p. 56; Vawter, *Conscience of Israel*, p. 170. < <

[490] Vawter, *Conscience of Israel*, p. 175. < <

[491] *Ibid.*, p. 75. < <

[492] Podhoretz, *Prophets*, pp. 187 y 191; Gordon y Rendsburg, *Bible in the Ancient Near East*, p. 253. Vawter, *Conscience of Israel*, p. 75.
< <

[493] Podhoretz, *Prophets*, pp. 219 y ss. Finkelstein y Silberman, *Bible Unearthed*, p. 297. < <

[494] Paul Kriwaczek, *In Search of Zarathustra*, Weidenfeld & Nicholson, Londres, 2002, p. 206. <<

[495] *Ibid.*, p. 222. <<

[496] *Ibid.*, p. 119. <<

[497] *Ibid.*, p. 120. < <

[498] *Ibid.*, p. 46. Véase también: *A Nietzsche Reader*, selección, traducción e introducción de R.
J. Hollingdale,
Penguin, Londres, 1977, en especial pp. 71-124, sobre la moralidad.
<<

[499] Brandon, *Religion in Ancient History*, p. 96. <<

[500] Kriwaczek, *In Search of Zarathustra*, p. 210. < <

[501] Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, p. 309. < <

[502] Dado que todos los primitivos *daevas* en un momento u otro habían practicado el engaño, Zaratustra exigía que sus discípulos no los veneraran. Al concebir la idea de un «camino de rectitud», el zoroastrismo prefigura tanto a Platón (y su preocupación por el Bien) como el budismo y el confucianismo. Por otro lado, el hecho de que obligara a sus discípulos a abandonar el culto de los *daevas* pudo haber contribuido a que los judíos pasaran al henoteísmo (la creencia en que un solo dios, entre muchos, es digno de adoración) y al verdadero monoteísmo (la creencia en que sólo existe un único dios). Kriwaczek, *In Search of Zarathustra*, p. 183. <<

[503] *Ibid.*, p. 210. <<

[504] *Ibid.* < <

[505] Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, p. 308. <<

[506] *Ibid.*, p. 312. <<

[507] Kriwaczek, *In Search of Zarathustra*, p. 195. <<

[508] Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, p. 330. <<

[509] Pat Alexander, ed., *The Religions* *World's*, Lion Publishing, Oxford, 1994, p. 170. < <

[510] *Ibid.*, p. 173. < <

[3547] *Ibid.*, p. 174. <<

[511] Karen Armstrong, *Buddha*, Weidenfeld & Nicolson, Londres, 2000, p. 15. [Hay traducción castellana: *Buda*, Mondadori, Barcelona, 2002]. <<

[512] *Ibid.*, p. 19. < <

[513] *Ibid.*, p. 23. <<

[514]

S. G. F.
Brandon, ed., *The Saviour God*, Manchester University Press, Manchester, 1963, p. 218. <<

[515] *Ibid.*, p. 86. < <

[516] *Ibid.*, p. 89. <<

[517] *Ibid.*, p. 90. <<

[518] Armstrong, *A History of God*, p. 41. <<

[519] *Ibid.*, p. 42. < <

[520] *Ibid.* < <

[521] R. M. Cook, *The Greeks Till Alexander*, Thames & Hudson, Londres y Nueva York, 1962, p. 86. Véase también: Armstrong, *A History of God*, p. 45. < <

[522] Armstrong, *A History of God*, p. 46. Sobre la forma en que Platón modificó sus teorías, véase: Cook, *Greeks Till Alexander*, p. 41. < <

[523] Armstrong, *A History of God*, p. 48. <<

[524] *Ibid.*, p. 49. < <

[525] D. Howard Smith, *Confucius*, Temple Smith, Londres, 1973. John D. Fairbanks, *China*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 1992, pp. 50-51. < <

[526] Fairbanks, *China*, p. 25. < <

[527] *Ibid.*, pp. 33-34. <<

[528] Brandon, *Religion in Ancient History*, p. 98. <<

[529] Armstrong, *A History of God*, p. 43. <<

[530] *Ibid.*, p. 45. < <

[531] Fairbanks, *China*, p. 63. <<

[532] *Ibid.*, p. 66. Véase también: Bouquet, *Comparative Religion*, p. 180. < <

[533] Benjamin I. Schwarz, *The World of Thought in Ancient China*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 1985, p. 193. Brandon, ed., *The Saviour God*, p. 179. <<

[534] D. C. Lau, Introducción a *Lao Tzu, Tao te ching*, Penguin, Londres, 1963, pp.
XV-XIX
. < <

[535] Schwarz, *World of Thought in Ancient China*, p. 202. Brandon, ed., *The Saviour God*, p. 180. < <

[536] Allan Bloom, *The Closing of the American Mind*, Penguin, Londres, 1987, p. 369. [Hay traducción castellana: *El cierre de la mente moderna*, Plaza y Janés, Barcelona, 1989]. < <

[537]

H. D. F.

Kitto, *The Greeks*, Penguin, Londres, 1961. [Hay traducción castellana: *Los griegos*, Eudeba, Buenos Aires, 1971]. < <

[538] Peter Hall, *Cities in Civilization*, Weidenfeld & Nicolson, Londres, 1998, p. 24. < <

[539] Daniel J. Boorstin, *The Seekers: The Story of Continuing Quest to Understand His World*
Man’s
, Vintage, Nueva York y Londres, 1999, segunda parte. [Hay traducción castellana: *Los pensadores*, Crítica, Barcelona, 1999]. <<

[540] A. R. Burn, *The Penguin History of Greece*, Penguin, Londres, 1966, p. 28. < <

[541] *Ibid.*, pp. 64-67. <<

[542] *Ibid.*, p. 68. < <

[543] Robert B. Downs, *Books That Changed the World*, Mentor, Nueva York, 1983, p. 41. [Hay traducción castellana: *Libros que han cambiado el mundo*, Aguilar, Madrid, 1961]. Véase también: Burn, *Penguin History of Greece*, p. 73. < <

[544] John Roberts, *A Short Illustrated History of the World*, Helicon, Londres, 1993, p. 108. <<

[545] Burn, *Penguin History of Greece*, p. 119. <<

[546] *Ibid.*, pp. 119-121. El término tirano adquirió sus connotaciones peyorativas más tarde, durante la democracia griega. Véase también: Peter Jones, *An Intelligent Guide to Classics Person’s*, Gerald Duckworth, Londres, 1999/2002, p. 70. <<

[547] Kitto, *Greeks*, pp. 75 y 78. Para la población de Atenas, véase: Jones, *An Intelligent Guide to Classics*
Person’s
, p. 65. < <

[548] Roberts, *A Short Illustrated History of the World*, p. 109. <<

[549] Kitto, *Greeks*, p. 126. <<

[550] *Ibid.*, p. 129. <<

[551] Erwin Schrödinger, *Nature and the Greeks and Science and Humanism*, Cambridge University Press, Cambridge (Inglaterra), 1954/1996, pp. 55-58. [Hay traducción castellana: *La naturaleza y los griegos*, Aguilar, Madrid, 1961]. < <

[552] Geoffrey Lloyd y Nathan Sivin, *The Way and the World: Science and Medicine in Early China and Greece*, Yale University Press, New Haven (Connecticut) y Londres, 2002, pp. 242-248. <<

[553] Geoffrey Lloyd, *The Revolution in Wisdom: Studies in the Claims and Practices of Ancient Greek Science*, University of California Press, Berkeley y Londres, 1987, p. 85. <<

[554] *Ibid.*, pp. 56, 62, 109 y 131. < <

[555] *Ibid.*, p. 353. <<

[556] Schrödinger, *Nature and the Greeks and Science and Humanism*, p. 58. <<

[557] Michael Grant, *The Classical Greeks*, Weidenfeld & Nicolson, Londres, 1989, p. 46. <<

[558] Kitto, *Greeks*, p. 177. < <

[559] Freeman, *Closing of the Western Mind*, p. 9. < <

[560] Kitto, *Greeks*, p. 179. < <

[561] *Ibid.*, p. 181. < <

[562] Burn, *Penguin History of Greece*, p. 131; véase también: Cook, *Greeks Till Alexander*, p. 86. < <

[563] Burn, *Penguin History of Greece*, p. 138. < <

[564] E. G. Richards, *Mapping Time: The Calendar and Its History*, Oxford University Press, Oxford, 1998, p. 36. < <

[565] David C. Lindberg, *The Beginnings of Western Science*, University of Chicago Press, Chicago, 1992, p. 29. [Hay traducción castellana: *Los inicios de la ciencia occidental*, Paidós, Barcelona, 2002]. <<

[566] *Ibid.*, p. 34. < <

[567] Burn, *Penguin History of Greece*, p. 247. Para una exposición sobre la comprensión de la perspectiva por parte de Anaxágoras, véase: Cook, *Greeks Till Alexander*, p. 147. < <

[568] Burn, *Penguin History of Greece*, p. 248. <<

[569] Schrödinger, *Nature and the Greeks and Science and Humanism*, p. 78. <<

[570] Lindberg, *Beginnings of Western Science*, p. 31. < <

[571] *Ibid.*, p. 113. <<

[572] Burn, *Penguin History of Greece*, p. 271; véase también: Cook, *Greeks Till Alexander*, p. 144. <<

[573] Lindberg, *Beginnings of Western Science*, p. 116. <<

[574] Burn, *Penguin History of Greece*, p. 272. <<

[575] Geoffrey Lloyd, *Magic, Reason and Experience*, Cambridge University Press, Cambridge (Inglaterra), 1979, cap. 4. < <

[576] Lloyd y Sivin, *Way and the World*, p. 241. <<

[577] Grant, *Classical Greeks*, p. 47. <<

[578] *Ibid.*, p. 70. Cook, *Greeks Till Alexander*, p. 138, sostiene que los sofistas se convertían a menudo en blanco de los chistes. <<

[579] Grant, *Classical Greeks*, p. 72. <<

[580] Freeman, *Closing of the Western Mind*, p. 24. <<

[581] Burn, *Penguin History of Greece*, p. 307. <<

[582] Grant, *Classical Greeks*, pp. 209-212. < <

[583] Lindberg, *Beginnings of Western Science*, pp. 40-41. <<

[584] Pierre Leveque, *The Greek Adventure*, traducción inglesa de Miriam Kochan, Weidenfeld & Nicolson, Londres, 1968, p. 358. [Hay traducción castellana del original francés: *La aventura griega*, Labor, Barcelona, 1968]. Platón aplicó también al alma la noción (tenemos que ser cuidadosos en nuestro uso de la palabra «idea») de que existe otro mundo, más allá del universo inmediato perceptible a través de los sentidos. «El alma posee una sustancia independiente que no tiene una relación orgánica con el cuerpo; ésta puede reflejar y concebir las ideas». *Ibid.* Sin embargo, el cuerpo siempre está entrometiéndose y corrompiendo la experiencia de las formas. La moralidad, la buena vida en el sentido que la concebía Sócrates, consistía en intentar escapar de la dañina influencia del cuerpo. «Mientras estamos vivos estaremos más cerca del conocimiento en la medida en que evitemos, tanto como sea posible, el coito y la comunión con el cuerpo… para mantener nuestra pureza frente a él». Ocasionalmente es posible vislumbrar el alma —y las ideas— en el aquí y ahora: es para ello para lo que sirven la contemplación, el estudio, la poesía y el amor. Para Platón, la muerte significaba el fin para el cuerpo pero no para el alma, que permanecía incorruptible «debido a su participación de las ideas». La situación del alma en el cuerpo era como la de quien va en un carro tirado por dos caballos, el carro es conducido por la razón, encargada de controlar al caballo de las pasiones nobles y al caballo de las pasiones básicas. <<

[585] Leveque, *Greek Adventure*, p. 359. <<

[586] *Ibid.* Sobre el estilo de Platón, véase: Cook, *Greeks Till Alexander*, p. 146. <<

[587] Leveque, *Greek Adventure*, p. 361. <<

[588] Boorstin, *Seekers*, p. 57. < <

[589] *Ibid.*, p. 58. <<

[590] *Ibid.*, p. 59. <<

[591] *Ibid.*, p. 61. < <

[592] *Ibid.*, p. 62. En política contó con un ayudante que estudió ciento cincuenta ciudades-estado diferentes de todo el Mediterráneo. Cook, *Greeks Till Alexander*, p. 143. La historia de su superviviencia es un relato de una complejidad bizantina. Los libros fueron heredados varias veces, enterrados en una bodega subterránea y, finalmente, llevados a Roma donde fueron catalogados por un tal Andrónico de Rodas. <<

[593] Boorstin, *Seekers*, p. 64. <<

[594] *Ibid.*, p. 65. < <

[595] Leveque, *Greek Adventure*, p. 365. < <

[596] Boorstin, *Seekers*, p. 69. [La cita de Aristóteles procede de *Metafísica*, trad. cast. de Tomas Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1994, p. 567]. <<

[597] *Ibid.* Para la teoría de Aristóteles de que la virtud era un término medio entre dos vicios extremos, véase: Cook, *Greeks Till Alexander*, pp. 142-143. [Las citas de Aristóteles proceden de *Analíticos segundos*, en *Tratados de lógica*, vol. 2, trad. cast. de Miguel Candel Sanmartín, Madrid, Gredos, 1988, p. 366; y de *Metafísica*, ed. cit., p. 232]. < <

[598] Boorstin, *Seekers*, p. 71. < <

[599] Leveque, *Greek Adventure*, p. 363. < <

[600] *Ibid.*, p. 364. <<

[601] *Ibid.* <<

[602] Grant, *Classical Greeks*, p. 252. < <

[603] Burn, *Penguin History of Greece*, p. 204. < <

[604] Grant, *Classical Greeks*, p. 39. <<

[605] Burn, *Penguin History of Greece*, p. 124. < <

[606] *Ibid.* < <

[607] Grant, *Classical Greeks*, p. 39. < <

[608] *Ibid.*, p. 40. Véase también: Cook, *Greeks Till Alexander*, p. 145. <<

[609] Burn, *Penguin History of Greece*, p. 205. < <

[610] Grant, *Classical Greeks*, p. 110. <<

[611] *Ibid.*, pp. 129-130. Véase también: Cook, *Greeks Till Alexander*, p. 145. < <

[612] Burn, *Penguin History of Greece*, p. 79. < <

[613] Grant, *Classical Greeks*, p. 158. <<

[614] *Ibid.*, p. 159. Cook, *Greeks Till Alexander*, p. 118. < <

[615] John Boardman, *Greek Art*,
Thames & Hudson,
Londres y Nueva York, 1996, p. 145. [Hay traducción castellana: *El arte griego*, Destino, Barcelona, 1991]. <<

[616] Cook, *Greeks Till Alexander*, p. 157. Grant, *Classical Greeks*, pp. 9596. < <

[617] Grant, *Classical Greeks*, p. 81. <<

[618] Lo que para mucha gente constituye el clímax de la escultura clásica griega se descubrió en 1972 en el fondo del mar, en la costa de Riace, en Calabria, al sur de Italia. Se trata de los denominados Bronces de Riace, dos esculturas masculinas de un metro ochenta de altura aproximadamente. Ambas figuras tienen barba, tenían originalmente cascos y quizá escudos, aunque éstos se han perdido (probablemente fueron robados). El pelo de ambas creaciones es exuberante, y los labios y pezones (y posiblemente pestañas) están hechos de cobre. En términos técnicos y artísticos, el realismo de las estatuas supera todas las obras conocidas, y aunque en verdad no sabemos quién pudo fabricarlas, tenemos dos candidatos: en primer lugar, Pitágoras, un escultor a quien Plinio describe como «el primero en representar detalles anatómicos como los tendones, las venas y el pelo» y nacido en Regio (el actual Reggio Calabria), cerca de donde se encontraron los bronces; y en segundo lugar, Polícleto. Esta atribución se funda en el hecho de que trabajó mucho en bronce, en Argos, y que las estatuas tienen varias caracerísticas propias del lugar. Sus obras, por lo demás, sólo se conocen a través de copias, una, el «Joven con una lanza» (*Doryphoryus*), se encuentra en Nápoles, y de la otra, «Joven atándose una diadema alrededor de su cabeza» (*Diadumenus*), existen varias copias. Pero Polícleto también escribió un *Canon* en el que exponía su concepción de las proporciones ideales del cuerpo humano. Esto muestra que poseía una idea matemática y filosófica de la belleza: el cuerpo como «suprema demostración de un principio matemático». Plinio afirma que el *Canon* de Polícleto influyó en muchos artistas. Polícleto venció a Fidias en un concurso para la realización de una estatua de una amazona para el templo de Artemisa en Éfeso. Sin embargo, nada de ello prueba que los Bronces de Riace sean obra suya, y existe la posibilidad de que las obras maestras de la escultura griega clásica hayan sido realizadas por una mano desconocida. Grant, *Classical Greeks*, pp. 81 y ss. < <

[619] *Ibid.*, p. 59. <<

[620] John Boardman, *Athenian Red Figure Vases: The Classical Period*, Thames & Hudson,
Londres y Nueva York, 1989, p. 8. Richard Neer, *Style and Politics in Athenian Vase-Painting: The Craft of Democracy, Circa 530470 BCE*, Cambridge University Press, Cambridge (Inglaterra), 2002. <<

[621] *Ibid.*, pp. 263-264. <<

[622] Hall, *Cities in Civilization*, pp. 32-33. Pero muchas esculturas estaban pintadas, sobre ello véase: Cook, *Greeks Till Alexander*, p. 151. <<

[623] Hall, *Cities in Civilization*, p. 30. < <

[624] Grant, *Classical Greeks*, p. 279. <<

[625] *Ibid.*, p. 280. < <

[626] *Ibid.*, p. 224. < <

[627] *Ibid.*, p. 281. < <

[628] Walter Burkert, *The Orientalizing Revolution*, Hardvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 1992, *passim*. Original alemán de 1984. < <

[629] Martin Bernal, *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilisation*, Free Association Books, Londres, 1987; edición en rústica en Vintage, 1991, p. 51. [Hay traducción castellana: *Atenea negra: las raíces afroasiáticas de la civilización clásica*, Barcelona, Crítica, 1993]. <<

[630] M. L. West, *The East Face of Helicon: West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*, Oxford University Press, Oxford, 1997. West afirma que las influencias egipcias en la literatura griega son en extremo tenues, «pequeñas hasta el punto de esfumarse», pero Peter Jones, *An Intelligent Guide to Classics*

Person's

, p. 225, sostiene que aunque muchos de los detalles del libro de Bernal son absurdamente exagerados, su argumento es, en términos generales, sólido. < <

[631] Isaiah Berlin, *Liberty*, ed. de Henry Hardy, Oxford University Press, Oxford, 2002, pp. 302-303. < <

[632] *Ibid.*, p. 294 y referencia. < <

[633] *Ibid.*, p. 304. < <

[634] *Ibid.*, p. 308. < <

[635] Véase: Peter Jones, ed., *The World of Rome*, Cambridge University Press, Cambridge (Inglaterra), 1997, p. 289, para la paradoja de Zenón. <<

[636] Berlin, *Liberty*, p. 310. < <

[637] Leveque, *Greek Adventure*, p. 312. <<

[638] Berlin, *Liberty*, p. 312. < <

[639] *Ibid.*, p. 314. <<

[640] Grant, *Classical Greeks*, p. 263. <<

[641] Citado por E. Schrödinger en su *Nature and the Greeks and Science and Humanism*, p. 19. <<

[642] Johnson, *A History of Jews*, p. 78. < <

[643] *Ibid.*, p. 82. <<

[644] Robin Lane Fox, *The Unauthorised Version*, Knopf, Nueva York, 1991, pp. 71-72. [Hay traducción castellana: *La versión no autorizada: verdad y ficción en la Biblia*, Planeta, Bacerlona, 1992]. Sobre la difícil relación de los israelitas con YHVH, véase: Finkelstein y Silberman, *Bible Unearthed*, pp. 120-121. <<

[645] Lane Fox, *Unauthorised Version*, p. 70. Gordon y Rendsburg, *Bible in the Ancient Near East*, p. 323. < <

[646] Lane Fox, *Unauthorised Version*, p. 56. <<

[647] Johnson, *A History of Jews*, p. 83. <<

[648] Lane Fox, *Unauthorised Version*, p. 275. < <

[649] Johnson, *A History of Jews*, pp. 84-85. < <

[650] *Ibid.*, p. 85. < <

[651] Lane Fox, *Unauthorised Version*, p. 85. < <

[652] *Ibid.*, p. 107. Richard Friedman sostiene que fue Esdras quien dio forma definitiva a la ley mosaica; véase: Finkelstein y Silberman, *Bible Unearthed*, p. 310. < <

[653] Philip R. Davies, *Scribes and Schools*, SPCK, Londres, 1998, p. 24. <<

[654] *Ibid.*, p. 7. < <

[655] Lane Fox, *Unauthorised Version*, p. 109. < <

[656] *Ibid.*, p. 10. < <

[657] *Ibid.*, p. 116. <<

[658] Philip Davies se opone a esta idea. Afirma que la forma definitiva de las Escrituras hebreas no nos dice nada sobre su evolución. Davies, *Scribes and Schools*, pp. 89-90. De hecho, esta triple división de los escritos del Antiguo Testamento describe cuatro fases de la historia israelita: la historia antigua del mundo y la elección de los ancestros de Israel (en el Génesis); la creación de la nación, desde los descendientes de Jacob en Egipto y el regalo del Señor de una constitución (la ley) y una tierra; un período de decadencia, desde el liderazgo de Moisés, pasando por Josué y Saúl hasta David y Salomón, y culminando luego, tras unas monarquías de Israel y Judá no precisamente ideales, en el exilio en Babilonia (Éxodo, Reyes, Crónicas); la restauración de Judá, la reconstrucción del Templo y la reconstitución de Judá-Israel como una entidad religiosa «dedicada a la alianza con Yahveh y al culto en el Templo». En este punto concluye la historia canónica, aunque no, por supuesto, la historia judía. Para los cristianos, el judaísmo alcanza un final teológico con el nacimiento del Mesías. *Ibid.*, p. 55.

La palabra «judío» proviene del hebreo *yehudi*, judaita o judeano, descendiente de Judá, el cuarto hijo y heredero de Jacob, «el portador de la Bendición de Yahveh, recibida en primera instancia por Abram (Abraham)». Allan Bloom, *Clossing of the American Mind*, p. 4.

Es importante recordar que el Antiguo Testamento cristiano está ordenado de forma diferente a la Biblia hebrea. Los primeros cinco libros están en el mismo orden pero tiene distintos títulos. El Génesis cristiano es el Bereshith hebreo, «En el comienzo»; Números es Bemidbar, «En el desierto». La costumbre hebrea (como la del procesador de textos Microsoft Word) es, con frecuencia, utilizar como título las primeras palabras de los textos. Más allá de la Torá, o Pentateuco, hay muy poco en común en el orden de los libros del Antiguo Testamento y de la Biblia hebrea. El Antiguo Testamento cristiano termina con Malaquías proclamando la llegada de un nuevo Elías, un nuevo profeta, mientras que la Biblia hebrea termina con el Segundo Libro de las Crónicas, el regreso a Jerusalén y la reconstrucción del Templo. < <

[659] Allan Bloom, *Clossing of the American Mind*, pp. 4-5. <<

[660] Finkelstein y Silberman, *Bible Unearthed*, pp. 246 y ss. <<

[661] Keith W. Whitelam, *The Invention of Ancient Israel*, Routledge, Londres, 1997, pp. 128-129. < <

[662] Finkelstein y Silberman, *Bible Unearthed*, pp. 81 y ss. <<

[663] Israel Finkelstein, entrevista personal, Tel Aviv, de 22 de noviembre de 1996. Pero véase también, Finkelstein y Silberman, *Bible Unearthed*, pp. 72 y ss. < <

[664] Amihai Mazar, entrevista personal, Tel Aviv, de 22 de noviembre de 1996. <<

[665] Raz Kletter, entrevista personal, Tel Aviv, de 25 de noviembre de 1996. Ephraim Stern, *Archaeology of the Land of the Bible*, vol. 2, Doubleday, Nueva York, 2001, pp. 200-209. Finkelstein y Silberman, *Bible Unearthed*, pp. 246 y ss., también afirman que el paso a una adoración exclusiva de Yahveh se dio en el siglo VIII a. C. <<

[666] Finkelstein y Silberman, *Bible Unearthed*, p. 129. <<

[667] Anne Punton, *The World Jesus Knew*, Olive Press/Monarch Books, Londres, 1996, p. 182. < <

[668] Lane Fox, *Unauthorised Version*, p. 197. < <

[669] *Ibid.*, p. 16. Gordon y Rendsburg, *Bible in the Ancient Near East*, pp. 36 y ss. <<

[670] Lane Fox, *Unauthorised Version*, p. 19. <<

[671] *Ibid.*, p. 21. <<

[672] *Ibid.*, pp. 58-59. Sobre el papel de Abraham, el ascenso de Jerusalén y otras consecuencias de las versiones E y J, véase: Finkelstein y Silberman, *Bible Unearthed*, pp. 44-45. Sobre el mundo del Génesis, véase también: Thompson, *Bible in History*, pp. 105 y ss. <<

[673] Harold Bloom, el académico estadounidense, ha sostenido que de hecho J es el componente más antiguo del Antiguo Testamento, el origen de las Escrituras y, además, su autor fue una mujer. En su comentario a una nueva traducción de las partes atribuidas a J, el estudioso afirma que esta mujer del siglo X a. C. concebía a Yahveh más como un dios griego o sumerio, esto es, con características principalmente antropormóficas: desbordante de entusiasmo, caprichoso, malicioso, «una personalidad extravagante», Bloom concibe el Antiguo Testamento como una amalgama de Homero y Hesíodo. Todo esto aporta mucho al concepto de la evolución de Dios. David Rosenberg y Harold Bloom, *The Book of J*, Grove Weidenfeld, Nueva York, 1990, p. 294. [Hay traducción al castellano: *El libro de J*, Interzona, Barcelona, 1995]. < <

[674] Johnson, *A History of Jews*, p. 91. < <

[675] Punton, *World Jesus Knew*, p. 83. <<

[676] *Ibid.*, p. 209. < <

[677] *Ibid.* < <

[678] *Ibid.* < <

[679]

Jean-Yves Empereur, *Alexandria*, Thames & Hudson, Londres y Nueva York, 2001/2002, p. 38. < <

[680] Punton, *World Jesus Knew*, p. 102. < <

[681] Lane Fox, *Unauthorised Version*, p. 123. Véase también: R. H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, Oxford University Press, Oxford, 1913. < <

[682] Punton, *World Jesus Knew*, p. 217. <<

[683] Un último elemento de las Escrituras hebreas lo constituye la Torá oral. Ésta surgió debido a que, pese a su autoridad, la Torá escrita no podía dar cuenta de todas la situaciones. Por ejemplo, permitía el divorcio, pero no especificaba de qué forma de divorcio se trataba ni cómo debía acordárselo. Las interpretaciones y explicaciones de la ley proliferaron y a partir de ellas se desarrolló una tradición oral. Con el tiempo, esta tradición oral se convirtió en algo tan canónico como la Torá escrita, y estudiosos dotados de extraordinaria memoria dedicaban sus vidas a memorizar y transmitir esta tradición (estos hombres recibían el nombre de *Tanna'im*). Finalmente, sin embargo, este corpus se volvió inmanejable y, por tanto, se hizo necesario ponerlo también por escrito. Un paso al que también contribuyeron dos desastres que se abatieron sobre los judíos: la destrucción del segundo Templo en el 70 d. C. y la fallida revuelta contra los romanos que tuvo lugar entre el 131 y 135 d. C. Tras el fracaso de su insurrección, los judíos estaban tan destrozados y tan dispersos, que pareció que la tradición oral podía perderse. En estas circunstancias, Judá el Príncipe, un rabí, decidió dedicar su vida a registrar y organizar todas las tradiciones orales importantes. Junto a sus colegas completó la obra hacia el 200 d. C. y la compilación se denomina Mishná. Ésta se ocupa de las leyes sobre los alimentos, la pureza de los rituales, las festividades y costumbres del Templo, el matrimonio y el divorcio, el adulterio y los derechos civiles. Punton, *World Jesus Knew*, p. 20. <<

[684] Lane Fox, *Unauthorised Version*, pp. 167 y ss. < <

[685] Davies, *Scribes and Schools*, p. 176; Lane Fox, *Unauthorised Version*, p. 200. Véase: también: F.
M. Conford,
Principium Sapientiae: The Origins of Greek Philosophical Thought, Cambridge University Press, Cambridge (Inglaterra), 1952. [Hay traducción castellana: *Principium Sapientiae*, Visor, Madrid, 1988]. <<

[686] Johnson, *A History of Jews*, p. 93. <<

[687] Lane Fox, *Unauthorised Version*, p. 402. < <

[688] *Ibid.*, p. 410. < <

[689] *Ibid.*, p. 412. Véase: Gordon y Rendsburg, *Bible in the Ancient Near East*, p. 78, que señalan otro aspecto en el que el libro de Job es especial, su división en prosa y verso, y el significado de este hecho. < <

[690] Punton, *World Jesus Knew*, p. 192. < <

[691] Johnson, *A History of Jews*, p. 99. < <

[692] Kenneth Clark, *Civilization*, BBC, Londres, 1969, p. 19. [Hay traducción al castellano: *Civilización*, Alianza, Madrid, 1997]. <<

[693] Johnson, *A History of Jews*, p. 102. < <

[694] *Ibid.*, p. 106. <<

[695] Paula Fredriksen, *From Jesus to Christ*, Yale University Press, New Haven y Londres, 1988, p. 87. < <

[696] Colleen McDannell y Barnhard Lang, *Heaven: A History*, Yale University Press, New Haven y Londres, 1988, pp. 12-13. [Hay traducción al castellano: *Historia del cielo*, Madrid, Taurus, 2001]. <<

[697] Fredriksen, *From Jesus to Christ*, pp. 88-89. <<

[698] Christopher Rowland, *Christian Origins*, SPCK, Londres, 1985/1997, pp. 72-73. < <

[699] *Ibid.*, p. 73; Fredriksen, *From Jesus to Christ*, p. 89. <<

[700] Rowland, *Christian Origins*, p. 88. < <

[701] Fredriksen, *From Jesus to Christ*, p. 82. < <

[702] *Ibid.*, p. 93. <<

[703] Gordon y Rendsburg, *Bible in the Ancient Near East*, p. 265. <<

[704] Rowland, *Christian Origins*, p. 94. <<

[705] Fredriksen, *From Jesus to Christ*, p. 77. Los Testamentos Apócrifos de Leví y Rubén mencionan a un Mesías sacerdotal, así como a uno davídico, algo que se confirma en los Rollos del mar Muerto. < <

[706] Fredriksen, *From Jesus to Christ*, p. 78. < <

[707] Johnson, *A History of Jews*, p. 111. < <

[708] *Ibid.* Pero sobre el poder de la Biblia para unificar a los distintos israelitas, véase: Finkelstein y Silberman, *Bible Unearthed*, p. 316. < <

[709] El incienso para la llama del altar perpetuo estaba hecho a partir de una receta secreta de la familia Avtina, cuyas mujeres nunca usaban perfume, de manera que no se las acusara de corrupción. < <

[710] Johnson, *A History of Jews*, p. 116. < <

[711] Una idea del número de sacrificios cometidos quizá nos la proporcione el hecho de que había treinta y cuatro cisternas bajo el Templo para recoger el agua empleada para limpiar la sangre. Junto a estas cisternas se encontraban las bóvedas donde se guardaba el dinero que peregrinos de todo el mundo pagaban en el Templo. Johnson, *A History of Jews*, pp. 116-117. < <

[712] G. A. Wells, *The Jesus of the Early Christians*, Pemberton Books, Londres, 1971, p. 131. < <

[713] *Ibid.*, p. 4. < <

[714] Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, p. 246. <<

[715] Lane Fox, *Unauthorised Version*, p. 202. <<

[716] *Ibid.*, pp. 147-148. <<

[717] *Ibid.*, p. 151. Véase Samuel Bauer, *Orthodoxy and Heresy in Early Christianity*, Fortress Press, Filadelfia, 1971, pp. 80 y ss., para una exposición sobre el mundo en el que nacieron los evangelios no canónicos. <<

[718] Lane Fox, *Unauthorised Version*, pp. 123-124. Véase también: Bauer, *Orthodoxy and Heresy*, pp. 184 y ss., para una exposición sobre los manuscritos antiguos de los evangelios. < <

[719] Lane Fox, *Unauthorised Version*, p. 126. < <

[720] *Ibid.*, p. 114. Sobre Marción, véase: Bauer, *Orthodoxy and Heresy*, pp. 128-129. <<

[721] En 1966 las Sociedades Bíblicas Unidas publicaron una nueva edición en griego de la Biblia para uso de estudiosos y traductores. Según la SBU, «había dos mil lugares en los que versiones alternativas de cierta importancia sobrevivían en buenos manuscritos». Lane Fox, *Unauthorised Version*, p. 156. <<

[722] Fredriksen, *From Jesus to Christ*, p. 51. < <

[723] Rowland, *Christian Origins*, p. 127. < <

[724] Hacia el año 200 había cristianos que sostenían que Cristo había nacido el 3 de noviembre (se basaban en un error respecto a la muerte de Herodes), mientras que otros sostenían que lo había hecho en la primavera. La Navidad sólo empezó a celebrarse el 25 de diciembre desde el siglo IV e incluso entonces los cristianos de la mitad oriental del imperio romano prefirieron como fecha el 6 de enero. Lane Fox, *Unauthorised Version*, p. 36. < <

[725] Geza Vermes, *The Religion of Jesus the Jew*, SCM, Londres, 1993, p. 214. [Hay traducción al castellano: *La religión de Jesús el judío*, Anaya & Mario Muchnik, Madrid, 1996]. < <

[726] *Ibid.* < <

[727] Russell Shorto, *Gospel Truth*, Riverhead/Puttman, Nueva York, 1997, p. 33. < <

[728] Wells, *Jesus of the Early Christians*, p. 12. < <

[729] *Ibid.*, p. 13. <<

[730] *Ibid.* <<

[731] Vermes, *Religion of Jesus*, p. 217. <<

[732] Lane Fox, *Unauthorised Version*, p. 29. <<

[733] *Ibid.*, p. 30. <<

[734] *Ibid.* <<

[735] *Ibid.*, p. 32. Bauer, *Orthodoxy and Heresy*, p, 45, cita un testimonio según el cual Filón habría conocido a Pedro en Roma. <<

[736] Lane Fox, *Unauthorised Version*, p. 33. Sir James Frazer, *The Golden Bough*, Oxford University Press, Oxford, 1890/1994, p. 358. [Hay traducción castellana: *La rama dorada: magia y religión*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2005]. <<

[737] Vermes, *Religion of Jesus*, pp. 46-47. <<

[738] Johnson, *A History of Jews*, p. 139. <<

[739] Lane Fox, *Unauthorised Version*, p. 21. <<

[740] Pero Galilea también es importante en otro sentido. A finales de la década de 1990, el doctor Elhanen Reiner, de la Universidad de Tel Aviv, se topó con algunos *midrash* (antiguos comentarios del Antiguo Testamento) que se remontan al año 200 a. C. Estos tempranos documentos contienen varias referencias a un personaje de la Galilea de la época denominado Josué que nos resulta bastante familiar. En Galilea, «Jesús» era un corrupción de «Josué» bastante común, y el relato sobre Josué tiene muchas similitudes con el de Jesús, a saber: (1) el primer lugar en el que Josué se comporta como líder es en Transjordania; la primera aparición del Jesús adulto en la Biblia tiene lugar cuando es bautizado en el Jordán; (2) Josué nombra doce ancianos para repartir la tierra de Israel, de la misma forma en que Jesús tiene doce discípulos; (3) la muerte de Josué «agita al mundo» y un ángel desciende a la tierra y se produce un terremoto que señala que Dios piensa que su fallecimiento es un suceso terrible; más o menos lo mismo ocurre cuando muere Jesús: la tierra se estremece y de los cielos desciende un ángel; (4) las personas más cercanas a Josué tienen por nombre José y Miriam, esto es, María; (5) la muerte de Josué tiene lugar el 18 de Iyyar, tres días antes de la Pascua, el mismo día que la crucifixión de Jesús; (6) hay una tradición hebrea recogida en un libro en arameo según la cual la crucifixión no tuvo lugar en Jerusalén sino en Tiberíades, es decir, en Galilea; (7) ambas historias cuentan con un personaje llamado Judá o Judás que desempeña un papel crucial y negativo; (8) en cierto momento de su historia, Josué huye a Egipto, al igual que lo hacen José y María con el pequeño Jesús. Y aunque los paralelos entre ambas tradiciones no terminan aquí, estos pocos son suficientes para cuestionar la verdadera identidad de Jesús. Entrevista personal, Tel Aviv, de 26 de noviembre de 1996. < <

[741] Wells, *Jesus of the Early Christians*, p. 93. < <

[742] *Ibid.*, p. 94. < <

[743] *Ibid.*, p. 95. < <

[744] *Ibid.*, p. 99. Véase también: Brian Moynahan, *The Faith*, Aurum, Londres, 2002, pp. 11-13. <<

[745] Fredriksen, *From Jesus to Christ*, pp. 120-121. <<

[746] Wells, *Jesus of the Early Christians*, p. 245. < <

[747] *Ibid.* < <

[748] *Ibid.*, p. 103. < <

[749] *Ibid.*, p. 40. Véase Moynahan, *Faith*, p. 16, para una clara exposición sobre lo que sucedió con el cuerpo de Jesús tras la crucifixión. <<

[750] Rowland, *Christian Origins*, p. 189. <<

[751] *Ibid.* <<

[752] *Ibid.*, pp. 191-192. Sobre el papel de las mujeres, véase: Moynahan, *Faith*, p. 19. < <

[753] Shorto, *Gospel Truth*, p. 147. <<

[754] *Ibid.*, pp. 160-161. <<

[755] En octubre de 2002 se encontró un osario de piedra caliza, supuestamente al sur del monte de los Olivos en Jerusalén. La caja había sido saqueada, pero los servicios geológicos israelíes confirmaron que la piedra provenía del área de Jerusalén. Lo que hace a la caja notable es que tenía una inscripción en arameo que decía: «Santiago, hijo de José, hermano de Jesús». Según el profesor André Lemaire, de la Universidad de la Sorbona, en París, el estilo de la escritura permite datar el osario entre el año 10 d. C. y el 70 d. C. Los nombres Santiago, José y Jesús no eran inusuales en aquella época: hasta el momento se han hallado 233 osarios del siglo I d. C. y diecinueve de ellos mencionan a personas llamadas José, diez a Jesús y cinco a Santiago (Ya'aqov en arameo). Dado que la población masculina de Jerusalén estaría alrededor de los cuarenta mil, y dando por hecho que cada hombre tuviera dos hermanos, el profesor Lemaire ha calculado que en la época había aproximadamente veinte hombres a los que correspondería la descripción «Santiago, hijo de José, hermano de Jesús». Sin embargo, dado que Santiago (a quien Mateo y Marcos mencionan como hermano de Jesús) fue el líder de la iglesia de Jerusalén hasta el 62 d. C., cuando fue lapidado por hereje, y teniendo en cuenta que Jesús debía de ser muy conocido, el profesor Lemaire sostiene que las posibilidades de que el osario en realidad se refiera a Jesucristo son menos de veinte a una. Es muy raro que los hermanos se mencionen en los osarios y, de los 233 que conocemos, sólo hay otro que lo haga. De hecho, desde el comienzo han surgido dudas sobre la autenticidad de la caja, a la que ahora se considera una falsificación. *Daily Mail*, Londres (24 de octubre de 2002), p. 13. <<

[756] Vermes, *Religion of Jesus*, p. 140. <<

[757] *Ibid.*, pp. 154 y ss. < <

[758] *Ibid.*, p. 26. <<

[759] Fredriksen, *From Jesus to Christ*, p. 39. <<

[760] *Ibid.*, p. 35. <<

[761] G. J. Whitrow, *Time in History*, Oxford University Press, Oxford y Nueva York, 1998, p. 70. [Hay traducción castellana: *El tiempo en la historia*, Crítica, Barcelona, 1990]. <<

[762] E. G. Richards, *Mapping Time*, p. 7. <<

[763] Whitrow, *Time in History*, p. 32. < <

[764] Richards, *Mapping Time*, pp. 82-83. Sobre las dudas que existen a propósito de la influencia babilonia en China, véase: Endymion Wilkinson, *Chinese History: A Manual* (edición revisada y aumentada), Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) y Londres 2000, p. 177. < <

[765] Whitrow, *Time in History*, p. 95. Wilkinson, *Chinese History*, p. 171. < <

[766] Whitrow, *Time in History*, p. 32. < <

[767] *Ibid.*, p. 271. Las tradiciones populares alrededor de la luna se recogen en veintitrés tablillas cuneiformes de la biblioteca de Asurbanipal. Véase: Leo Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, University of Chicago Press, Chicago, 1964, p. 225. <<

[768] Whitrow, *Time in History*, p. 26. < <

[769] *Ibid.*, p. 39. < <

[770] Richards, *Mapping Time*, p. 95. < <

[771] *Ibid.*, p. 196. <<

[772] *Ibid.*, p. 222. <<

[773] Whitrow, *Time in History*, p. 57. < <

[774] Richards, *Mapping Time*, p. 207. <<

[775] Whitrow, *Time in History*, p. 66. <<

[776] Richards, *Mapping Time*, p. 215. < <

[777] Whitrow, *Time in History*, p. 66. < <

[778] Aunque también se dice que deseaba recordar a Cleopatra, que se había suicidado ese mes. Richards, *Mapping Time*, p. 215. < <

[779] Whitrow, *Time in History*, p. 68. <<

[780] Richards, *Mapping Time*, pp. 218-219. <<

[781] Empereur, *Alexandria*, p. 15. Peter Green, «Alexander's Alexandria», en Kenneth Hamma, ed., *Alexandria and Alexandrianism*, J. Paul Getty Museum, Malibú (California), 1996, p. 11. < <

[782] Roy Macleod, ed., *The Library of Alexandria*, I. B. Tauris, Londres, 2000, p. 36. Günter Grimm, «City planing?» en Hamma, ed., *Alexandria and Alexandrianism*, p. 66. < <

[783] Empereur, *Alexandria*, p. 3. < <

[784] *Ibid.*, p. 4. < <

[785] Theodore Vettros, *Alexandria: City of the Western Mind*, Free Press, Nueva York y Londres, 2001, pp. 34-35. Lilly Kahil, «Cults in Hellenistic Alexandria», en Hamma, ed., *Alexandria and Alexandrianism*, p. 77. < <

[786] Empereur, *Alexandria*, p. 6. <<

[787] *Ibid.*, p. 7. Un panorama breve de los estudios alejandrinos es el que proporciona E.
M. Forster,
Alexandria: A History and a Guide, edición a cargo de de Miriam Allot, André Deutsch, Londres, 2004, pp. 34-35. <<

[788] Vettros, *Alexandria*, pp. 52-53. <<

[789] *Ibid.*, p. 55. <<

[790] *Ibid.*, p. 42. <<

[791] Empereur, *Alexandria*, pp. 6-7. <<

[792] Carl Boyer, *A History of Mathematics*, edición revisada por Uta C. Merzbach, John Wiley, Nueva York, 1968/1991[2], pp. 104 y ss. [Hay traducción castellana: *Historia de la matemática*, Madrid, Alianza, 2003]. < <

[793] Vettros, *Alexandria*, p. 43. Los originales de muchas de las obras de Euclides se perdieron y únicamente han sobrevivido en traducciones árabes, luego vertidas al latín y las lenguas modernas. Entre aquellos que se perdieron completamente hay uno que quizá expusiera su idea más original, *Porismos*. No es muy claro qué entendía Euclides por un «porismo», pero de acuerdo con comentaristas posteriores parece haber sido una concepción intermedia entre un teorema y un problema. Boyer, *A History of Mathematics*, p. 101. <<

[794] Lindberg, *Beginnings of Western Science*, p. 87. <<

[795] Vettros, *Alexandria*, p. 50. <<

[796] Ettore Carruccio, *Mathematics and Logic in History and Contemporany Thought*, Faber, Londres, 1964, pp. 80-83. < <

[797] Lindberg, *Beginnings of Western Science*, p. 88. Arquímedes también desarrolló «el método». Éste, que explicaba su forma de trabajar, salió a la luz de la forma más pintoresca. El documento se recuperó, casi por accidente, en 1906, gracias al historiador de la ciencia danés J. L. Heiberg, que había leído que en Constantinopla había un palimpsesto «de contenido matemático». Boyer, *A History of Mathematics*, p. 39. Un palimpsesto es un pergamino que ha sido borrado para volver a escribir sobre él, pero que conserva las huellas de esa escritura anterior. En este caso, Heiberg descubrió que la escritura original no había sido eliminada del todo y, con la ayuda de fotografías, consiguió leer el texto antiguo, que resultó ser una carta de Arquímedes a Eratóstenes, matemático y bibliotecario en Alejandría, en la que en quince proposiciones esbozaba su forma de trabajar, lo que incluía, en ciertos casos, usar medios mecánicos para medir el peso de los cuerpos y comprobar sus cálculos. En otras palabras, *el método* explica cómo Arquímedes pasó de las poleas a matemáticas más avanzadas utilizando los mismos principios. *Ibid.*, p. 137. < <

[798] Lindberg, *Beginnings of Western Science*, p. 89. <<

[799] Vettros, *Alexandria*, p. 58. <<

[800] *Ibid.*, pp. 60 y ss. <<

[801] Boyer, *A History of Mathematics*, pp. 140 y ss. <<

[802] Lindberg, *Beginnings of Western Science*, p. 97. <<

[803] Vettros, *Alexandria*, pp. 163-168. <<

[804] *Ibid.* <<

[805] *Ibid.* < <

[806] *Ibid.*, p. 177. < <

[807] *Ibid.*, p. 185. < <

[808] *Ibid.*, p. 195. < <

[809] Lindberg, *Beginnings of Western Science*, p. 97. < <

[810] Heinrich von Staden, «Body and machine: interactions between medicine, mechanics and philosophy in early Alexandria», en Hamma, ed., *Alexandria and Alexandrianism*, pp. 85 y ss. < <

[811] *Ibid.*, p. 87. < <

[812] *Ibid.*, p. 89. <<

[813] *Ibid.*, p. 92. < <

[814] *Ibid.*, p. 95. <<

[815] Lindberg, *Beginnings of Western Science*, p. 105. En Alejandría los doctores podían dividirse en aquellos que empleaban los remedios y medicinas tradicionales, practicantes que no sabían leer ni escribir, y en doctores educados, que se afanaban por ganar experiencia mediante la lectura y traducción procedentes de todo el mundo; estos últimos estudiaban las teorías y métodos que otros doctores usaban (o decían usar) buscando en ellos la autoridad del pasado. <<

[816] *Ibid.* < <

[817] Empereur, *Alexandria*, p. 7. <<

[818] *Ibid.*, p. 8. <<

[819] Richards, *Mapping Time*, p. 173. < <

[820] *Ibid.*, p. 172. <<

[821] John Keay, *India: A History*, HarperCollins, Londres, 2000, pp. 130-133. <<

[822] Jeas S. Sedlar, *India and the Greek World*, Rowman & Littlefield, Totowa (New Jersey), 1980, p. 65. < <

[823] Sedlar, *India and the Greek World*, p. 82. <<

[824] *Ibid.*, p. 84. < <

[825] *Ibid.*, pp. 92-93. < <

[826] Radhakamal Mukerjee, *The Culture and Art of India*, Allen & Unwin,
Londres, 1959, p. 99. <<

[827] *Ibid.*, p. 107. < <

[828] Sedlar, *India and the Greek World*, p. 109. < <

[829] *Ibid.*, p. 111. < <

[830] *Ibid.*, p. 112. <<

[831] *Ibid.*, p. 122. H.
G. Keene
Cie, *History of India*, W.
H. Allen,
Londres, 1893, pp. 28-29, rechaza esto argumentando que Buda surge dentro del brahmanismo, religión que también aportó elementos al judaísmo primitivo y, con él, al cristianismo. <<

[832] Sedlar, *India and the Greek World*, p. 180. < <

[833] *Ibid.*, p. 176. < <

[834] *Ibid.*, p. 180. <<

[835] *Ibid.*, p. 187. <<

[836] Keay, *India*, p. 78. <<

[837] *Ibid.*, p. 85. Chandragupta fue un jain y se retiró a Karnataka, en Stravana Belgola, al oeste de Bangalore. Se dice que allí el emperador se retiró a una cueva en una colina donde se dejó morir de hambre, «el acto surpremo de la renuncia jainita». Aparentemente, el emperador, un triunfador en muchos sentidos, abdicó tras enterarse del ayuno inminente de un famoso monje, Bhadrabahu, del que se decía era el último monje vivo que había conocido al fundador de la fe, Mahavira Nataputta. *Ibid.*, p. 86. <<

[838] A. L. Basham, ed., *A Cultural History of India*, Oxford University Press, Oxford y Nueva Delhi, 1975, p. 42. < <

[839] *Ibid.*, p. 88. Sobre los sistemas de escritura pali/prakrit, véase: Richard Lannoy, *The Speaking Tree: A Study of Indian Culture and Society*, Oxford University Press, Oxford, 1971, p. 328. <<

[840] Keay, *India*, p. 89. <<

[841] *Ibid.*, p. 97. Sobre las alianzas que forjó Ashoka y la difusión del brahmanismo, véase: Keene Cie, *History of India*, pp. 34-35. <<

[842] Keay, *India*, p. 80. < <

[843] Mukerjee, *Culture and Art of India*, p. 91. <<

[844] Keay, *India*, p. 81. <<

[845] Ralph Turner, *The Great Cultural Traditions*, vol. II, McGraw-Hill, Nueva York, 1941, pp. 758-759. < <

[846] *Ibid.*, p. 760. < <

[847] *Ibid.*, p. 762. < <

[848] Basham, ed., *A Cultural History of India*, p. 171. < <

[849] *Ibid.*, pp. 170-171. < <

[850] Keay, *India*, pp. 44-47. < <

[851] *Ibid.*, p. 101. < <

[852] *Ibid.*, p. 103. Sobre el conocimiento que se tenía en la India de los griegos, véase: Keene Cie, *History of India*, pp. 29 y ss. < <

[853] Basham, ed., *A Cultural History of India*, p. 116. <<

[854] *Ibid.*, p. 122. < <

[855] Keay, *India*, p. 104. <<

[856] D. P. Singhal, *India and World Civilisation*, vol. I, Sidgwick & Jackson, Londres, 1972, p. 272. Los comerciantes y misioneros indios extendieron su influencia en el sueste asiático. Excavaciones realizadas en el delta del Mekong, en el actual Vietnam, han sacado a la luz estatuas de Vishnu y otras deidades hindúes del siglo II d. C. Otros hallazgos corroboran la idea de que la escritura llegó al sureste asiático desde la India. < <

[857] Fairbank, *China*, pp. 72 y ss. <<

[858] Richards, *Mapping Time*, p. 170. Sobre los orígenes de la escritura china y el descubrimiento de los huesos-oráculo, véase: Wilkinson, *Chinese History*, pp. 388 y ss; y además: p. 175, para el sistema *ganzhi*; p. 181, para las distintas palabras para denominar el año; p. 202, para las centenas; p. 225, para los números aproximados y autorizados; p. 241, para los artificios antifalsificación. < <

[859] Richards, *Mapping Time*, p. 166. Sobre el tambor de las comidas y el toque de queda, véase: Wilkinson, *Chinese History*, p. 206. < <

[860] Fairbank, *China*, p. 62. < <

[861] *Ibid.*, p. 63. <<

[862] *Ibid.*, p. 64. <<

[863] *Ibid.*, p. 65. Charles O. Hucker, *Imperial Past China’s*, Duckworth, Londres, 1975, pp. 194 y ss., sostiene que aún estaba siendo escrito en el siglo II d. C. < <

[864] Fairbank, *China*, p. 65. <<

[865] Jacques Gernet, *A History of Chinese Civilisation*, Cambridge University Press, Cambridge (Inglaterra), 1982[2], p. 163 (ed. original: *Le monde chinois*, Librarire Armand Colin, París, 1972). [Hay traducción castellana del original francés: *El mundo chino*, Crítica, Barcelona, 2005]. < <

[866] Fairbank, *China*, p. 70. Véase también: Wilkinson, *Chinese History*, p. 476, sobre el origen de la palabra china para clásico. < <

[867] Gernet, *A History of Chinese Civilisation*, pp. 163-164. < <

[868] *Ibid.*, p. 167. < <

[869] Fairbank, *China*, p. 67, y Gernet, *A History of Chinese Civilisation*, p. 159. Hacia mediados del siglo II d. C. se habla de unos treinta mil estudiantes en la academia, aunque presumiblemente no todos fueron residentes al mismo tiempo. (China tenía entonces una población de sesenta millones de habitantes). <<

[870] Fairbank, *China*, p. 68. <<

[871] Hucker, *Imperial Past*
China’s
, p. 56. < <

[872] Gernet, *A History of Chinese Civilisation*, p. 160. <<

[873] Turner, *Great Cultural Traditions*, p. 776. < <

[874] *Ibid.*, p. 777. < <

[875] *Ibid.*, p. 778. < <

[876] *Ibid.* < <

[877] Hucker, *Imperial Past*
China’s
, p. 213. < <

[878] Gernet, *A History of Chinese Civilisation*, p. 124. <<

[879] Fairbank, *China*, p. 63. <<

[880] Gernet, *A History of Chinese Civilisation*, p. 140. < <

[881] *Ibid.*, pp. 131-132. <<

[882] *Ibid.*, pp. 134-135. Para una explicación de la economía de la seda y la etimología de la palabra, véase: Werner Eichhorn, *Chinese Civilisation*,
Faber & Faber,
Londres, 1969, p. 155. (La palabra china para seda es *ssu*). < <

[883] Gernet, *A History of Chinese Civilisation*, p. 141. < <

[884] Ejemplos de su poesía pueden encontrarse en Eichhorn, *Chinese Civilisation*, p. 162. <<

[885] Hucker, *Imperial Past China’s*, p. 200. < <

[886] Jonathan Bloom, *Paper Before Print: The History and Impact of Paper in the Islamic World*, Yale University Press, New Haven y Londres, 2001, p. 32. < <

[887] *Ibid.*, p. 33. <<

[888] *Ibid.*, p. 34. < <

[889] *Ibid.*, p. 36. < <

[890] Gernet, *A History of Chinese Civilisation*, pp. 168-169. < <

[891] Lionel Casson, *Libraries in the Ancient World*, Yale University Press, New Haven y Londres, 2001, pp. 26-28. [Hay traducción castellana: *Las bibliotecas del mundo antiguo*, Ediciones Bellaterra, Barcelona, 2003]. <<

[892] *Ibid.*, p. 68. <<

[893] *Ibid.* < <

[894] Joseph Farrell, *Latin Language and Latin Culture*, Cambridge University Press, Cambridge (Inglaterrra), 2001, p. 32. < <

[895] Jones, *et. al.*, *World of Rome*, p. 7. < <

[896] *Ibid.*, p. 7. < <

[897] *Ibid.*, p. 9. <<

[898] Michael Grant, *The World of Rome*, Weidenfeld & Nicolson, Londres, 1960, p. 26. <<

[899] Jones, *et. al.*, *World of Rome*, p. 84. < <

[900] *Ibid.* <<

[901] *Ibid.*, p. 96. < <

[902] Grant, *World of Rome*, p. 13. <<

[903] Jones, *et. al.*, *World of Rome*, p. 116. <<

[904] *Ibid.*, p. 118. <<

[905] Grant, *World of Rome*, p. 27. <<

[906] Jones, *et. al.*, *World of Rome*, p. 121. < <

[907] J. D. Bernal, *Science in History*, vol. 1, Penguin, Londres, 1954, p. 230, ofrece un panorama general del derecho romano. [Hay traducción castellana: *Historia social de la ciencia*, Edicions 62, Barcelona, 1989]. <<

[908] Jones, *et. al.*, *World of Rome*, p. 275. Sobre los juristas, véase: O. F. Robinson, *The Sources of Roman Law*, Routledge, Londres y Nueva York, 1997, pp. 42 y ss. < <

[909] Jones, *et. al.*, *World of Rome*, p. 257. <<

[910] Beryl Rawson, ed., *The Family in the Ancient Rome*, Croom Helm, Londres y Sidney, 1986, pp. 5 y ss., y las referencias bibliográficas allí mencionadas. <<

[911] *Ibid.*, pp. 16-17; y cap. 5, *passim*. <<

[912] Bernal, *Science in History*, p. 230. <<

[913] Jones, *et. al.*, *World of Rome*, p. 214. < <

[914] *Ibid.* < <

[915] *Ibid.*, p. 238. < <

[916] C. W. Valentine, *Latin: Its Place and Value in Education*, University of London Press, Londres, 1935; véanse las cabeceras de los capítulos, pp. 41, 54 y 73. < <

[917] Farrell, *Latin Language and Latin Culture, passim*. < <

[918] Mason Hammond, *Latin: A Historical and Linguistic Handbook*, Hardvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 1976, pp. 21-23. <<

[919] *Ibid.*, p. 25. < <

[920] *Ibid.*, p. 39. < <

[921] *Ibid.*, p. 51. < <

[922] J. Wight Duff, *A Literary History of Rome*, Ernest Benn, Londres, 1963, p. 16. < <

[923] Jones, *et. al.*, *World of Rome*, p. 200. < <

[924] *Ibid.* < <

[925] Oscar Wiese, *Language and Character of the Roman People*, Paul Kegan, Trench, Trübner & Co., Londres, 1909, traducción de H. Strong y A. Y. Campbell, p. 4. < <

[926] *Ibid.*, p. 8. < <

[927] Farrell, *Latin Language and Latin Culture*, p. 40. < <

[928] Duff, *A Literary History of Rome*, p. 19. < <

[929] Farrell, *Latin Language and Latin Culture*, pp. 54-55. <<

[930] Jones, *et. al.*, *World of Rome*, p. 214. < <

[931] *Ibid.*, p. 218. < <

[932] Sobre la autoridad del latín clásico y sus metros en poesía, véase: Philip Hardie, «Questions of authority: the invention of tradition in Ovid’s Metamorphoses 15», en Thomas Habinek y Alessandro Schiesaro, eds., *The Roman Cultural Revolution*, Cambridge University Press, Cambridge (Inglaterra), 1997, p. 186. < <

[933] Jones*, et. al.*, *World of Rome*, p. 232. < <

[934] *Ibid.*, p. 234. Moynahan, *Faith*, p. 28. <<

[935] Moynahan, *Faith*, pp. 241-242. <<

[936] Jones, *et. al.*, *World of Rome*, p. 234. <<

[937] Colish, *Medieval Foundations of the Western Intellectual Traditions*, p. 24. < <

[938] Jones*, et. al.*, *World of Rome*, p. 239. < <

[939] *Ibid.*, p. 240. <<

[940] Grant, *World of Rome*, p. 71. <<

[941] *Ibid.*, p. 262. <<

[942] William V. Harris, *Ancient Literacy*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 1989, p. 19. < <

[943] *Ibid.*, p. 238. < <

[944] *Ibid.*, p. 32. <<

[945] *Ibid.*, p. 35. Algunos estudiosos modernos han sostenido que la alfabetización, esto es, la escritura, permitió a los griegos organizar ciudades-estado y, lo que no es menos fundamental, dio el impulso inicial a la filosofía y la ciencia, pues estimuló una actitud crítica al permitir comparar argumentos opuestos uno contra otro. *Ibid.*, p. 40. Otra idea es que la escritura permitió que las leyes se exhibieran en lugares públicos, lo que contribuyó a la difusión de la democracia. No obstante, hay quienes desconfían de estas sugerencias, que consideran «vagas». *Ibid.*, p. 41. Aun así, parece claro que el vasto imperio romano no habría podido construirse sin la ayuda de la escritura o de la alfabetización. ¿De qué otro modo podía un hombre enviar órdenes a miles de kilómetros de distancia y esperar que su autoridad fuera obedecida? <<

[946] L. D. Reynolds y N. G. Wilson, *Scribes and Scholars: A Guide to the Transmission of Greek and Latin Literature*, The Clarendon Press of Oxford University Press, Oxford, 1968/1991[3], p. 25. [Hay traducción castellana: *Copistas y filólogos: Las vías de transmisión de las literaturas griega y latina*, Gredos, Madrid, 1995]. <<

[947] Jones, *et. al.*, *World of Rome*, p. 266. < <

[948] Harris, *Ancient Literacy*, p. 202. <<

[949] *Ibid.*, pp. 204-105. < <

[950] *Ibid.*, p. 214. < <

[951] Reynolds y Wilson, *Scribes and Scholars*, p. 5. <<

[952] *Ibid.*, p. 22. < <

[953] *Ibid.*, p. 25. < <

[954] *Ibid.*, p. 22. < <

[955] Jones*, et. al.*, *World of Rome*, p. 263. <<

[956] *Ibid.*, p. 217. < <

[957] Boorstin, *Seekers*, p. 146. <<

[958] Jones, *et. al.*, *World of Rome*, pp. 259-261. < <

[959] En lo que respecta a los grafitos «literarios», la cuestión es que la mayoría tenía faltas de ortografía después de las primeras tres o cuatro palabras, lo que sugiere que las frases habían sido memorizadas y copiadas por personas que no dominaban las reglas ortográficas del latín escrito. <<

[960] Véase: Jones, *et. al.*, *World of Rome*, p. 264. <<

[961] *Ibid.*, p. 269. < <

[962] Sobre algunos de los valores «urbanos» de Roma, véase: Andrew Wallace-Hadrill, «*Mutatio morumk*: the idea of a cultural revolution», en Habinek y Schiesaro, eds., *Roman Cultural Revolution*, pp. 3-22. < <

[963] Jones, *et. al.*, *World of Rome*, p. 272. <<

[964] Reynolds y Wilson, *Scribes and Scholars*, p. 3. Sobre el papiro, véase: Bernhard Bischoff, *Latin Palaeography: Antiquity and the Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge (Inglaterra), 1991/2003, p. 7. <<

[965] Reynolds y Wilson, *Scribes and Scholars*, p. 4. <<

[966] *Ibid.*, p. 8. < <

[967] *Ibid.*, p. 11. < <

[968] *Ibid.*, pp. 31 y ss. <<

[969] Lindberg, *Beginnings of Western Science*, p. 138. <<

[970] Reynolds y Wilson, *Scribes and Scholars*, p. 33. < <

[971] William H. C. Frend, *The Archaeology of Early Christianity*, Geoffrey Chapman/Cassell, Londres, 1996, pp. 34-36, que discute los primeros códices. < <

[972] Reynolds y Wilson, *Scribes and Scholars*, p. 35. < <

[973] Cicerón, *The Nature of the Gods*, Penguin, Londres, 1972, introducción de J.
M. Ross,
p. 7. <<

[974] *Ibid.*, p. 59. < <

[975] R. H. Barrow, *The Romans*, Penguin, Londres, 1949/1961, p. 156. <<

[976] *Ibid.*, p. 165. < <

[977] Cicerón, *Selected Works*, Penguin, Londres, 1960/1971, introducción de J.
M. Ross,
p. 11. <<

[978] *Ibid.*, p. 12. <<

[979] *Ibid.*, p. 25. < <

[980] Virgilio, *The Aeneid*, Oxford University Press, Oxford, 1986/1998, introducción de Jasper Griffin, p. XVII. Boorstin, *Seekers*, pp. 145 y ss., afirma que Virgilio tardó once años en componer la *Eneida*. <<

[981] Lindberg, *Beginnings of Western Science*, p. 125. <<

[982] *Ibid.*, p. 126. <<

[983] *Ibid.* <<

[984] *Ibid.*, p. 129. Véase: Bernal, *Science in History*, pp. 222-223. < <

[985] Lindberg, *Beginnings of Western Science*, p. 130. <<

[986] Jones, *et. al.*, *World of Rome*, p. 295. < <

[987] *Ibid.*, p. 292. < <

[988] Boorstin, *Seekers*, p. 63. <<

[989] Jones, *et. al.*, *World of Rome*, p. 245. < <

[990] *Ibid.*, p. 288. <<

[991] W. G. De Burgh, *Legacy of the Ancient World*, p. 256. < <

[992] Jones, *et. al.*, *World of Rome*, p. 290. Pasiteles y su taller, por ejemplo, se especializaron en la fabricación de pastiches: estatuas que combinaban la cabeza de determinada estatua griega con la postura de otra. <<

[993] Edward Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, Londres, 1788, cap. 3. [Hay traducción castellana: *Historia de la decadencia y ruina del Imperio Romano*, Turner, Madrid, 1984]. <<

[994] Ferrill, *Origins of War*, p. 12. < <

[995] *Ibid.* <<

[996] *Ibid.*, p. 15. < <

[997] *Ibid.*, p. 17. < <

[998] Turner, *Great Cultural Traditions*, p. 270. <<

[999] *Ibid.*, pp. 270 y ss. Bauer, *Orthodoxy and Heresy in Early Christianity*, p. 57, describe un «evangelio según los hebreos». < <

[1000] Turner, *Great Cultural Traditions*, p. 273. < <

[1001] *Ibid.*, pp. 275-276. <<

[1002] *Ibid.*, p. 278. Este vergonzoso hecho quizá explique también por qué en el evangelio de Marcos la responsabilidad de la ejecución no recae sobre Poncio Pilato sino sobre los líderes judíos. *Ibid.* Algunos estudiosos creen que Brandon exageró el significado del término «zelote» y que éstos eran más un grupo de bandidos que revolucionarios en toda regla. < <

[1003] *Ibid.*, p. 279. Moynahan, *Faith*, p. 36, se refiere a los *cuatro* hermanos de Jesús. < <

[1004] Freeman, *Closing of the Western Mind*, p. 108. <<

[1005] Rowland, *Christian Origins*, p. 195. < <

[1006] Turner, *Great Cultural Traditions*, p. 280. <<

[1007] Rowland, *Christian Origins*, p. 216. Sobre la conversión de Pablo y la importancia de Antioquía para el cristianismo primitivo, véase: Moynahan, *Faith*, pp. 23 y ss. <<

[1008] Turner, *Great Cultural Traditions*, p. 317. < <

[1009] *Ibid.*, p. 318. <<

[1010] Rowland, *Christian Origins*, pp. 220 y ss. <<

[1011] Turner, *Great Cultural Traditions*, p. 374. < <

[1012] *Ibid.*, p. 375. Para más detalles, véase: Moynahan, *Faith*, p. 26.
<<

[1013] Freeman, *Closing of the Western Mind*, p. 121. < <

[1014] *Ibid.*, p. 119. < <

[1015] Prudence Jones y Nigel Pennick, *A History of Pagan Europe*, Routledge, Londres, 1995, p. 53. < <

[1016] Armstrong, *A History of God*, p. 109. < <

[1017] *Ibid.*, p. 110. < <

[1018] Jones y Pennick, *A History of Pagan Europe*, p. 55. < <

[1019] *Ibid.*, p. 57. <<

[1020] *Ibid.*, p. 58. < <

[1021] Lane Fox, *Unauthorised Version*, pp. 168 y ss. Sobre los vínculos entre cristianismo y estoicismo, véase: Moynahan, *Faith*, p. 29. < <

[1022] Lane Fox, *Unauthorised Version*, p. 94. < <

[1023] *Ibid.*, p. 30, pero véase además el capítulo 25 de este libro. <<

[1024] *Ibid.*, p. 299. < <

[1025] Los ángeles eran otra idea que los paganos consideraban irracional (aunque no anatema). Estas presencias divinas habían sido producto, aparentemente, del judaísmo tardío (al que pertenece, por ejemplo, la secta de los esenios, a la que pertenecían los Rollos del mar Muerto hallados en Qumran), y Pablo recurrió muchísimo a ellas en sus viajes. Los ángeles aparecían en tiempos de crisis, para ayudar a los creyentes, y por ello los primeros años de la Iglesia abundan en circunstancias favorables. < <

[1026] Sobre la violencia de la época, véase: Robin Lane Fox, *Pagans and Christians*, Viking, Londres y Nueva York, 1986, cap. 9, pp. 419 y ss. <<

[1027] Jones y Pennick, *A History of Pagan Europe*, p. 62. Bauer, *Orthodoxy and Heresy in Early Christianity*, pp. 24 y ss. <<

[1028] Lane Fox, *Pagans and Christians*, p. 567. < <

[1029] Turner, *Great Cultural Traditions*, p. 377. Para una descripción de las diferentes torturas utilizadas con los mártires y los diferentes modos de crucifixión que éstos concibieron, véase: Moynahan, *Faith*, pp. 70 y ss. <<

[1030] No debe pasarse por alto el hecho de que en el año 311 su inmediato predecesor, Galerio, había promulgado un edicto de tolerancia en su lecho de muerte. Muchos consideran que fue esto, más que la conversión de Constantino, lo que cambió el curso de la historia para la religión. Jones y Pennick, *A History of Pagan Europe*, pp. 64-65. En 311, el mismo hombre informó cómo en varias ciudades la gente se le había acercado para solicitarle que persiguiera de nuevo a los cristianos. Lane Fox, *Pagans and Christians*, pp. 612-613. <<

[1031] Jones y Pennick, *A History of Pagan Europe*, p. 65. Sobre el papel de Julio Africano y el de los primeros obispos, véase: Bauer, *Orthodoxy and Heresy in Early Christianity*, p. 45. Y sobre el papel de Julio en la especificación de lugares santos como el arca de Noé, véase: Moynahan, *Faith*, p. 104. <<

[1032] Turner, *Great Cultural Traditions*, p. 1054. <<

[1033] *Ibid.*, p. 1057. Sobre los problemas a los que tuvieron que hacer frente Diocleciano y Valeriano, véase: Moynahan, *Faith*, p. 76. <<

[1034] Turner, *Great Cultural Traditions*, p. 1059. <<

[1035] Lane Fox, *Pagans and Christians*, pp. 613-614. Para una vívida descripción de la batalla del puente Milvio, véase: Moynahan, *Faith*, pp. 91-93. <<

[1036] Jones y Pennick, *A History of Pagan Europe*, pp. 68-69. <<

[1037] Lane Fox, *Pagans and Christians*, pp. 150-151. <<

[1038] Jones y Pennick, *A History of Pagan Europe*, p. 75. <<

[1039] Lane Fox, *Pagans and Christians*, p. 670. <<

[1040] Armstrong, *A History of God*, p. 147. <<

[1041] El número siete se eligió porque ésta era la cantidad de sublíderes que los apóstoles habían nombrado en Jerusalén. Turner, *Great Cultural Traditions*, pp. 1070-1071. < <

[1042] *Ibid.*, p. 1075. < <

[1043] *Ibid.*, p. 1076. <<

[1044] Sin embargo, tuvo que renunciar a los cálices y el oro de la Iglesia. Moynahan, *Faith*, p. 154. <<

[1045] Turner, *Great Cultural Traditions*, p. 1080. <<

[1046] *Ibid.*, y Moynahan, *Faith*, pp. 129 y ss. < <

[1047] Turner, *Great Cultural Traditions*, p. 1080. <<

[1048] Los monjes no estaban autorizados a lavarse y debían cubrir sus cabezas durante la comida, ya que Pacomio creía que comer era «un acto indecoroso». *Ibid.* Sobre el método de Pacomio para prevenir el fraude, véase: Moynahan, *Faith*, p. 133. <<

[1049] Norman Cantor, *The Civilization of the Middle Ages*, HarperCollins, Nueva York, 1963/1993, p. 149. < <

[1050] *Ibid.* < <

[1051] Turner, *Great Cultural Traditions*, p. 1095, y Moynahan, *Faith*, p. 44, sobre los primeros textos cristianos. < <

[1052] Turner, *Great Cultural Traditions*, p. 1096. < <

[1053] *Ibid.*, p. 1097. <<

[1054] *Ibid.*, p. 1104. Sobre las creencias dietéticas de los montanistas, véase: Moynahan, *Faith*, pp. 115-116. <<

[1055] El denominado «fragmento muratoriano», que recibe este nombre por su descubridor, Muratori (1672-1750), fue escrito por esta época y su composición sugiere que los fieles romanos consideraban desde hacía tiempo que los libros del canon habían sido producto de la inspiración divina. < <

[1056] Turner, *Great Cultural Traditions*, p. 1112. <<

[1057] Moynahan, *Faith*, pp. 56-57. < <

[1058] Armstrong, *A History of God*, p. 113. < <

[1059] *Ibid.*, p. 118. Sobre las dudas de Orígenes respecto a la autoría de las epístolas de Pablo, véase: Moynahan, *Faith*, p. 46. < <

[1060] Turner, *Great Cultural Traditions*, p. 1114. <<

[1061] *Ibid.* < <

[1062] Barrow, *Romans*, p. 364. < <

[1063] Colish, *Medieval Foundations of the Western Intellectual Traditions*, p. 22. < <

[1064] Agustín, *Confessions*, Penguin, Londres, 1961, introducción de R. S. Pine-Coffin, p. 11. [Hay varias ediciones en castellano, como la de la Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1997]. Para una colorida reseña de su juventud, su padre bebedor y su indisciplina, véase: Moynahan, *Faith*, pp. 144 y ss. < <

[1065] Una debilidad adicional era que le gustaba caer bien, un defecto (así lo veía él) que de niño lo había llevado a robar en un huerto y de adulto a reconocer crímenes que no había cometido. <<

[1066] Colish, *Medieval Foundations of the Western Intellectual Traditions*, p. 28. <<

[1067] *Ibid.* En sus últimos libros desarrolló este pensamiento aún más. En *Sobre el orden*, por ejemplo, se refiere a dos tipos de males: el natural y el moral. Ejemplo de mal natural lo constituyen los terremotos. Son malos porque la gente sufre. Al mismo tiempo, sin embargo, a largo plazo los terremotos hacen que el suelo sea más fértil y, en este sentido, también son buenos. Esto no es tanto una explicación, como un intento de librarse del problema: su neoplatonismo residual seguía muy vivo. El mal moral era un asunto más difícil, y él lo reconoce. Ciertos males pueden ser descartados, Agustín pone como ejemplos los sirvientes y las prostitutas, los cuales son ambos malos a corto plazo, pero desde una perspectiva más amplia resultan necesarios para mantener el orden. Pero Agustín siempre tenía inconvenientes con el asesinato, por ejemplo. Era imposible descartarlo y, por tanto, no consiguió explicar por qué Dios lo permitía. En Moynahan, *Faith*, p. 149, se discute la idea agustiniana de la predestinación. <<

[1068] Armstrong, *A History of God*, p. 126. < <

[1069] *Ibid.*, p. 135. <<

[1070] *Ibid.*, p. 142. <<

[1071] Colish, *Medieval Foundations of the Western Intellectual Traditions*, p. 29. < <

[1072] *Ibid.* < <

[1073] Armstrong, *A History of God*, pp. 139 y ss. <<

[1074] *Ibid.*, p. 145. Pero véase lo que Moynahan, *Faith*, p. 149, considera es la negación del pecado original en Agustín. <<

[1075] Sobre el genio administrativo de Gregorio, véase: Moynahan, *Faith*, pp. 192 y ss. <<

[1076] Colish, *Medieval Foundations of the Western Intellectual Traditions*, p. 40. < <

[1077] La luna llena muestra la gloria y la perfección que el hombre debe aspirar a conseguir y que sólo Jesús ha alcanzado. Calcular con precisión las fechas de futuras festividades era importante también porque los primeros cristianos creían que celebrar la Pascua demasiado pronto era sacrílego, pues hacerlo significaba pensar que era posible «salvarse sin ayuda de la gracia de Dios», un acto de inmensa soberbia. Pero celebrarla demasiado tarde también era sacrílego, ello significaba que al creyente realmente no le importaba hacer profesión de su fe. La fecha de la Pascua era, por tanto, un asunto crucial y muchas de las demás festividades dependían de ella. Richards, *Mapping Time*, pp. 345 y ss. <<

[1078] *Ibid.*, p. 350. <<

[1079] Sobre las diferentes maneras de celebrar la Pascua en el cristianismo primitivo, véase: Moynahan, *Faith*, p. 57. < <

[1080] *Ibid.*, pp. 1-2. < <

[1081] Existía incluso una tradición según la cual las reglas del cómputo le habían sido reveladas por un ángel a san Pacomio, el monje egipcio del siglo IV. Para más detalles, véase: Bauer, *Orthodoxy and Heresy in Early Christianity*, pp. 152-154. < <

[1082] Richards, *Mapping Time*, p. 350. Sobre la naturaleza cambiante del cristianismo, véase, por ejemplo: Peter Brown, *The Cult of the Saints*, University of Chicago Press, Chicago, 1981/1982; y R.
A. Markus,
The End of Ancient Christianity, Cambridge University Press/Canto, Cambridge (Inglaterra), 1990/1998. <<

[1083] Ferrill, *The Origins of War*, pp. 17-18. <<

[1084] *Ibid.*, p. 18. <<

[1085] *Ibid.* <<

[1086] *Ibid.*, p. 17. <<

[1087] *Ibid.* < <

[1088] Arno Borst, *Medieval Worlds: Barbarians, Heretics and Artists in the Middle Ages*, Polity, Londres, 1991, p. 3. <<

[1089] *Ibid.* < <

[1090] *Ibid.*, p. 5. <<

[1091] *Ibid.* < <

[1092] *Ibid.* < <

[1093] *Ibid.*, p. 6. Para la reacción de Agustín, véase: Moynahan, *Faith*, p. 152. <<

[1094] Borst, *Medieval Worlds*, p. 6. < <

[1095] D. Herlihy, *Medieval Culture and Society*, Macmillan, Londres, 1968, p. XI. < <

[1096] William Manchester, *A World Lit Only by Fire*, Little Brown, Nueva York y Londres, 1992, p. 3. < <

[1097] *Ibid.*, p. 5. < <

[1098] *Ibid.* < <

[1099] *Ibid.*, p. 7. <<

[1100] *Ibid.*, p. 15. <<

[1101] Peter S. Wells, *The Barbarians Speak*, Princeton University Press, Princeton, Nueva Jersey y Londres, 1999, p. 100. <<

[1102] *Ibid.*, p. 103. <<

[1103] P. J. Geary, *The Myth of Nations: The Medieval Origins of Europe*, Princeton University Press, Princeton, Nueva Jersey y Londres, 2002, p. 64. <<

[1104] Wells, *Barbarians Speak*, pp. 107-108. < <

[1105] *Ibid.*, p. 108. < <

[1106] Warwick Bray y David Tramp, *The Penguin Dictionary of Archaeology*, Penguin, Londres, 1970, p. 130. <<

[1107] Geary, *Myth of Nations*, p. 73. <<

[1108] *Ibid.*, p. 79. Para un vívido relato sobre la conversión de los paganos al cristianismo, véase: Moynahan, *Faith*, pp. 191 y ss. < <

[1109] Geary, *Myth of Nations*, p. 81. <<

[1110] Wells, *Barbarians Speak*, pp. 116-117. <<

[1111] *Ibid.*, p. 118. <<

[1112] *Ibid.*, pp. 118 y 126. <<

[1113] *Ibid.*, p. 123, véase el mapa incluido en ella. < <

[1114] *Ibid.*, p. 114. <<

[1115] Jones y Pennick, *A History of Pagan Europe*, p. 81. < <

[1116] *Ibid.* <<

[1117] Wells, *Barbarians Speak*, pp. 163 y ss. <<

[1118] *Ibid.*, p. 185. < <

[1119] Jones y Pennick, *A History of Pagan Europe*, pp. 120 y ss. <<

[1120] Wells, *Barbarians Speak*, p. 256. <<

[1121] Geary, *Myth of Nations*, p. 93. <<

[1122] *Ibid.*, p. 109. < <

[1123] Borst, *Medieval Worlds*, p. 6. Moynahan, *Faith*, p. 197, describe costumbres paganas y cristianas que coexistieron unas al lado de otras «durante muchos siglos». < <

[1124] Borst, *Medieval Worlds*, pp. 6-7. < <

[1125] Joseph Vogt, *The Decline of Rome*, Weidenfeld & Nicolson, Londres, 1967, p. 51. [Hay traducción castellana: *La decadencia de Roma*, Guadarrama, Barcelona, 1968]. <<

[1126] *Ibid.*, p. 183. <<

[1127] *Ibid.*, p. 185. Moynahan, *Faith*, pp. 150-151. <<

[1128] Vogt, *Decline of Rome*, p. 187. <<

[1129] Lionel Casson, *Libraries in the Ancient World,* Yale University Press, New Haven y Londres, 2001, p. 137. [Hay traducción castellana: *Las bibliotecas del mundo antiguo*, Universitat Autònoma de Barcelona, Barcelona, 2003]. <<

[1130] Vogt, *Decline of Rome*, p. 188. <<

[1131] *Ibid.*, p. 198. < <

[1132] Moynahan, *Faith*, p. 153n. < <

[1133] Vogt, *Decline of Rome*, p. 236. < <

[1134] *Ibid.*, p. 234. <<

[1135] Reynolds y N. G. Wilson, *Scribes and Scholars*, p. 48. <<

[1136] Anne Glynn-Jones, *Holding Up a Mirror*, Century, Londres, 1996, p. 201. < <

[1137] *Ibid.*, pp. 201-202. < <

[1138] Freeman, *Closing of the Western Mind*, p. 321. <<

[1139] Richard E. Rubenstein, *Children: How Christians, Muslims, and Jews Rediscovered Ancient Wisdom and Illuminated the Dark Ages*
Aristotle’s
, Harcourt, Nueva York y Londres, 2003, pp. 77-78. < <

[1140] Freeman, *Closing of the Western Mind*, p. 325. <<

[1141] *Ibid.*, p. 327. <<

[1142] *Ibid.*, pp. 322-323. <<

[1143] Vogt, *Decline of Rome*, p. 202. Moynahan, *Faith*, p. 101. <<

[1144] Freeman, *Closing of the Western Mind*, p. 323. < <

[1145] *Ibid.* <<

[1146] Vogt, *Decline of Rome*, p. 203. <<

[1147] Casson, *Libraries in the Ancient World*, p. 139. <<

[1148] *Ibid.*, p. 140. < <

[1149] Reynolds y N. G. Wilson, *Scribes and Scholars*, p. 53. <<

[1150] *Ibid.* <<

[1151] *Ibid.*, p. 59. Sobre las escuelas de Constantinopla, véase: Michael Angold, *Byzantium: The Bridge from Antiquity to the Middle Ages*,
Weidenfeld & Nicolson,
Londres, 2001, pp. 138-139. <<

[1152] Nigel Wilson, *Scholars of Byzantium*, Duckworth, Londres, 1983, p. 50. <<

[1153] *Ibid.*, p. 50. < <

[1154] *Ibid.* < <

[1155] Colish, *Medieval Foundations of the Western Intellectual Traditions*, p. 43. <<

[1156] Cantor, *Civilization of the Middle Ages*, p. 82. < <

[1157] Colish, *Medieval Foundations of the Western Intellectual Traditions*, p. 43. < <

[1158] *Ibid.*, p. 48. <<

[1159] Cantor, *Civilization of the Middle Ages*, p. 82. Angold, *Byzantium*, p. 98. <<

[1160] Colish, *Medieval Foundations of the Western Intellectual Traditions*, p. 51. Chales Freeman, comunicación personal, 30 de junio de 2004. <<

[1161] Gernet, *A History of Chinese Ciilization*, p. 288. Véase también *infra* cap. 12, n. 47. < <

[1162] Reynolds y N. G. Wilson, *Scribes and Scholars*, p. 63. < <

[1163] *Ibid.*, p. 65. <<

[1164] *Ibid.*, p. 66. Bischoff, *Latin Palaeography*, p. 183. < <

[1165] Reynolds y N. G. Wilson, *Scribes and Scholars*, p. 67. Sobre cómo sobrevivieron algunos manuscritos, véase: Angold, *Byzantium*, pp. 89-90. < <

[1166] Reynolds y N. G. Wilson, *Scribes and Scholars*, p. 68. < <

[1167] *Ibid.*, p. 61. Sobre el papel desempeñado por Bardas, véase: Angold, *Byzantium*, p. 124. Sobre las abreviaturas, véase: Bischoff, *Latin Palaeography*, pp. 97, 150 y ss., 170 y 176. < <

[1168] Reynolds y N. G. Wilson, *Scribes and Scholars*, p. 60. <<

[1169] Warren T. Treadgold, *The Nature of the Bibliotheca of Photius*, Dumbarton Oaks, Center for Byzantine Studies, Harvard University, Washington DC, 1980, p. 4. Para una visión general de Foncio, véase: Angold, *Byzantium*, p. 124. <<

[1170] Cyril Mango, *Byzantium*, Weidenfeld & Nicolson, Londres, 1980, p. 62. < <

[1171] *Ibid.*, pp. 71-72. <<

[1172] *Ibid.*, p. 80. Véase también: Angold, *Byzantium*, p. 70. Moynahan, *Faith*, p. 96, afirma que en su apogeo la ciudad poseía 4388 edificios de «mérito arquitectónico». < <

[1173] Lawrence Nees, *Early Medieval Art*, Oxford University Press, Oxford, 2002, p. 31. < <

[1174] Mango, *Byzantium*, p. 258. Sobre Diocleciano, véase: John Beckwith, *Early Christian and Byzantine Art*, Penguin, Londres, 1970/1979, p. 14. [Hay traducción castellana: *Arte paleocristiano y bizantino*, Cátedra, Madrid, 1997]. <<

[1175] Mango, *Byzantium*. Véase también: Moynahan, *Faith*, p. 96. < <

[1176] Mango, *Byzantium*, p. 259. < <

[1177] Nees, *Early Medieval Art*, p. 52. David Talbot Rice, *Byzantine Art*, Penguin, Londres, 1935/1962, p. 84, considera a Ravena superior a Roma. [Hay traducción castellana: *El arte de la época bizantina*, Destino, Barcelona, 2000]. Sobre los códices púrpura, véase: Beckwith, *Early Christian and Byzantine Art*, pp. 42-43. <<

[1178] Mango, *Byzantium*, p. 261. Sobre los motivos imperiales en el arte cristiano, véase: Angold, *Byzantium*, pp. 35-36. < <

[1179] Nees, *Early Medieval Art*, p. 52. Dominic Janes, *God and Gold in Late Antiquity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998. <<

[1180] Unos apuntes sobre el arte en los libros cristianos. El desarrollo del códice, entre los siglos II y IV, estuvo, como hemos visto, en parte vinculado al ascenso del cristianismo, ya que el códice era más difícil de falsificar que los rollos. El manuscrito bíblico más antiguo que conocemos es la *Itala* de Quedlinburg, una versión del libro de Samuel bastante dañada. La producción de libros lujosos e ilustrados fue criticada por nada menos que Jerónimo, el creador de la Vulgata, lo que sugiere que para entonces era un fenómeno nuevo. La *Itala* de Quedlinburg tiene ilustraciones, pequeñas escenas cada una en su propio marco, con fondos vagamente insinuados. Lawrence Rees sostiene que no había nada así en la antigüedad (excepción hecha de códices de Homero y Virgilio con pergaminos ilustrados), lo que hace pensar que estos libros ilustrados eran centrales para la sociedad cristiana y que, probablemente, ayudaron a convertirla en una religión del libro. Nees, *Early Medieval Art*, pp. 94-96 < <

[1181] Nees, *Early Medieval Art*, p. 141. Sobre Justiniano, véase: Beckwith, *Early Christian and Byzantine Art*, p. 59. <<

[1182] Nees, *Early Medieval Art*, p. 142. Véase: Talbot Rice, *Byzantine Art*, p. 147, para las «edades doradas» del arte Bizantino, y p. 149, para las escuelas de pintura de iconos. Beckwith, *Early Christian and Byzantine Art*, pp. 125-126. < <

[1183] Nees, *Early Medieval Art*, p. 143. <<

[1184] Mango, *Byzantium*, p. 264. < <

[1185] Nees, *Early Medieval Art*, p. 146. Moynahan, *Faith*, pp. 210 y ss; Angold, *Byzantium*, pp. 70 y ss; Talbot Rice, *Byzantine Art*, pp. 22 y ss. Beckwith, *Early Christian and Byzantine Art*, p. 168. < <

[1186] Cantor, *Civilization of the Middle Ages*, p. 173. Moynahan, *Faith*, p. 211. Beckwith, *Early Christian and Byzantine Art*, p. 169. <<

[1187] Nees, *Early Medieval Art*, p. 149. <<

[1188] Beckwith, *Early Christian and Byzantine Art*, pp. 151 y 158. No debemos pasar por alto el hecho de que los iconoclastas no se oponían al uso de figuras humanas en el arte no cristiano. Cyril Mango sostiene que, en Constantinopla por ejemplo, el Milion, el arco que marcaba el comienzo de una gran carretera que cruzaba el imperio hasta llegar a los Balcanes, estaba dominado por una elaborada figura del auriga favorito del emperador. Mango, *Byzantium*, p. 266. < <

[1189] Mango, *Byzantium*, p. 267. Sobre cómo los iconódulos fueron a su vez objeto de burlas, véase: Moynahan, *Faith*, p. 211. < <

[1190] Mango, *Byzantium*, pp. 271-272. Sobre las técnicas pictóricas, véase: Talbot Rice, *Byzantine Art*, p. 151. Beckwith, *Early Christian and Byzantine Art*, p. 191. <<

[1191] Sobre la «intensa aura», véase: Mango, *Byzantium*, p. 278. Una interpretación similar puede encontrarse en Angold, *Byzantium*. Beckwith, *Early Christian and Byzantine Art*, p. 346. < <

[1192] Philip K. Hitti, *A History of the Arabs*, Macmillan, Londres, 1970, p. 90. < <

[1193] *Ibid.*, p. 25. <<

[1194] *Ibid.* < <

[1195] *Ibid.*, p. 91. <<

[1196] De hecho, en ciertas circunstancias era algo más. Se consideraba que el poeta árabe, el *sha'ir*, poseía un conocimiento secreto que no siempre era bueno, pues parte de él podía proceder de los demonios. Debido a ello, se creía que el poeta elocuente podía provocar la desgracia del enemigo al mismo tiempo que inspiraba valor a su propia tribu. E incluso en tiempos de paz tenía una función, ya que, según Philip Hitti, desempeñaba el papel de escéptico encargado de subvertir las declaraciones e intenciones de los demagogos. Sobre el lugar de la poesía en la sociedad árabe, véase Angold, *Byzantium*, p. 60. <<

[1197] Algunos de los poetas preislámicos siguen siendo muy célebres en el mundo árabe. Los poemas de amor de Imru’ al-Qays y las máximas morales de Zuhayr son probablemente los más conocidos. Además de los poetas, también tenían un gran prestigio el orador (*khatib*) y el *rawi*, que narra las leyendas de tiempos pretéritos. Su posición era superior a la de los escribas que sólo empezarían a adquirir importancia tras el ascenso del islam. Hitti, *A History of the Arabs*, p. 56. < <

[1198] G. E. von Grunebaum, *Classical Islam*, Allen & Unwin, Londres, 1970, p. 24. < <

[1199] Hitti, *A History of the Arabs*, pp. 64-65. <<

[1200] *Ibid.*, p. 112. <<

[1201] Anwar G. Chejne, *The Arabic Language: Its Role in History*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1969, pp. 7-13. Hitti, *A History of the Arabs*, p. 123. < <

[1202] Bernard Lewis, *The Middle East*, Phoenix, Londres, 1995, p. 53. [Hay traducción castellana: *El Oriente Próximo*, Crítica, Barcelona, 1996]. <<

[1203] Hitti, *A History of the Arabs*, p. 118. Sobre la *qiblah*, véase: Angold, *Byzantium*, p. 61. < <

[1204] Lewis, *The Middle East*, p. 53. < <

[1205] Hitti, *A History of the Arabs*, p. 128. < <

[1206] *Ibid.* < <

[1207] *Ibid.*, p. 129. <<

[1208] En un principio, Alá pidió que se le orara hasta cincuenta veces al día, pero Mahoma alcanzo un acuerdo al respecto cuando visitó el cielo en su viaje nocturno. < <

[1209] Hitti, *A History of the Arabs*, p. 132. A propósito, es posible que la prohibición del alcohol no hubiera sido establecida desde el comienzo. En uno de los capítulos del Corán se insinúa que esta medida fue introducida inicialmente para prevenir los desórdenes durante el servicio de los viernes. <<

[1210] *Ibid.*, p. 124. Sobre el juicio islámico, véase: Jane Idleman Smith e Yvonne Yazbeck Haddad, *The Islamic Understanding of the Death and Resurrection*, Oxford University Press, Oxford y Nueva York, 2002, p. 64. <<

[1211] Hitti, *A History of the Arabs*, pp. 124-126. <<

[1212] Chejne, *The Arabic Language*, p. 25. < <

[1213] *Ibid.*, p. 28. <<

[1214] *Ibid.*, p. 356. <<

[1215] Lewis, *The Middle East*, p. 54. Sobre las batallas por el califato, véase: Angold, *Byzantium*, p. 60. <<

[1216] Lewis, *The Middle East*, p. 64. < <

[1217] *Ibid.*, p. 65. <<

[1218] *Ibid.*, p. 68. Sobre la función de las monedas, véase: Angold, *Byzantium*, pp. 57-59. < <

[1219] Hitti, *A History of the Arabs*, p. 242. Sobre los omeyas y, en particular, sobre sus logros arquitectónicos, véase: Angold, *Byzantium*, pp. 61 y ss. < <

[1220] Hitti, *A History of the Arabs*, p. 393. <<

[1221] Doris Behrens-Abouseif, *Beauty in Arabic Culture*, Markus Wiener/Princeton University Press, Princeton, Nueva Jersey y Londres, 1998/1999, p. 126. Véase Angold, *Byzantium*, p. 62, sobre la mezquita de la Cúpula de la Roca, y p. 65, sobre la Gran Mezquita de Damasco. < <

[1222] Behrens-Abouseif, *Beauty in Arabic Culture*, p. 124. <<

[1223] *Ibid.*, p. 132. < <

[1224] Lewis, *The Middle East*, p. 37. Albert Hourani, *A History of the Arab Peoples*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 1991, pp. 56 y ss. [Hay traducción castellana: *Historia de los pueblos árabes*, Ariel, Barcelona, 1996]. <<

[1225] Behrens-Abouseif, *Beauty in Arabic Culture*, p. 148. <<

[1226] Angold, *Byzantium*, p. 67. La caligrafía era importante en todas las profesiones, tanto las vinculadas a la política como a la religión, y muchos objetos estaban adornados con escritos o, en ciertos casos, únicamente con letras de hermosa factura sin ningún significado intrínseco relevante al contexto. En la Bagdad del siglo X se desarrollaron en especial dos formas de caligrafía: la cúfica y la *nashki*. Mientras la primera surgió a partir de una tradición religiosa, la segunda lo hizo en un contexto secular, burocrático. Actualmente la escritura cúfica se usa en contextos por tradición religiosos, mientras que la *nashki* se emplea con fines históricos, con frecuencia contra fondos ricamente decorados. Hourani, *A History of the Arab Peoples*, p. 56. <<

[1227] Aparte de prohibir la representación visual de la figura humana, el islam también era inherentemente hostil a la música. En otro *hadith*, Mahoma describe el instrumento musical como «el muecín del demonio», el recurso que empleaba para llamar a la gente a adorarle. A pesar de esto, los omeyas favorecieron a los músicos en su corte, hasta el punto de que todavía se recuerdan a los denominados «cuatro grandes cantantes», a uno de los cuales, Ibn Surayj (*c.* 634-726) se le atribuye la introducción de la batuta para dirigir las interpretaciones musicales. Hitti, *A History of the Arabs*, p. 275. <<

[1228] Lewis, *The Middle East*, p. 75. <<

[1229] *Ibid.*, p. 77. <<

[1230] Hitti, *A History of the Arabs*, p. 301. <<

[1231] *Ibid.*, p. 303. < <

[1232] En el año 988, al-Nadim compuso *al-Fihrist*, una especie de compendio de los libros disponibles en la ciudad y que nos proporciona alguna idea del amplio conjunto de saberes y actividades entonces corrientes. La obra menciona textos dedicados a materias como el hipnotismo y los malabarismos y que enseñaban a tragar espadas y comer vidrio. Aunque, por supuesto, también los había dedicados a temas más serios. <<

[1233] Howard R. Turner, *Science in Medieval Islam*, University of Texas Press, Austin, 1995, pp. 28-29 y 132-133.

<<

[1234] Boyer, *A History of Mathematics*, pp. 211 y ss. <<

[1235] P. M. Holt, *et al.*, eds., *The Cambridge History of Islam*, vol. 2, Cambridge University Press, Cambridge (Inglaterra), 1970, p. 743. <<

[1236] Hugh Kennedy, *The Court of the Caliphs: The Rise and Fall of Greatest Dynasty* *Islam’s* , Weidenfeld & Nicolson, Londres, 2004, pp. 246 y 255. William Wightman, *The Growth of Scientific Ideas,* Oliver & Boyd, Edimburgo, 1950, p. 322. < <

[1237] Dimitri Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture*, Routledge, Londres, 1998, p. 132. Kennedy, *Court of the Caliphs*, pp. 258-259. <<

[1238] Algo que impulsó la traducción de autores griegos, persas e indios, fue la aparición del papel, inventado por los chinos probablemente en el siglo I d. C. Según la tradición, el papel llegó a Oriente Próximo en el año 751 después de que los árabes capturaran algunos prisioneros chinos en la batalla de Tales (en el actual Kirguistán, a unos doscientos cuarenta kilómetros de Tashkent). Se cuenta que los prisioneros enseñaron a sus captores cómo fabricar el nuevo producto y que debido a ello se les respetó la vida. Hoy, sin embargo, se piensa que los hechos no se desarrollaron exactamente así, ya que al parecer había pintores, tejedores y orfebres chinos viviendo en Kufa, al sur de Irak, en la época de la conquista árabe, y estos profesionales, que casi con seguridad estaban familiarizados con la producción de papel, son una fuente mucho más probable. En cualquier caso, esto no cambia el hecho de que el papel fue otra idea/invento importante que floreció en Bagdad habiendo llegado de fuera. La antigua palabra árabe para papel, *kaghdad*, es de origen chino. En Bagdad, había una zona fuera de la ciudad conocida como el *Suuq al-warraqin*, el mercado del papelero, en cuyas calles había más de cien tiendas que vendían papel. Bagdad se convirtió en un importante centro de fabricación de papel y, de acuerdo con los bizantinos, el producido allí era el mejor. Éstos denominaban al papel *bagdatixon* y a la hoja de tamaño estándar (73 cm x 110 cm) se la conocía como «hoja bagdadí». Había diferentes tipos, por lo general llamados en honor de gobernantes: el papel Talhi, el papel Nui, el papel Tahiri. El papel era entonces un nueva tecnología y los árabes eran los maestros. Jonathan Bloom, *Paper Before Print*. Véase también: Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture*, p. 13. < <

[1239] Howard R. Turner, *Science in Medieval Islam*, p. 133. <<

[1240] *Ibid.*, p. 139. <<

[1241] Hitti, *A History of the Arabs*, pp. 364-365. <<

[1242] Entre el siglo XIII y el XV su libro sobre el tema tuvo cuarenta ediciones. Turner, *Science in Medieval Islam*, p. 135. < <

[1243] … Nació en el siglo IX en Bukhara, una región de Asia central, y muy al comienzo de su carrera alcanzó gran prestigio al conseguir curar al gobernante local de una enfermedad. Esto le proporcionó acceso a la formidable biblioteca de su paciente, lo que combinado con su fenomenal memoria le permitió convertirse en uno de los sintetizadores más grandes de todos los tiempos. < <

[1244] Turner, *Science in Medieval Islam*, p. 136. Para una cronología de la traducción, véase: Wightman, *Growth of Scientific Ideas*, pp. 165 y
335-336.
La tumba de Avicena en Hamadan, Irán, es hoy un monumento impresionante. Estos dos fueron los médicos más importantes, pero están lejos de ser los únicos: el tratado sobre el ojo escrito por Hunayn Ibn Ishaq en el siglo IX abrió el camino para la óptica moderna; al-Majusi descubrió el sistema capilar de la sangre en el siglo X; y en el siglo XII Ibn al-Nafis describió la circulación de la sangre entre el corazón y los pulmones, centenares de años antes de que William Harvey ofreciera una descripción más completa de la circulación (véase el capítulo 23). Turner, *Science in Medieval Islam*, p. 137. <<

[1245] Boyer, *A History of Mathematics*, p. 227. Véase también Bernal, *Science in History*, vol. 1, pp. 275 y ss. <<

[1246] Boyer, *A History of Mathematics*, p. 227. < <

[1247] *Ibid.*, p. 237. <<

[1248] *Ibid.*, p. 234. < <

[1249] Turner, *Science in Medieval Islam*, p. 190. <<

[1250] Holt, *et al.*, eds., *Cambridge History of Islam*, vol. 2, p. 777. Sobre la óptica y los comienzos de la química científica, véase: Bernal, *Science in History*, vol. 1, p. 278. <<

[1251] Philip. K. Hitti, *Makers of Arab History*, Macmillan, Londres, 1969, p. 197. <<

[1252] *Ibid.*, p. 205. <<

[1253] *Ibid.*, p. 218. Para una exposición más amplia sobre la idea del alma en Avicena, véase: Hourani, *A History of the Arab Peoples*, p. 173. Sobre otras ideas islámicas acerca del alma y su relación con el cuerpo, véase: Smith y Haddad, *Islamic Understanding of the Death*, pp. 40 y ss. < <

[1254] Hitti, *A History of the Arabs*, pp. 393-394. El término «terrorista suicida» tal y como se aplica en nuestros días es erróneo. Mientras el suicidio es un pecado mortal en el islam, al igual que en el catolicismo, el *martirio* garantiza a los fieles un lugar en el paraíso. Smith y Haddad, *Islamic Understanding of the Death*, p. IX. <<

[1255] Hitti, *A History of the Arabs*, p. 408. < <

[1256] *Ibid.*, p. 410. <<

[1257] Ross E. Dunn, *The Adventures of Ibn Battuta*, University of California Press, Los Ángeles y Berkeley, 1989, p. 98. < <

[1258] Hitti, *A History of the Arabs*, p. 44. <<

[1259] Hourani, *A History of the Arab Peoples*, pp. 63-64. < <

[1260] Hitti, *A History of the Arabs*, p. 429. <<

[1261] Hourani, *A History of the Arab Peoples*, p. 65. < <

[1262] Hitti, *A History of the Arabs*, p. 434. Véase también: Bernal, *Science in History*, vol. 1, p. 275. < <

[1263] Hourani, *A History of the Arab Peoples*, pp. 167-171. <<

[1264] Holt, *et al.*, eds., *Cambridge History of Islam*, vol. 2, p. 527. Véase también: Ivan van Sertina, *The Golden Age of the Moor* (edición especial del *Journal of African Civilisations*, vol. 11, otoño de 1991), Transaction Publishers, New Brunswick, Nueva Jersey y Londres, 1992. <<

[1265] Holt, *et al.*, eds., *Cambridge History of Islam*, vol. 2, p. 531. Sobre las nuevas formas poéticas desarrolladas en Córdoba, véase: Hourani, *A History of the Arab Peoples*, p. 193. <<

[1266] Hitti, *A History of the Arabs*, p. 252, cita de Franz Rosenthal, *Ibn Khaldun, The Maqaddimah: An Introduction to History*, vol. 1, Pantheon Books, Nueva York, 1958, p. 6. <<

[1267] La de Córdoba era la universidad más grande, pero no la única. Se fundaron instituciones similares en Sevilla, Málaga y Granada. El núcleo básico lo conformaban la astronomía, las matemáticas, la medicina, la teología y el derecho, aunque en Granada también se enseñaba filosofía y química. Los libros eran abundantes gracias a la difusión de la fabricación del papel, que se importó a España desde Marruecos a mediados del siglo XII. (La palabra «resma» proviene del árabe *rizmah*, que significa «paquete»). < <

[1268] Boyer, *A History of Mathematics*, pp. 254-271. < <

[1269] *Ibid.*, p. 254. < <

[1270] Holt, *et al.*, eds., *Cambridge History of Islam*, vol. 2, p. 579. <<

[1271] *Ibid.*, p. 583. <<

[1272] Philip K. Hitti, *Islam: A Way of Life*, Oxford University Press, Oxford, 1970, p. 134. [Hay traducción castellana: *El islam, modo de vida*, Gredos, Madrid, 1976]. <<

[1273] Hourani, *A History of the Arab Peoples*, p. 175. Sobre «las dos verdades», véase también: Bernal, *Science in History*, vol. 1, p. 275. Para una exposición de las ideas islámicas sobre el paraíso, véase: Smith y Haddad, *Islamic Understanding of the Death*, pp. 87-89. <<

[1274] Reynolds y Wilson, *Scribes and Scholars*, pp. 110 y 120. <<

[1275] Holt, *et al.*, eds., *Cambridge History of Islam*, vol. 2, p. 854. <<

[1276] *Ibid.*, p. 855. < <

[1277] Bernal, *Science in History*, vol. 1, pp. 303 y ss. Fue esta traducción la que dio origen a la palabra «seno» en su sentido matemático. A la semicuerda que llamamos seno, los indios le habían dado originalmente el nombre de *jiva*, que los árabes adoptaron como *jiba*. Sin embargo, en árabe hay una palabra similar a ésta, *jaib*, que significa «bahía» o «ensenada», y al parecer cuando Roberto de Chester tuvo que traducir el término técnico confundió una con otra (quizá por el hecho de que la escritura árabe omitía las vocales) y, por tanto, utilizó el término latino para «bahía» o «ensenada»: *sinus*.

Adelardo de Bath fue otro de los que introdujo los numerales indoarábigos a los lectores latinos. No obstante, éstos se difundieron muy lentamente, y la mayoría de la gente siguió empleando durante un tiempo las primeras nueve letras griegas y un símbolo especial para el cero. Una razón para la lenta adopción del sistema indio es que estos numerales no eran tan evidentes en una época en la que la gente usaba ábacos. De hecho, durante varios siglos hubo una fuerte competición entre los partidarios del ábaco y los de los guarismos. Fue sólo con la difusión de la alfabetización que las ventajas de los numerales indoarábigos resultaron claras, esto es, cuando los cálculos se hacían con papel y lápiz y no con ábacos. Los guarismos no se impondrían de forma definitiva hasta el siglo XVI. Boyer, *A History of Mathematics* pp. 252-253. <<

[1278] Basham, ed., *A Cultural History of India*, p. 48. <<

[1279] John Keay, *India: A History*, HarperCollins, Londres, 2001, p. 128. Romila Thapar, *A History of India*, Penguin, Londres, 1966, vol. 1, pp. 136 y ss. < <

[1280] Keay, *India*, pp. 156-157. Véase Thapar, *A History of India*, p. 146, quien sostiene que los peregrinos budistas chinos las mencionaban. <<

[1281] Keay, *India*, p. 157. < <

[1282] *Ibid.*, p. 136. < <

[1283] Burrow, *The Sanskrit Language*, Faber & Faber, Londres, 1955, p. 64. Véase también: Thapar, *A History of India*, p. 58. <<

[1284] Burrow, *Sanskrit Language*, p. 65. < <

[1285] Keay, *India*, p. 139. <<

[1286] *Ibid.*, p. 145. Véase también: Thapar, *A History of India*, p. 140. <<

[1287] Keay, *India*, p. 145. <<

[1288] Los gremios incluso hacían las veces de bancos, y ocasionalmente prestaron dinero a la corte real. < <

[1289] Keay, *India*, p. 145. < <

[1290] *Ibid.*, p. 146. <<

[1291] Basham, ed., *A Cultural History of India*, p. 162. <<

[1292] Burrow, *Sanskrit Language*, p. 43. <<

[1293] Basham, ed., *A Cultural History of India*, p. 162; véase también: Keay, *India*, p. 61, y Thapar, *A History of India*, p. 123. <<

[1294] Burrow, *Sanskrit Language*, p. 58. < <

[1295] *Ibid.*, p. 2. <<

[1296] *Ibid.*, p. 50. <<

[1297] Basham, ed., *A Cultural History of India*, p. 170. <<

[1298] Keay, *India*, p. 151. <<

[1299] Basham, ed., *A Cultural History of India*, p. 172. <<

[1300] Keay, *India*, p. 152. <<

[1301] *Ibid.* Dentro de la misma India el desarrollo (o no desarrollo) del sánscrito dio lugar a ciertas anomalías. En las obras teatrales de Kalidasa, por ejemplo, hay una convención dramática de acuerdo con la cual todos los sirvientes, personas de castas inferiores, mujeres y niños hablan y entienden sólo el prácrito, lo que evidencia que era la primera lengua de todos. Burrow, *Sanskrit Language*, p. 60. En los dramas el sánscrito está reservado a los protagonistas: reyes, ministros, brahmanes cultos. Keay, *India*, p. 153. En vista de que el sánscrito había quedado fosilizado, mil años después de Panini los escritores se vieron en la necesidad de sustituir la innovación por el ingenio. Y como consecuencia de ello las frases se prolongaban en ocasiones por varias páginas y las palabras podían tener más de cincuenta sílabas. (A diferencia de ello, en el sánscrito más antiguo el uso de palabras compuestas no es muy diferente del que encontramos en Homero, por ejemplo). Burrow, *Sanskrit Language*, p. 55. Pero aunque el sánscrito sólo fuera entendido por una minoría reducida de la población, esa minoría era importantísima y, como veremos, esto no inhibió el desarrollo y difusión de nuevas ideas. Mientras las lenguas vernáculas se fragmentaron y evolucionaron, el sánscrito continuó sirviendo de vínculo cultural en la India. < <

[1302] Basham, ed., *A Cultural History of India*, p. 197. < <

[1303] *Ibid.*, p. 203. < <

[1304] *Ibid.*, p. 204. Para un plano del templo de Vishnu en Deogarh, véase: Thapar, *A History of India*, p. 158. < <

[1305] Heinrich Zimmer, *Myths and Symbols of Indian Art and Civilisation*, The Bollingen Series of Princeton University Press, Princeton, Nueva Jersey y Londres, 1972/1992, p. 48. <<

[1306] *Ibid.*, p. 49. < <

[1307] *Ibid.*, p. 53. <<

[1308] A diferencia de lo ocurrido en tantos otros lugares del mundo, no hubo en la India culto al sol. De hecho, sucedió lo contrario, y se lo consideró un poder letal. La luna, en cambio, era considerada dadora de vida. Su aparición era seguida por el rocío, y su control sobre las aguas se advertía en las mareas. El agua era el equivalente terrestre de la *amrita*, la bebida de los dioses (palabra relacionada con la *ambrosía* griega). El agua, la savia, la leche y la sangre eran todas formas diferentes de *amrita* y su manifestación más clara en la tierra eran los tres ríos sagrados: el Ganges, el Sarasvati y el Jumna. A los pecadores que morían cerca de cualquiera de ellos se les perdonaban todos sus pecados. Basham, ed., *A Cultural History of India*, p. 110. < <

[1309] *Ibid.*, p. 81. <<

[1310] Keay, *India*, p. 152. <<

[1311] *Ibid.*, p. 134. <<

[1312] Véase una descripción detallada en: Thapar, *A History of India*, p. 190. < <

[1313] Keay, *India*, p. 206. <<

[1314] *Ibid.*, p. 214. < <

[1315] *Ibid.*, p. 208. Véase también: Thapar, *A History of India*, p. 195. < <

[1316] Keay, *India*, p. 217. Thapar, *A History of India*, p. 210, proporciona detalles sobre los ingresos del templo. <<

[1317] Keay, *India*, p. 209. < <

[1318] Gernet, *A History of Chinese Civilization*, p. 92. < <

[1319] Thapar, *A History of India*, pp. 143-146. Gernet, *A History of Chinese Civilization*, p. 96. < <

[1320] Mukerjee, *Culture and Art of India*, pp. 269-271. <<

[1321] *Ibid.*, pp. 267 y ss. < <

[1322] Thapar, *A History of India*, pp. 161 y ss. < <

[1323] S. N. Das Gupta, «Philosophy», en Basham, ed., *A Cultural History of India*, p. 185. < <

[1324] *Ibid.*, p. 118. < <

[1325] Mukerjee, *Culture and Art of India*, pp. 255 y ss. <<

[1326] Thapar, *A History of India*, p. 162. <<

[1327] Basham, ed., *A Cultural History of India*, p. 119. Thapar, *A History of India*, p. 185. < <

[1328] Boyer, *A History of Mathematics*, p. 207. < <

[1329] Basham, ed., *A Cultural History of India*, p. 147. <<

[1330] Los poemas tamiles escritos entre los siglos I y IV d. C. contienen frecuentes referencias a los *yavanas*, occidentales familiarizados con la ciencia helénica y las tecnologías romanas. Como se señaló antes, algunos creen que esta palabra podría derivar de «jonio». Basham, ed., *A Cultural History of India*, p. 151, y W. W. Tam.
The Greeks in Bactria and India, Cambridge University Press, Cambridge (Inglaterra), 1951. < <

[1331] Basham, ed., *A Cultural History of India*, p. 154. <<

[1332] Como señalamos antes (capítulo 12, nota 87), nuestra palabra «seno» fue consecuencia de un error de traducción de la palabra india *jiva*. < <

[1333] Boyer, *A History of Mathematics*, p. 210. Véase también: Thapar, *A History of India*, p. 155. < <

[1334] Boyer, *A History of Mathematics*, p. 198. < <

[1335] *Ibid.*, p. 212. <<

[1336] D. E. Smith, *History of Mathematics*, Dover, Nueva York, 1958, vol. 1, p. 167. < <

[1337] Joseph Needham, *et. al.*, *Science and Civilization in China*, vol. 3, Cambridge University Press, Cambridge (Inglaterra), 1954, p. 11n. < <

[1338] Basham, ed., *A Cultural History of India*, p. 157. <<

[1339] Boyer, *A History of Mathematics*, p. 215. <<

[1340] *Ibid.*, p. 216. La influencia de la matemática india es evidente en todo el mundo, pero los occidentales no deben olvidar que, en términos históricos, a nivel internacional la India ha influido principalmente en los países al *oriente* de ella. La literatura sánscrita, el budismo y el hinduismo en sus distintas versiones, en particular, han contribuido a dar forma al sureste asiático. Y si pensamos en el número de personas involucradas, la influencia de la India durante el período medieval no tiene rival. Los médicos indios creían que la vida había empezado en las «aguas primigenias», que la apariencia de las personas (su fisonomía) era un reflejo de la apariencia de los diferentes dioses y que las fiebres, así como las indigestiones, la causa de enfermedad más común, eran provocadas por demonios. Basham, ed., *A Cultural History of India*, p. 148. La salud se conservaba mediante un adecuado equilibrio de los tres humores: la flema, la bilis y el aliento (respiración), todos los cuales dependían de la dieta (la sangre luego se convertiría en el cuarto humor). Se creía que la función de los pulmones era hacer circular el agua por el cuerpo y que el ombligo era la fuente última de todos los vasos sanguíneos. La farmacopea india es vastísima y se basa en la teoría de que ciertas esencias de hierbas y alimentos se corresponden en distintas proporciones con los humores. Se creía que la miel tenía propiedades curativas y se la relacionaba con la *amrita*, el «elixir de la inmortalidad». *Ibid.*, p. 149. Un hecho interesante es que no había la noción de enfermedades cerebrales, ya que se pensaba que el centro de la conciencia era el corazón. La hidropesía, la tuberculosis, la lepra, los abscesos, ciertas enfermedades congénitas y varias afecciones de la piel fueron identificadas y descritas. La divinidad hindú de la medicina se denominaba Asvin y el médico más famoso fue Charaka, quien describió muchas enfermedades reales, y otras tantas no tan reales. Por ejemplo, fue él quien dio el nombre de *Ayurveda* a la ciencia de la longevidad. *Ibid.*, p. 150. Se consideraba que todas las enfermedades tenían un componente ético y que, por tanto, eran resultado de algún tipo de fallo moral. Había una tradición de especialistas en medicina para elefantes. <<

[1341]

S. A. A.
Rizvi, «The Muslim ruling dynasties», en Basham, ed., *A Cultural History of India*, pp. 245 y ss. <<

[1342] *Ibid.*, pp. 281 y ss. < <

[1343] Basham, ed., *A Cultural History of India*, p. 284. < <

[1344] Mukerjee, *Culture and Art of India*, pp. 311-327. Thapar, *A History of India*, pp. 306-307, explora los vínculos del sufismo con el islam convencional y su función en el no-conformismo y el racionalismo. < <

[1345] Mukerjee, *Culture and Art of India*, pp. 298-299. <<

[1346] Valerie Hansen, *The Open Empire*, Norton, Nueva York, 2000, pp. 171-174. El término «China» proviene de una transliteración de Qin, el imperio chino del siglo III a. C. < <

[1347] Needham, *et al.*, *Science and Civilization in China*, p. 134. Wilkinson, *Chinese History: A Manual*, p. 844. < <

[1348] Janet Abu-Lughod, *Before European Hegemony: The World System, AD 1250-1350*, Oxford University Press, Oxford y Nueva York, 1989, p. 316. < <

[1349] Yong Yap y Arthur Cotterell, *The Early Civilisation of China*, Weidenfeld & Nicolson,
Londres, 1975, p. 1999. [Hay traducción castellana: *La civilización china clásica*, Aymá, Barcelona, 1981]. <<

[1350] Lucien Febvre y Henri-Jean Martin, *The Coming of the Book*, Verso, Londres, 1976, p. 71. [Hay traducción castellana del original francés: *La aparición del libro*, Unión Tipográfica Editorial Hispano Americana, México, 1962]. <<

[1351] Las muestras de papel más antiguas son las que descubrió sir Aurel Stein en Asia central entre la mampostería de una torre abandonada de la Gran Muralla que había sido evacuada por el ejército chino a mediados del siglo II d. C. Febvre y Martin, *Coming of the Book*, p. 72. Un análisis microscópico reveló que las hojas —cartas escritas en sogdiano— estaban hechas únicamente con cáñamo. (Sogdiana era un antiguo reino de Asia central cerca de Samarcanda, en el actual Uzbekistán). El papel, por tanto, se difundió con rapidez. Véase: Richard N. Frye, *The Heritage of Central Asia: From Antiquity to the Turkish Expansion*, Markus Wiener/ Princeton University Press, Princeton, Nueva Jersey y Londres, 1998, pp. 151 y ss., sobre la Ruta de la Seda, y pp. 183 y ss., sobre el mundo de los sogdianos. <<

[1352] Febvre y Martin, *Coming of the Book*, pp. 72-73. < <

[1353] Gernet, *A History of Chinese Civilization*, p. 332. Sobre los efectos intelectuales de la imprenta, véase: Hucker, *Imperial Past China's*, p. 272. Wang Tao, comunicación personal, 28 de junio de 2004. <<

[1354] Febvre y Martin, *Coming of the Book*, p. 75. < <

[1355] Gernet, *A History of Chinese Civilization*, p. 335. <<

[1356] Febvre y Martin, *Coming of the Book*, p. 76. <<

[1357] *Ibid.* < <

[1358] Hucker, *Imperial Past*
China's
, p. 317. Resulta curioso que, al parecer, los europeos no sintieron ningún interés por lo que Oriente tenía que ofrecer en esta área. Por ejemplo, los mongoles enviaron varias xilografías con sellos de color rojo brillante impresos en mensajes a los reyes de Francia e Inglaterra y al papa en 1289 y, de nuevo, en 1305, pero nadie en Occidente adoptó la nueva técnica. Incluso ese empedernido viajero que fue Marco Polo, que por lo general dio muestras de una extraordinaria curiosidad, se maravilló con los billetes de banco cuando los vio en China, pero al parecer no comprendió que habían sido impresos a partir de bloques de madera tallados. Febvre y Martin, *Coming of the Book*, p. 76. < <

[1359] Yu-Kuang Chu, «The Chinese language», en John Meskill, *et al.*, eds., *An Introduction to Chinese Civilization*, Columbia University Press, Nueva York, 1973, pp. 588-590. < <

[1360] *Ibid.*, p. 592. <<

[1361] *Ibid.*, p. 593. < <

[1362] *Ibid.*, pp. 595 y 612. < <

[1363] *Ibid.*, pp. 597-598. < <

[1364] *Ibid.*, p. 603. Para una explicación de las diferencias entre los estilos de escritura china «nuevo texto» y «antiguo texto», y una reseña de las investigaciones dedicadas a las palabras antiguas, véase: Hucker, *Imperial Past*
China’s
, p. 197. < <

[1365] Gernet, *A History of Chinese Civilization*, p. 325. < <

[1366] Hansen, *Open Empire*, p. 271. Entre otras cosas, el papel moneda contribuyó al desarrollo de la marina mercante china que, en esa época, era la más grande del mundo. <<

[1367] Raymond Dawson, *The Chinese Experience*, Weidenfeld & Nicolson, Londres, 1978, pp. 181-182. Gernet, *A History of Chinese Civilization*, p. 324. <<

[1368] Como consecuencia de los avances en el cultivo de «arroz inundado» se introdujeron en China toda una serie de innovaciones. Desde el siglo VI en adelante, los chinos habían empezado a seleccionar las semillas de forma sistemática de manera que, quinientos años después, en el siglo XI, la producción había mejorado de forma espectacular y había dos cosechas al año. El *keng* (arroz) tradicional necesitaba entre ciento veinte y ciento cincuenta días para madurar. Sin embargo, para comienzos del siglo XI, una variedad que maduraba más rápido y que era resistente a las sequías había evolucionado en Champa, en la costa sur de Vietnam. Aunque su rendimiento era menor, el hecho de que madurara en sólo sesenta días resolvía muchos problemas (en el siglo XVI se desarrolló una variedad que maduraba en cincuenta días y en el XVIII, una que lo hacía en cuarenta días). El impacto del arroz con un período de maduración más corto sobre la población china fue enorme, ya que permitió al país satisfacer sus necesidades alimenticias de forma más adecuada de lo que, por ejemplo, Europa podía hacerlo en la misma época. «Fue precisamente debido a la abundancia de suministros alimenticios que la población China empezó a crecer con relativa rapidez desde el siglo XI, mientras que un crecimiento igual de veloz no se observa en Europa hasta finales del siglo XVIII». Ho Ping-Ti, «Early-ripening rice», en James Liu y Peter Golas, eds., *Change in Sung China*, D. C. Heath and Co., Lexington (Massachusetts), 1969, pp. 30-34. El cigüeñal, el escarificador y el arado de campo se desarrollaron todos en esta época en relación con la nueva variedad de arroz. Probablemente la más eficaz de las nuevas tecnologías fue la cadena con palas (*long guzhe*) que permitía subir el agua de un nivel a otro mediante un cigüeñal. Hansen, *Open Empire*, p. 265. < <

[1369] La carretilla (el «buey de madera»), que permitía transportar cargas de más de ciento treinta kilos por caminos estrechos y serpenteantes, se inventó en el siglo III. <<

[1370] La pólvora fue en realidad sólo uno de los muchos progresos militares chinos que tendrían un gran efecto sobre la historia mundial. Los chinos también perfeccionaron las técnicas de selección para el ejército al someter a los reclutas a una serie de pruebas que medían, por ejemplo, su habilidad para disparar o su vista, y de acuerdo con las cuales se los destinaba a unidades especializadas. Se inventaron también nuevas armas, entre ellas una ballesta de repetición, un tipo de tanque y un lanzallamas de parafina que funcionaba mediante un pistón para garantizar un chorro de llamas continuo. Un tratado sobre asuntos militares titulado *Principios generales del clásico sobre la guerra* (Wu jin zong yao) expone las nuevas teorías sobre la práctica de los asedios. Gernet, *A History of Chinese Civilization*, p. 310. Publicado en 1044, este tratado también contiene la primera mención de la fórmula de la pólvora (la primera referencia a ella en Europa la hizo Roger Bacon en 1267). <<

[1371] Gernet, *A History of Chinese Civilization*, p. 311. < <

[1372] *Ibid.* < <

[1373] *Ibid.*, p. 312. < <

[1374] David Battie, ed., *Concise Encyclopaedia of Porcelain Sotheby's*, Conran Octopus, Londres, 1990, pp. 15 y ss. <<

[1375] Gernet, *A History of Chinese Civilization*, p. 320. Véase también: Hucker, *Imperial Past*
China's
, p. 204. < <

[1376] Gavin Menzies, *The Year That Changed the World: 1421*, Bantam Press, Londres, 2002. [Hay traducción castellana: *1421, el año en que China descubrió el mundo*, Grijalbo, Barcelona, 2003]. Su tesis de que los chinos circunnavegaron el mundo y descubrieron América ha sido objeto de muchas críticas. <<

[1377] Gernet, *A History of Chinese Civilization*, pp. 326-327. <<

[1378] Éstos probablemente nacieron en el gran estuario del Yangtze, cuya desembocadura tiene entre diez y veinte kilómetros de ancho, que se extiende unos ciento cincuenta kilómetros hacia el interior. Allí la transición del río al océano es imperceptible. Gernet, *A History of Chinese Civilization*, p. 327. <<

[1379] En los experimentos taoístas se encuentran los orígenes de la brújula (véase capítulo 20). La idea del experimento también apareció en China antes que en Europa, aunque no se mantuvo. Véase Hucker, *Imperial Past*
China's
, p. 204. Los mapas chinos eran igualmente mejores que los mapas europeos de la época, y empleaban una temprana concepción de la longitud y la latitud, mientras que el desarrollo de los mapas europeos se vio entorpecido por conceptos religiosos. Gernet, *A History of Chinese Civilization*, p. 328.

Como ha señalado Joseph Needham, los Song fueron una dinastía crucial en la historia china, y no menos en las cuestiones navales. El comercio exterior impulsado por la dinastía fomentó el desarrollo de la marina y de las invenciones e innovaciones asociadas a la navegación. Sin embargo, pese a su poderío como potencia naval, China siempre se mantuvo como un imperio fundamentalmente terrestre. En términos políticos y militares, sus mayores amenazas provenían del interior de Asia, y sus finanzas dependieron siempre más de los impuestos a las actividades agrícolas que de los que gravaban el comercio internacional. Este hecho básico nunca cambió, afirma Lo Jung Pang, algo que ayuda a explicar por qué, pese al ingenio chino, fueron en mayor medida otros los que más se beneficiaron de sus invenciones. Lo
Jung-Pang,
«The rise of China as a sea power», en Liu y Golas, eds., *Change in Sung China*, pp. 20-27. <<

[1380] Yong Yap y Arthur Cotterell, *Early Civilization of China*, p. 43.
<<

[1381] F. W. Mote, *Imperial China*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 1999, p. 127. < <

[1382] *Ibid.* < <

[1383] *Ibid.*, p. 128 < <

[1384] Esto significaba que las familias muy pobres tenían que ahorrar durante dos o tres generaciones para poder reunir el dinero necesario para enviar a uno de los suyos a una academia privada. <<

[1385] Sobre estos y otros aspectos del sistema de exámenes en la China de los Song, véase: John W. Chaffee, *The Thorny Gates of Learning in Sung China: A Social History of Examinations*, Cambridge University Press, Cambridge (Inglaterra), 1985, pp. 104-105 y *passim*. <<

[1386] Véase Frye, *Heritage of Central Asia*, p. 164, para detalles sobre Chang’an.

< <

[1387] Chaffee, *Thorny Gates of Learning*, p. 104. <<

[1388] Fairbank, *China*, p. 95. < <

[1389] Chaffee, *Thorny Gates of Learning*, p. 134. Véase Hucker, *Imperial Past*
China's
, pp. 315-321, donde se anota que dinastías posteriores recayeron en el sistema de patrocinios. <<

[1390] C. K. Young, *Religion in Chinese Society*, University of California Press, Berkeley y Londres, 1961, p. 216. <<

[1391] Gernet, *A History of Chinese Civilization*, p. 215. Sobre la organización de la sociedad sogdiana, y en especial la ausencia de una jerarquía sacerdotal, véase: Frye, *Heritage of Central Asia*, pp. 195-196. <<

[1392] Gernet, *A History of Chinese Civilization*, p. 216. <<

[1393] Hucker, *Imperial Past*
China's
, p. 210, afirma que la traducción del *Loto Sutra* de Kumarajiva es el libro más influyente en la historia del budismo en el este asiático. Sobre los complejos budistas entre la India y China, véase también: Gernet, *A History of Chinese Civilization*, pp. 145-147. <<

[1394] Gernet, *A History of Chinese Civilization*, p. 221. < <

[1395] Young, *Religion in Chinese Society*, pp. 119-120. < <

[1396] Gernet, *A History of Chinese Civilization*, p. 226. <<

[1397] Sobre los descubrimientos arqueológicos en Dunhuang, véase: Frye, *Heritage of Central Asia*. < <

[1398] En 1900, un daoísta de nombre Wang estableció su residencia en el complejo de los Mil Budas en Dunhuang, en Gansu, un importante centro monástico en la Ruta de la Seda. Durante su exploración Wang advirtió una brecha en el yeso de una de las cuevas y, al golpearlo, descubrió que había un hueco detrás. Fue así como se descubrió la que se conoce como Cueva Biblioteca, que contenía trece mil quinientos rollos de papel a partir de los cuales fue posible reconstruir la vida cotidiana del Dunhuang del siglo VIII. Gracias a estos rollos sabemos que en una ciudad de quince mil habitantes había trece monasterios y que uno de cada diez pobladores estaba directamente vinculado a una de estas instituciones, bien fuera como monje, monja o trabajador. Hansen, *Open Empire*, pp. 245-251. <<

[1399] Gernet, *A History of Chinese Civilization*, p. 295. <<

[1400] Hansen, *Open Empire*, p. 198. <<

[1401] Mote, *Imperial China*, p. 339. < <

[1402] Para un retrato de Zhu Xi, véase: Hucker, *Imperial Past China’s*
, p. 370. <<

[1403] *Lixue* o bien *li-hsueh*, véase *Ibid.*, p. 365. Yong Yap y Arthur Cotterell, *Early Civilization of China*, p. 198. <<

[1404] Mote, *Imperial China*, p. 342. <<

[1405] Yong Yap y Arthur Cotterell, *Early Civilization of China*, p. 198. <<

[1406] *Ibid.*, p. 208. <<

[1407] *Ibid.*, p. 170. Wilkinson, *Chinese History: A Manual*, p. 686. <<

[1408] Yong Yap y Arthur Cotterell, *Early Civilization of China*, p. 171. <<

[1409] *Ibid.* Wilkinson, *Chinese History: A Manual*, p. 679. <<

[1410] Yong Yap y Arthur Cotterell, *Early Civilization of China*, p. 171. En el siglo XI el emperador Song Huizong envió funcionarios a todos los lugares del país en búsqueda de rocas, en especial de aquéllas con formas y texturas extrañas, y en particular piedras calizas a las que el agua hubiera dado formas fantásticas, testigos del poder de las fuerzas de la naturaleza. Era importante convivir con estas fuerzas vitales y el jardín perfecto era un recordatorio de ello. Sobre el papel de las grutas y los precipicios, véase: Hucker,
Imperial Past
China's
, p. 260. <<

[1411] Yong Yap y Arthur Cotterell, *Early Civilization of China*, p. 172. < <

[1412] Gernet, *A History of Chinese Civilization*, p. 341. < <

[1413] Mote, *Imperial China*, p. 151. <<

[1414] *Ibid.* < <

[1415] Mark Elvin, *The Pattern of the Chinese Past*, Eyre Methuen, Londres, 1973, pp. 164 y ss. y 179 y ss. <<

[1416] Mote, *Imperial China*, p. 152. Sobre las diferencias entre la «escritura clerical» y la «escritura cursiva», véase: Hucker, *Imperial Past*

China’s

, p. 263. < <

[1417] Mote, *Imperial China*, p. 326. <<

[1418] *Ibid.*, pero véase también: Robert P. Hymes, «The elite of Fy-Chou, Chiang-hsi», en su *Northern and Southern Sung*, Cambridge University Press, Cambridge (Inglaterra), 1986. Véase también: Nathan Sivin, *Science and Technology in East Asia*, Science History Publications, Nueva York, 1987, pp. XV-XXI. <<

[1419] Abu-Lughod, *Before European Hegemony*, p. 4. < <

[1420] Alfred W. Crosby, *The Measure of Reality: Quantification and Western Society, 1250-1600*, Cambridge University Press, Cambridge (Inglaterra), 1997, p. 3. [Hay traducción castellana: *La medida de la realidad: La cuantificación y la sociedad occidental 1250-1600*, Crítica, Barcelona, 1998]. < <

[1421] Bernard Lewis, *The Muslim Discovery of Europe*, Weidenfeld & Nicolson, Londres, 1982, p. 92. <<

[1422] El argumento también se desarrolla en Fernand Braudel, *Civilization and Capitalism, Centuries, 15-18th* vol. 2, *The Wheels of Commerce*, Collins, Londres, 1982, pp. 68 y ss. [Hay traducción castellana del original francés: *Civilización material, economía y capitalismo, s. XV-XVIII*, Alianza, Madrid, 1984]. < <

[1423] Michael McCormick, *Origins of the European Economy: Communications and Commerce, AD 300-900*, Cambridge University Press, Cambridge (Inglaterra), 2001, p. 794. [Hay traducción castellana: *Orígenes de la economía europea. Viajeros y comerciantes en la alta Edad Media*, Crítica, Barcelona, 2005]. <<

[1424] *Ibid.*, pp. 704-708. <<

[1425] *Ibid.*, p. 344. < <

[1426] *Ibid.*, p. 789. < <

[1427] *Ibid.*, p. 790. Recientes excavaciones submarinas han respaldado este argumento. Véase: Dalya Alberge, «Shipwrecks cast new light on the Dark Ages», *The Times*, Londres, (9 de junio de 2004), p. 8. <<

[1428] McCormick, *Origins of the European Economy*, p. 796. < <

[1429] Abu-Lughod, *Before European Hegemony*, p. 4. <<

[1430] *Ibid.*, p. 3. <<

[1431] *Ibid.*, p. 19. <<

[1432] *Ibid.*, p. 357. <<

[1433] *Ibid.*, p. 34. < <

[1434] *Ibid.*, p. 360. <<

[1435] Needham, *Great Titration*, p. 121. <<

[1436] *Ibid.*, p. 150. No obstante, Frye, *Heritage of Central Asia*, pp. 194-195, sostiene que la cercana Sogdiana era muy diferente y contaba con una próspera clase mercantil. <<

[1437] Toby E. Huff, *The Rise of Early Modern Science in Islam, China and the West*, Cambridge University Press, Cambridge (Inglaterra), 1993, p. 120. < <

[1438] *Ibid.*, p. 129. <<

[1439] *Ibid.*, p. 189. < <

[1440] Douglas North y Robert Thomas, *The Rise of the Western World*, Cambridge University Press, Cambridge (Inglaterra), 1973, p. 33. < <

[1441] *Ibid.*, pp. 34-35. <<

[1442] *Ibid.*, p. 41. <<

[1443] Carlo M. Cipolla, *Before the Industrial Revolution: European Society and Economy, 1000-1700*, Routledge, Londres y Nueva York, 2003[3], p. 141. [Hay traducción castellana del original italiano: *Historia económica de la Europa preindustrial*, Alianza, Madrid, 1992]. < <

[1444] *Ibid.*, pp. 160-161. < <

[1445] *Ibid.*, p. 180. Véase también:
J. R. S.
Phillips, *The Medieval Expansion of Europe*, Oxford University Press, Oxford, 1988, p. 103. [Hay traducción castellana: *La expansión medieval de Europa*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1994].
< <

[1446] Anthony Pagden, ed., *The Idea of Europe*, Cambridge University Press/Woodrow Wilson Center Press, Cambridge (Inglaterra) y Washington, 2002, p. 81. < <

[1447] *Ibid.*, p. 84. <<

[1448] R. W. Southern, *Scholastic Humanism and the Unification of Europe*, vol. 1, *Foundations*, Basil Blackwell, Oxford, 1995, p. 1. < <

[1449] Pagden, ed., *Idea of Europe*, pp. 83-84. < <

[1450] Southern, *Scholastic Humanism and the Unification of Europe*, p. 2. < <

[1451] *Ibid.*, p. 3. < <

[1452] *Ibid.*, pp. 4-5. <<

[1453] *Ibid.*, p. 5. <<

[1454] *Ibid.*, pp. 5-6. <<

[1455] Herbert Musurillo SJ, *Symbolism and the Christian Imagination*, Helicon, Dublín, 1962, p. 152. < <

[1456] *Ibid.* Sobre los acontecimientos que rodearon la llegada del año 1000, véase: Moynahan, *Faith*, pp. 206 y ss. <<

[1457] Southern, *Scholastic Humanism and the Unification of Europe*, p. 6. < <

[1458] *Ibid.*, p. 11. <<

[1459] *Ibid.* <<

[1460] *Ibid.*, pp. 189-190. <<

[1461] *Ibid.*, pp. 205-206. Véase también: Moynahan, *Faith*, p. 242. <<

[1462] D. A. Callus, ed., *Robert Grosseteste*, Oxford University Press, Oxford, 1955, p. 98. < <

[1463] *Ibid.*, p. 106. <<

[1464] Colin Morris, *The Discovery of the Individual: 1050-1200*, SPCK, Londres, 1972, pp. 161 y ss. Véase también: Freeman, *Closing of the Western Mind*, p. 335. Robert Pasnau, *Aquinas on Human Nature*, Cambridge University Press, Cambridge (Inglaterra), 2003. < <

[1465] Tarnas, *Passion of the Western Mind*, p. 177. < <

[1466] *Ibid.*, p. 181. < <

[1467] *Ibid.*, p. 188. Véase también: Joseph Canning, *A History of Medieval Political Thought, 300-1450*, Routledge, Londres, pp. 132-133, que subraya que Aquino no concedía autonomía absoluta al mundo secular. < <

[1468] Tarnas, *Passion of the Western Mind*, p. 191. < <

[1469] Robert Benson y Giles Constable, eds., *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Oxford University Press, Oxford, 1982, p. 45. <<

[1470] *Ibid.*, p. 56. < <

[1471] *Ibid.*, p. 61. <<

[1472] *Ibid.*, pp. 65-66. <<

[1473] *Ibid.*, pp. 150-151. Sobre las distintas ideas de Jerusalén, véase: Moynahan, *Faith*, p. 229. <<

[1474] Morris, *Discovery of the Individual*, p. 23. < <

[1475] *Ibid.*, pp. 26-27. <<

[1476] *Ibid.*, p. 28. Moynahan, *Faith*, p. 216. <<

[1477] Morris, *Discovery of the Individual*, p. 27. <<

[1478] *Ibid.*, p. 31. <<

[1479] Musurillo SJ, *Symbolism and the Christian Imagination*, p. 135.
<<

[1480] Morris, *Discovery of the Individual*, p. 34. <<

[1481] Benson y Constable, eds., *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, p. 67. < <

[1482] *Ibid.*, p. 71. <<

[1483] *Ibid.* Sobre el Cuarto Concilio de Letrán y la transubstanciación, véase: Moynahan, *Faith*, p. 302. El énfasis en la conciencia halló eco en el profundo interés por la psicología del siglo XII. Por ejemplo, en la novela *Cligés* de Chrétien de Troyes dos amantes discuten durante varias páginas los sentimientos que cada uno tiene por el otro. Muchas obras teológicas del período se ocuparon por primera vez qué *affectus* o *affectio* influían en las acciones humanas. La psicología se concebía como el «movimiento del alma hacia Dios». Morris, *Discovery of the Individual*, p. 76. <<

[1484] Georges Duby, ed. *A History of Private Life*, vol. 2, *Revelations of the Medieval World*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) y Londres, 1988, pp. 272-273. [Hay traducción castellana del original francés: *Historia de la vida privada*, vol. 2, *La alta Edad Media*, Taurus, Madrid, 1995]. < <

[1485] *Ibid.*, p. 512. <<

[1486] *Ibid.*, p. 538. < <

[1487] Benson y Constable, eds., *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, p. 281. <<

[1488] Morris, *Discovery of the Individual*, p. 79. < <

[1489] *Ibid.*, p. 84. < <

[1490] *Ibid.*, p. 85. < <

[1491] Para un punto de vista algo diferente, véase: Musurillo SJ, *Symbolism and the Christian Imagination*, caps. 10 y 11, que además estudia cómo la poesía revela la forma gradual en la que la imaginación cristiana escapó de la influencia de Agustín. <<

[1492] Morris, *Discovery of the Individual*, p. 88. < <

[1493] Los manuscritos ilustrados evidencian un naturalismo y un interés en el carácter individual similares. < <

[1494] Morris, *Discovery of the Individual*, p. 90. < <

[1495] *Ibid.*, pp. 134 y ss. < <

[1496] Christopher Brooke, *The Age of Cloister*, Sutton Publishing, Stroud (Inglaterra), 2003, p. 110. <<

[1497] *Ibid.*, p. 10. <<

[1498] *Ibid.*, p. 18. <<

[1499] *Ibid.*, pp. 126 y ss. < <

[1500] *Ibid.*, p. 211. <<

[1501] Morris, *Discovery of the Individual*, p. 283. La aceleración de las canonizaciones es una prueba adicional de este cambio. Véase Moynahan, *Faith*, p. 247. < <

[1502] *Ibid.*, p. 158. <<

[1503] Cantor, *Civilization of the Middle Ages*, pp. 269 y ss. <<

[1504] *Ibid.*, pp. 258-259. <<

[1505] Edward Grant, *God and Reason in the Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge (Inglaterra), 2001, p. 23. <<

[1506] *Ibid.*, p. 23. < <

[1507] *Ibid.*, p. 24. Véase: Moynahan, *Faith*, p. 216, para otras medidas, como la imposición del celibato a todos los clérigos por encima de los diáconos. < <

[1508] E. Grant, *God and Reason in the Middle Ages*, p. 24. <<

[1509] David Knowles y Dimitri Obolensky, *The Christian Centuries*, vol. 2, *The Middle Ages*, Darton,
Longman & Todd,
Londres, 1969, pp. 336-337. < <

[1510] *Ibid.*, p. 337. < <

[1511] Reinhard Bendix, *Kings or People: Power and the Mandate to Rule*, University of California Press, Los Ángeles, 1978, p. 23. < <

[1512] *Ibid.*, p. 27. <<

[1513] *Ibid.*, p. 29. <<

[1514] *Ibid.*, p. 31. Sobre Ambrosio, véase: Canning, *A History of Medieval Political Thought*, p. 34. < <

[1515] R. Bendix, *Kings or People*, p. 32. No menos importante que el desarrollo de la noción de monarquía y su relación con el papado, fue la tristemente célebre «Donación de Constantino», hoy en día considerada una falsificación producida por personas muy cercanas al papa. «Es imposible», sostiene Walter Ullmann, «exagerar la influencia que esta mentira tuvo, en general, sobre la Europa medieval y, específicamente, sobre el papado». La idea, inspirada en la *Legenda Sancti Silvestri*, un éxito narrativo del siglo V, era que Constantino había sido curado de lepra por el papa Silvestre y, arrepentido, se había postrado ante Su Santidad, despojado de sus emblemas imperiales (la corona incluida), y le había servido como *strator*, o mozo de cuadra, al conducir el caballo sobre el que iba el pontífice durante una corta distancia. El mensaje no podía ser más claro. Walter Ullmann, *A History of Political Thought: The Middle Ages*, Penguin Books, Londres, 1965, p. 59. [Hay traducción castellana: *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Ariel, Barcelona, 2004]. < <

[1516] Cantor, *Civilization of the Middle Ages*, pp. 178-179. En el año 800 Carlomagno tuvo un extraño pero revelador encuentro en Roma. El papa de aquella época, León III, era un fracaso y no gozaba del favor del público. Era tan impopular que había sido golpeado por la turba romana que lo acusaba de «vileza moral» y se había visto obligado a buscar la protección de Carlomagno. Después de llegar a Roma para asistir al juicio de León y de que éste se librara de los cargos, el futuro emperador visitó la tumba de san Pedro el día de Navidad. Carlomagno oró de rodillas y, antes de que se pusiera de pie, León se apresuró a situarse frente a él para colocarle una corona en su cabeza. Se trataba de un burdo intento de reafirmar el derecho del papado a conceder el título imperial, que no fue por completo del agrado del monarca, quien sostuvo que no habría entrado en la iglesia si hubiera sabido lo que el papa tramaba. Cantor, p. 181. Véase también: Canning, *A History of Medieval Political Thought*, p. 66, para una exposición de las ideas teocráticas carolingias. < <

[1517] Bendix, *Kings or People*, p. 33. <<

[1518] Cantor, *Civilization of the Middle Ages*, p. 195. Véase también Canning, *A History of Medieval Political Thought*, pp. 60-61. < <

[1519] David Levine, *At the Dawn of Modernity*, University of California Press, Los Ángeles, 2001, p. 18. < <

[1520] Cantor, *Civilization of the Middle Ages*, p. 203. < <

[1521] *Ibid.*, pp. 218-225. Sobre Otón y su afectación imperial, véase además: Canning, *A History of Medieval Political Thought*, p. 75. <<

[1522] Cantor, *Civilization of the Middle Ages*, p. 218. <<

[1523] *Ibid.*, p. 244. <<

[1524] Colish, *Medieval Foundations of the Western Intellectual Traditions*, p. 227. <<

[1525] Cantor, *Civilization of the Middle Ages*, p. 341. <<

[1526] Colish, *Medieval Foundations of the Western Intellectual Traditions*, p. 228. < <

[1527] Maria Warner, *Alone of All Her Sex*, Weidenfeld & Nicolson, Londres, 1976, pp. 147-148. < <

[1528] D. Levine, *At the Dawn of Modernity*, p. 74. <<

[1529] Colish, *Medieval Foundations of the Western Intellectual Traditions*, p. 235. Véase también: Moynahan, *Faith*, p. 272. < <

[1530] Colish, *Medieval Foundations of the Western Intellectual Traditions*, p. 237. < <

[1531] Cantor, *Civilization of the Middle Ages*, p. 249. < <

[1532] Colish, *Medieval Foundations of the Western Intellectual Traditions*, p. 245. < <

[1533] Canning, *A History of Medieval Political Thought*, p. 85. <<

[1534] Cantor, *Civilization of the Middle Ages*, pp. 254-255. <<

[1535] *Ibid.*, p. 258. Véase también: Canning, *A History of Medieval Political Thought*, p. 88. < <

[1536] Moynahan, *Faith*, p. 218. Sobre el debate desencadenado por las ideas de Gregorio, véase: Canning, *A History of Medieval Political Thought*, pp. 98 y ss. Véase también: Cantor, *Civilization of the Middle Ages*, p. 262. <<

[1537] Cantor, *Civilization of the Middle Ages*, p. 267. <<

[1538] *Ibid.*, p. 268. <<

[1539] Elisabeth Vodola, *Excommunication in the Middle Ages*, University of California Press, Los Ángeles, 1986, pp. 2-3. <<

[1540] *Ibid.*, p. 4. < <

[1541] *Ibid.*, p. 10. <<

[1542] En la alta Edad Media los monarcas por lo general apoyaban las decisiones de la Iglesia, por lo que los excomulgados perdían usualmente también sus derechos civiles. Esto deriva del concepto romano de infamia, que privaba del voto a las personas inmorales y a los criminales. <<

[1543] De igual forma, se consideraba que la gente que no sabía que un excomulgado estaba excomulgado tampoco se contaminaba. Vodola, *Excommunication in the Middle Ages*, p. 25. <<

[1544] *Ibid.*, p. 29. <<

[1545] *Ibid.*, p. 32. Véase también: Moynahan, *Faith*, p. 87. <<

[1546] Vodola, *Excommunication in the Middle Ages*, p. 52. <<

[1547] Cantor, *Civilization of the Middle Ages*, p. 271. <<

[1548] *Ibid.*, p. 290. Para las pérdidas cristianas, véase: Moynahan, *Faith*, pp. 186-187. < <

[1549] Moynahan, *Faith*, pp. 190 y ss. <<

[3548] Cantor, *Civilization of the Middle Ages*, pp. 292-293. < <

[1550] Moynahan, *Faith*, p. 222, menciona cinco testimonios del histórico discurso de Urbano, los cuales, sostiene, tienen diferencias sustanciales. < <

[1551] La primera cruzada tuvo lugar en un momento afortunado. La emoción y devoción de los cristianos todavía eran intensas. El milenio, el año 1000, había pasado no hacía mucho, y el milenio de la pasión, el año 1033, estaba incluso más cerca. Además, la división de los árabes en esa época les impidió resistir de forma adecuada a los más o menos cinco mil hombres que componían las fuerzas cristianas; los cruzados llegaron a Jerusalén relativamente intactos y tomaron la ciudad después de un asedio de más de un mes. Allí masacraron a todos los residentes musulmanes así como a los judíos, los cuales fueron quemados en su principal sinagoga. <<

[1552] Steven Runciman, *The First Crusade*, Cambridge University Press/Canto, Cambridge (Inglaterra), 1951/1980, p. 22. [Hay traducción castellana: *Historia de las cruzadas*, vol. 1, *La primera Cruzada y la fundación del reino de Jerusalén*, Alianza, Madrid, 1973]. < <

[1553] La veneración de los santos y las reliquias constituía un incentivo para que un gran número de devotos emprendiera peregrinaciones, que tenían por destino no solamente los tres grandes centros de Roma, Jerusalén y Santiago de Compostela, sino también muchos otros santuarios vinculados a milagros o reliquias particulares. David Levine habla a propósito de una «geografía económica de la santidad [que] creció con rapidez en la Europa rural». En diversas zonas de Francia surgió un entramado de rutas de peregrinación, como el *chemin de Paris* y el *chemin de Vézelay*, que conducían a los fieles de Europa septentrional hasta España, donde se encontraban con los peregrinos del *chemin d’Arles*. Levine, *At the Dawn of Modernity*, p. 87. Enrique de Gante (*c.* 1217-1293), un influyente escolástico y metafísico parisino, ilustra la concepción básica que animaba esta devoción, ya que sostenía que los santos y ciertos visionarios tenían acceso a la mente de Dios y, debido a ello, su conocimiento poseía «completa e infalible certeza». Colish, *Medieval Foundations of the Western Intellectual Traditions*, p. 305. Patrick Geary, profesor de historia de la Universidad de Florida, estudió más de un centenar de registros medievales sobre robos de reliquias y descubrió que con frecuencia éstos no eran realizados por vagabundos sino por monjes, que se llevaban los venerados objetos a sus ciudades o monasterios. Como evidencian las rutas de peregrinación, las reliquias estimularon de forma constante la demanda de hospitalidad, comida y alojamiento. En otras palabras, las reliquias eran una fuente de beneficios económicos. Con todo, el culto a los santos puede ser interpretado como un retorno a cierta forma de politeísmo: el dispar carácter de los santos permitía que los fieles se vincularan con aquellas figuras con las que tenían mayor afinidad (humanos, no dioses) y que habían realizado cosas extraordinarias. Geary demuestra que el culto de los santos era tan intenso que en Italia, al menos, existían ladrones de reliquias profesionales que dirigían un agitado comercio con diversos puntos del norte de Europa. Patrick J. Geary, *Furta Sacra: Thiefts of Relics in the Central Middle Ages*, Princeton University Press, Princeton

(Nueva Jersey), 1978/1990. <<

[1554] Cantor, *Civilization of the Middle Ages*, p. 388, y Moynahan, *Faith*, p. 279. Véase también: Peter Biller y Anne Hudson, eds., *Heresy and Literacy, 1000-1530*, Cambridge University Press, Cambridge (Inglaterra), 1994, p. 94. <<

[1555] Bernard McGinn, *Antichrist*, Columbia University Press, Nueva York, 1994, p. 6. [Hay traducción castellana: *El Anticristo: dos milenios de fascinación humana por el mal*, Paidós, Barcelona, 1997]. <<

[1556] *Ibid.*, pp. 100-113; véase también: Moynahan, *Faith*, p. 215. <<

[1557] McGinn, *Antichrist*, p. 138. < <

[1558] *Ibid.*, pp. 136-137. < <

[1559] Colish, *Medieval Foundations of the Western Intellectual Traditions*, p. 249. < <

[1560] Cantor, *Civilization of the Middle Ages*, p. 389. < <

[1561] Biller y Hudson, eds., *Heresy and Literacy*, pp. 38-39. Colish, *Medieval Foundations of the Western Intellectual Traditions*, p. 251. Sobre los bogomilos véase: Moynahan, *Faith*, pp. 280-281. < <

[1562] Cantor, *Civilization of the Middle Ages*, p. 390. < <

[1563] Colish, *Medieval Foundations of the Western Intellectual Traditions*, p. 251. < <

[1564] E. Grant, *God and Reason in the Middle Ages*, p. 24. <<

[1565] Cantor, *Civilization of the Middle Ages*, p. 417. Canning, *A History of Medieval Political Thought*, p. 121, comparte la idea de que el pontificado de Inocencio representa el punto culminante del papado medieval. <<

[1566] Cantor, *Civilization of the Middle Ages*, pp. 389-393. <<

[1567] Edward Burman, *The Inquisition: Hammer of Heresy*, Aquarian Press, Wellingborough (Northamptonshire), 1984, p. 16. [Hay traducción castellana: *Los secretos de la Inquisición*, Martínez Roca, Madrid, 1988]. < <

[1568] *Ibid.* < <

[1569] *Ibid.*, p. 23. < <

[1570] *Ibid.* Para más estadísticas, véase: Stephen Haliczer, ed., *Inquisition and Society in Early Modern Europe*, Croom Helm, Londres y Sydney, 1987, p. 10. < <

[1571] E. Burman, *The Inquisition*, p. 23. < <

[1572] *Ibid.*, p. 25. < <

[1573] James B. Given, *Inquisition and Medieval Society*, Cornell University Press, Ithaca (Nueva York), p. 11. Véase también: Moynahan, *Faith*, p. 281 <<

[1574] Sobre la forma en que se organizaba originalmente la inquisición, véase: E. Burman, *The Inquisition*, p. 33, y Given, *Inquisition and Medieval Society*, p. 14. <<

[1575] E. Burman, *The Inquisition*, p. 23. Véase también: Moynahan, *Faith*, p. 41. < <

[1576] E. Burman, *The Inquisition*, p. 57. <<

[1577] *Ibid.*, pp. 60-61. En otra ocasión, Bernardo Gui hizo quemar a ochenta hombres, mujeres y niños en Estrasburgo. Véase: Moynahan, *Faith*, p. 286. <<

[1578] En la rueda, el prisionero era atado a la rueda de una carreta y golpeado. En el potro, como es sabido, el cuerpo del torturado era estirado hasta casi romperse, de forma parecida al *strappado*. <<

[1579] Los judíos planteaban un problema diferente, pero relacionado. Para esta época el sur de Francia (territorio cátaro) contaba con una comunidad judía grande y prospera y, como hemos señalado, es posible que ciertas ideas judías estén presentes en la genealogía del catarismo. Por tanto, aunque Inocencio prohibió cualquier intento de convertir a los judíos por la fuerza, sí promovió la formación de guetos, la separación física de los judíos, lo que no sólo limitaba el contacto de éstos con la población cristiana sino que los convertía en parias sociales. Fue en el Cuarto Concilio de Letrán, celebrado en 1215, hacia el final del papado de Inocencio, cuando se decretó que los judíos debían lucir un distintivo amarillo «de manera que pudieran ser distinguidos como marginados». Véase: Cantor, *Civilization of the Middle Ages*, p. 426. < <

[1580] William Chester Jordan, *Europe in the High Middle Ages*, Penguin, Londres, 2001, p. 9; y Cantor, *Civilization of the Middle Ages*, pp. 418-419. Como referencia general, véase: Jacques Le Goff, *The Medieval Imagination*, en especial la sección 2 de la segunda parte, «The Perception of Christendom by the Roman Curia y the organisation of an ecumenical council in 1274». [Hay traducción castellana del original francés: *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Gedisa, Barcelona, 1986]. < <

[1581] Knowles y Obolensky, *The Christian Centuries*, vol. 2, p. 290. <<

[1582] Cantor, *Civilization of the Middle Ages*, p. 491. <<

[1583] Canning, *A History of Medieval Political Thought*, pp. 137-148.
<<

[1584] Cantor, *Civilization of the Middle Ages*, p. 493. < <

[1585] *Ibid.*, p. 495. Véase también: Canning, *A History of Medieval Political Thought*, pp. 139-140. <<

[1586] Cantor, *Civilization of the Middle Ages*, p. 496. <<

[1587] Moynahan, *Faith*, pp. 298 y ss. < <

[1588] Para Suger, véase: Georges Duby, *The Age of Cathedrals*, University of Chicago Press, Chicago, 1981, pp. 97 y ss. [Hay traducción castellana del original francés: *La época de las catedrales*, Cátedra, Madrid, 1993]. < <

[1589] *Ibid.*, p. 98. < <

[1590] *The Age of Cathedrals*, p. 104. < <

[1591] Anders Piltz, *The Medieval World of Learning*, Blackwell, Oxford, 1981, p. 26. Véase también: Moynahan, *Faith*, p. 269, y Le Goff, *The Medieval Imagination*, p. 54. <<

[1592] Duby, *The Age of Cathedrals*, p. 100. < <

[1593] *Ibid.*, p. 101. <<

[1594] *Ibid.*, p. 111. <<

[1595] R. W. Southern, «The schools of Paris and the schools of Chartres», en Benson y Constable, eds., *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, p. 114. < <

[1596] *Ibid.*, p. 115. <<

[1597] *Ibid.*, pp. 124-128. <<

[1598] *Ibid.*, p. 129. <<

[1599] Chester Jordan, *Europe in the High Middle Ages*, p. 116. R. W. Southern, *Western Society and the Church in the Middle Ages*, The Penguin History of the Church, Penguin Books, Londres, 1970/1990, p. 94. Véase también: Le Goff, *The Medieval Imagination*, p. 179, para el concepto de *civitas* en la Edad Media. < <

[1600] Rubenstein, *Children*
Aristotle's
, p. 127. Véase también: Chester Jordan, *Europe in the High Middle Ages*, p. 113, y Duby, *The Age of Cathedrals*, p. 115. <<

[1601] Duby, *The Age of Cathedrals*, p. 118. < <

[1602] Duby, *The Age of Cathedrals*, p. 119. < <

[1603] Alan Cobban, *The Medieval Universities*, Methuen, Londres, 1975, p. 8. <<

[1604] *Ibid.*, p. 9. <<

[1605] *Ibid.*, p. 10. <<

[1606] *Ibid.*, p. 11. <<

[1607] Piltz, *The Medieval World of Learning*, p. 18. <<

[1608] Cobban, *The Medieval Universities*, p. 12. <<

[1609] *Ibid.*, p. 14. <<

[1610] Rubenstein, *Children*
Aristotle's
, p. 104. < <

[1611] Cobban, *The Medieval Universities*, p. 18. Alejandro también estudió en Montpellier. Véase: Nathan Schachner, *The Medieval Universities*,
Allen & Unwin,
Londres, 1938, p. 263. < <

[1612] Cobban, *The Medieval Universities*, p. 15. Sobre la prosperidad de los médicos medievales, véase: Schachner, *The Medieval Universities*, pp. 132-133. < <

[1613] Rubenstein, *Children*
Aristotle's
, p. 17. < <

[1614] *Ibid.*, p. 162. <<

[1615] *Ibid.* < <

[1616] *Ibid.*, p. 186. < <

[1617] *Ibid.*, p. 187. < <

[1618] *Ibid.*, p. 42. < <

[1619] *Ibid.*, p. 210. < <

[1620] *Ibid.*, p. 197. < <

[1621] *Ibid.*, p. 198. <<

[1622] *Ibid.*, p. 220. < <

[1623] *Ibid.*, p. 221. <<

[1624] Cobban, *The Medieval Universities*, p. 22. <<

[1625] *Ibid.*, p. 23. Sobre las requisitos de vestuario, véase también: Schachner, *The Medieval Universities*, p. 62. < <

[1626] Cobban, *The Medieval Universities*, pp. 23-24. < <

[1627] *Ibid.*, p. 24. <<

[1628] *Ibid.*, p. 25. <<

[1629] Hastings Rashdall, *The Universities of Europe in the Middle Ages*, nueva edición en tres volúmenes a cargo de F. M. Powicke y A. B. Emden, Clarendon Press, Oxford, 1936, vol. II, p. 22. < <

[1630] *Ibid.*, pp. 24 y ss. <<

[1631] Cobban, *The Medieval Universities*, p. 31. < <

[1632] *Ibid.*, p. 37. Sobre los cojos y los ciegos, véase: Schachner, *The Medieval Universities*, p. 51. <<

[1633] Chester Jordan, *Europe in the High Middle Ages*, p. 125. Cobban, *The Medieval Universities*, p. 41. < <

[1634] Olaf Pederson, *The First Universities*, Cambridge University Press, Cambridge (Inglaterra), 1997, pp. 122 y ss. <<

[1635] Cobban, *The Medieval Universities*, p. 44. <<

[1636] *Ibid.*, p. 45. < <

[1637] Hide de Ridder-Symoens, ed., *A History of the Universities in Europe*, vol. I, Cambridge University Press, Cambridge (Inglaterra), 1992, pp. 43 y ss. [Hay traducción castellana: *Historia de la universidad en Europa I: las universidades en la Edad Media*, Universidad del País Vasco, Bilbao, 1995]. < <

[1638] Cobban, *The Medieval Universities*, pp. 49-50. < <

[1639] Chester Jordan, *Europe in the High Middle Ages*, p. 127. Cobban, *The Medieval Universities*, p. 50. Schachner, *The Medieval Universities*, p. 151, sostiene que hay dudas de la existencia real de Irnerio. <<

[1640] Cobban, *The Medieval Universities*, p. 51. < <

[1641] *Ibid.*, p. 52. < <

[1642] *Ibid.*, p. 53. < <

[1643] Rashdall, *The Universities of Europe in the Middle Ages*, vol. II, p. 23. < <

[1644] Cobban, *The Medieval Universities*, p. 54. Sobre la edad y el estatus económico de los estudiantes de Bolonia, véase: Schachner, *The Medieval Universities*, p. 153. <<

[1645] Cobban, *The Medieval Universities*, p. 55. <<

[1646] Carlo Malagola, «Statuti dell'università e dei collegii dello studio Bolognese», 1888, en Lynn Thorndike, ed., *University Records and Life in the Middle Ages*, Octagon, Nueva York, 1971, pp. 273 y ss. <<

[1647] Cobban, *The Medieval Universities*, p. 58. < <

[1648] *Ibid.*, p. 62. <<

[1649] Ridder-Symoens, ed., *A History of the Universities in Europe*, vol. I, pp. 148 y ss. <<

[1650] *Ibid.*, p. 157. Véase también: Schachner, *The Medieval Universities*, pp. 160 y ss. < <

[1651] Cobban, *The Medieval Universities*, p. 65. <<

[1652] *Ibid.*, pp. 66-67. <<

[1653] Sobre el reglamento de la Universidad de París, véase: Thorndike, ed., *University Records and Life in the Middle Ages*, p. 27, y sobre las regulaciones papales, *Ibid.*, p. 35. <<

[1654] Cobban, *The Medieval Universities*, p. 77. < <

[1655] *Ibid.*, pp. 82-83. Para el concepto de «naciones», véase: Schachner, *The Medieval Universities*, pp. 74 y ss. <<

[1656] Cobban, *The Medieval Universities*, p. 79. <<

[1657] *Ibid.*, p. 96. <<

[1658] Sobre la introducción de la educación en Inglaterra a través de Northampton, Glasgow y Londres, véase: Ridder-Symoens, ed., *A History of the Universities in Europe*, vol. I, p. 342. < <

[1659] Cobban, *The Medieval Universities*, p. 98. < <

[1660] *Ibid.*, p. 100. <<

[1661] Thorndike, ed., *University Records and Life in the Middle Ages*, pp. 7-19. <<

[1662] Cobban, *The Medieval Universities*, p. 101. <<

[1663] Pederson, *The First Universities*, p. 225, describe cómo era la vida inicialmente en Oxford. < <

[1664] Cobban, *The Medieval Universities*, p. 107. < <

[1665] Schachner, *The Medieval Universities*, pp. 237-239. Véase también: Rubenstein, *Children* *Aristotle's*, p. 173. < <

[1666] Cobban, *The Medieval Universities*, p. 108. <<

[1667] Chester Jordan, *Europe in the High Middle Ages*, p. 119. Cobban, *The Medieval Universities*, p. 116. < <

[1668] Cobban, *The Medieval Universities*, p. 116. Los colegios fueron una característica especial de París, Oxford y Cambridge. Por lo general, éstos eran entidades jurídicas autónomas y gozaban de una generosa dotación, y con frecuencia se trataba de organizaciones benéficas y piadosas. Los colegios se establecieron también para reflejar la idea de que la pobreza de un estudiante no tenía que ser un obstáculo para su progreso académico. Esto era cierto sobre todo en París, el origen de la idea en el sentido de que fue allí donde aparecieron los primeros colegios. «El primer colegio europeo del que tenemos información», afirma Alan Cobban, «es el Colegio de los Dieciocho que empezó a funcionar en París en 1180 cuando un tal Josce de Londres compró la habitación que tenía en el Hospital de Santa María de París y la donó a perpetuidad para que la usaran dieciocho estudiantes pobres». Aunque la idea pronto fue imitada por otros, el sistema que hoy conocemos surgió en realidad con la fundación del Colegio de la Sorbona hacia el año 1257 por Roberto de Sorbon, capellán de Luis IX. Esta institución estaba destinada a los licenciados y a aquellos estudiosos que ya contaban con un título y deseaban iniciar un doctorado en teología. Para 1300 ya había en París unos diecinueve colegios, y hacia finales del siglo XIV, «el siglo por excelencia en el que los colegios se difundieron por Europa occidental», existían no menos de treinta y seis. Otros once serían fundados en el siglo XV, con lo que, en total, se llegaba a los sesenta y seis. Los colegios universitarios fueron suprimidos por la Revolución Francesa en 1789 y la universidad nunca volvió a adoptar esta organización.

Los colegios ingleses surgieron después de los parisinos y siempre estuvieron destinados a los licenciados (la aceptación de pregraduados fue una innovación posterior). Ubicados originalmente en tabernas u hostales, los primeros colegios fueron el Merton College, fundado en 1264, el University College, creado hacia 1280, y el Balliol College, abierto en 1282. Peterhouse fue establecido en Cambridge en 1284, y para 1300 la ciudad contaba con ocho colegios que alojaban a un total de 137 estudiosos. A principios del siglo XIV,
King's

Hall, en Oxford, fue el primer colegio que admitió pregraduados. Los colegios de licenciados se transformaron de manera gradual en colegios para pregraduados, en gran parte por razones económicas (tasas de matrícula), en un proceso que sería completado en gran parte por la Reforma. Fueron los colegios (de pregraduados) los que introdujeron el sistema de clases y seminarios que sustituiría al de conferencias públicas, para entonces en progresiva decadencia. Cobban, *The Medieval Universities*, pp. 123-141, *passim*. < <

[1669] *Ibid.*, p. 209. < <

[1670] *Ibid.*, p. 214. Véase también: Schachner, *The Medieval Universities*, pp. 322 y ss. <<

[1671] Cobban, *The Medieval Universities*, p. 215. <<

[1672] Crosby, *The Measure of Reality*, p. 19. A esto quizá haya contribuido lo que Jacques Le Goff denomina la nueva educación de la memoria que supuso, tras el IV Concilio de Letrán, la exigencia de que los fieles se confesaran una vez al año. Le Goff sostiene además que en esta época la predicación misma se hizo más precisa. *The Medieval Imagination*, p. 80. < <

[1673] Crosby, *The Measure of Reality*, pp. 28-29. < <

[1674] *Ibid.*, p. 33. <<

[1675] *Ibid.*, p. 36 < <

[1676] Paul Saenger, *Space Between Words: The Origins of Silent Reading*, Stanford University Press, Stanford y Londres, 1997, p. 136. < <

[1677] Crosby, *The Measure of Reality*, p. 42. Los números tenían además su lado místico. El seis era perfecto porque Dios había creado el mundo en seis días, el siete era perfecto porque era la suma del primer número impar y el primer número par y porque Dios había descansado al séptimo día, después de la Creación. El diez, el número de los mandamientos, representaba a la ley; mientras que el once, que quedaba por fuera de la ley, representaba al pecado. El número mil también simbolizaba la perfección por ser el número de los mandamientos multiplicado por sí mismo tres veces, tres: el número de la Trinidad y el de los días transcurridos entre la Crucifixión y la Resurrección. *Ibid.*, p. 46. < <

[1678] Jacques Le Goff, «The town as an agent of Civilization 1200-1500», en Carlo M. Cipolla, ed., *The Fontana Economic History of Europe: The Middle Ages*, Harvester, Hassocks (Sussex), 1976-1977, p. 91. < <

[1679] Crosby, *The Measure of Reality*, p. 57. <<

[1680] Saenger, *Space Between Words*, pp. 12, 17 y 65. John Man, *The Gutenberg Revolution*, Review/Headline, Londres, 2002, pp. 108-110. < <

[1681] Chester Jordan, *Europe in the High Middle Ages*, p. 118. Crosby, *The Measure of Reality*, p. 136. Saenger, *Space Between Words*, p. 250. < <

[1682] A. J. Gurevich, *Categories of Medieval Culture*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1985, pp. 147-150. Sobre las ideas de espacio y tiempo en la Edad Media, véase: Le Goff, *The Medieval Imagination*, pp. 12-14. < <

[1683] Crosby, *The Measure of Reality*, p. 82. <<

[1684] *Ibid.*, p. 101. Jacques Le Goff sostiene que la aceptación de algunas de estas innovaciones en la época fue retrasada por una enorme oleada de antiintelectualismo. Jacques Le Goff, *Intellectuals in the Middle Ages*, Blackwell, Oxford, 1993, pp. 136-138. [Hay traducción castellana del original francés: *Los intelectuales en la Edad Media*, Gedisa, Barcelona, 1986]. < <

[1685] Crosby, *The Measure of Reality*, p. 113. < <

[1686] Los símbolos alemanes libraron una lucha por la supremacía con la ¯P y la ¯M durante todo el siglo XVI y no se los adoptó hasta que los algebristas franceses los utilizaron. < <

[1687] Crosby, *The Measure of Reality*, p. 117. <<

[1688] *Ibid.*, p. 120. <<

[1689] Charles M. Radding, *A World Made by Men: Cognition and Society, 400-1200*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1985, p. 188. < <

[3549] Piltz, *The Medieval World of Learning*, p. 21. <<

[1690] Crosby, *The Measure of Reality*, p. 146. <<

[1691] Albert Gallo, *Music of the Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge (Inglaterra), 1985, vol. 2, pp. 11-12. < <

[1692] En particular una forma de síncopa conocida como *hoquet* («hipo» en francés) en la que una voz canta mientras otra descansa y viceversa en rápida sucesión. Crosby, *The Measure of Reality*, p. 158. < <

[1693] Piltz, *The Medieval World of Learning*, pp. 206-207. < <

[1694] Sobre cómo las universidades estimularon la demanda, véase: Man, *The Gutenberg Revolution*, p. 87. <<

[1695] Crosby, *The Measure of Reality*, p. 215. En términos intelectuales, el debate fue quizá la innovación más importante de la universidad, ya que permitió a los estudiantes comprender que la autoridad no lo era todo. En una época en la que la Iglesia y la ley canónica dominaban, esto era fundamental. El sistema de ejemplares para la circulación de manuscritos fue otra importante ayuda al estudiante creativo al dar lugar a formas más privadas de estudio, algo que aumentaría con la aparición de libro impreso a finales del siglo XV. < <

[1696] Incluso así, un país como Francia producía fácilmente unos cien mil bultos de vitela al año, cada uno compuesto de cuarenta pieles. Febvre y Martin, *Coming of the Book*, p. 18. < <

[1697] *Ibid.*, p. 20. <<

[1698] Man, *The Gutenberg Revolution*, pp. 135-136. < <

[1699] Febvre y Martin, *Coming of the Book*, p. 50. Sobre las primeras imprentas, véase Alister McGrath, *In the Beginning: The story of the King James Bible*,
Hodder & Stoughton,
Londres 2001, pp. 10 y ss. < <

[1700] Febvre y Martin, *Coming of the Book*, p. 54. Veasé también: Moynahan, *Faith*, p. 341. <<

[1701] Febvre y Martin, *Coming of the Book*, p. 56. Sobre la calidad de la impresión de los primeros libros, véase: Moynahan, *Faith*, p. 341. <<

[1702] Douglas MacMurtrie, *The Gutenberg Documents*, Oxford University Press, Nueva York y Oxford, 1941, pp. 208 y ss. <<

[1703] Febvre y Martin, *Coming of the Book*, p. 81. Sobre la tipografía de Gutenberg, véase: McGrath, *In the Beginning*, p. 13. < <

[1704] Martin Lowry, «The Manutius publicity campaign», en David S. Zeidberg y F. G. Superbi, eds., *Aldus Manutius and Renaissance Culture*, Leo S. Olschki, Florencia, 1998, pp. 31 y ss. <<

[1705] Sobre el volumen de las primeras tiradas, véase: McGrath, *In the Beginning*, p. 15. < <

[1706] Febvre y Martin, *Coming of the Book*, p. 162. <<

[1707] El primer paso se produjo cuando se acordó que el editor no podía imprimir una segunda edición de un libro sin la autorización de su autor, algo que sólo podía obtener pagándole una nueva suma. Febvre y Martin, *Coming of the Book*, p. 164. < <

[1708] *Ibid.*, p. 217. <<

[1709] McGrath, *In the Beginning*, p. 18, afirma que el precio de una Biblia de Gutenberg era equivalente al de una casa grande en una ciudad alemana en 1520.

Desde el principio, la venta de libros se realizaba en ferias del libro por toda Europa. Lyón albergaba una de éstas, en parte debido a que muchas otras ferias comerciales se realizaban allí y los mercaderes estaban familiarizados con el proceso y en parte a que la ciudad era un destacable cruce de caminos, con importantes puentes sobre el Ródano y el Saona. Además, para mantener la feria, el rey otorgó ciertos privilegios a los mercaderes de Lyón, por ejemplo, el de no estar obligados a mostrar sus libros de contabilidad a los inspectores. Unos cuarenta y nueve impresores y vendedores de libros, muchos de ellos extranjeros, estaban establecidos en la ciudad, principalmente a lo largo de la calle Merciére. Esto implicaba que en la feria del libro de Lyón se compraban y vendían libros en muchos idiomas distintos, lo que convirtió a la ciudad en un importante centro de difusión de las ideas. (Los libros de derecho eran especialmente populares). Francfort (no lejos de Maguncia) era el principal rival de Lyón. Allí también se realizaban muchas ferias comerciales: vinos, especias, caballos, lúpulo, metales. Los libreros empezaron a llegar a comienzos del siglo XVI junto a editores procedente de Venecia, París, Amberes y Génova. Durante la feria éstos se congregaban en la Büchergasse, «calle del libro», entre el Meno y la iglesia de San Leonardo. Las nuevas publicaciones se anunciaban en Francfort, donde parece haber nacido el catálogo editorial, y la ciudad llegó a ser famosa también como mercado para equipos de impresión. De esta forma Francfort se convirtió en un centro para todos aquellos involucrados en el comercio editorial, algo que continúa siendo en la actualidad durante las dos semanas de octubre en las que celebra su feria anual. En su estudio sobre el impacto del libro, Lucien Febvre y HenriJean Martin examinaron estos catálogos de Francfort y concluyeron que, entre 1564 y 1600, se ofrecieron más de veinte mil títulos diferentes, publicados por ciento diecisiete firmas provenientes de sesenta y un ciudades distintas. La guerra de los Treinta Años

(1618-1648) tuvo consecuencias catastróficas para la producción editorial y para la feria de Francfort. Las condiciones políticas favorecieron, a cambio, la feria del libro de Leipzig y pasaría un buen tiempo antes de que Francfort recuperara su preeminencia. Febvre y Martin, *Coming of the Book*, p. 231. < <

[1710] *Ibid.*, p. 244. <<

[1711] Lisa Jardine, *Worldly Goods*, Macmillan, Londres, 1996, pp. 172-173. <<

[1712] Febvre y Martin, *Coming of the Book*, p. 246. <<

[1713] *Ibid.*, p. 248. <<

[1714] Véase, por ejemplo: Ralph Hexter, «Aldus, Greek, and the shape of the “classical corpus”», en Zeidberg y F. G. Superbi, eds., *Aldus Manutius and Renaissance Culture*, pp. 143 y ss. <<

[1715] Febvre y Martin, *Coming of the Book*, p. 273. Sobre el ascenso de las lenguas vernáculas debido a la imprenta, véase: McGrath, *In the Beginning*, pp. 24 y ss., así como 253 y ss. <<

[1716] Febvre y Martin, *Coming of the Book*, p. 319. <<

[1717] *Ibid.*, p. 324. Sobre el *The Table Alphabetical of Hard Words* (1604) de Robert Cawdry, un catálogo de dos mil quinientas palabras inusuales o procedente de otras lenguas, véase: McGrath, *In the Beginning*, p. 258. < <

[1718] Hexter afirma que Aldo promovió el griego tanto como el latín. Hexter, «Aldus, Greek, and the shape of the “classical corpus”», p. 158. < <

[1719] Jardine, *Worldly Goods*, pp. 13-15. < <

[1720] Harry Elmer Barnes, *An Intellectual and Cultural History of the Western World*, vol. 2, Dove, Nueva York, 1965, p. 549. <<

[1721] Charles Homer Haskins, *The Twelfth Century Renaissance*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 1927, aunque William Chester Jordan se pregunta en *Europe in the High Middle Ages*, p. 120, si el siglo XII no fue simplemente testigo de la aparición de «una serie excepcional de figuras destacadas». < <

[1722] Erwin Panofsky, *Renaissance and Renascences in Western Art*, Almqvist & Wiksell,
Estocolmo, 1960, pp. 3, 25 y 162. [Hay traducción castellana: *Renacimiento y renacimientos en el arte occidental*, Alianza, Madrid, 2004]. < <

[1723] Norman Cantor, *In the Wake of the Plague*, HarperCollins, Nueva York, 2001, p. 203. <<

[1724] *Ibid.*, pp. 204-205. Sobre la plaga y Florencia, véase: Gene Brucker, *Renaissance Florence*, University of California Press, Los Ángeles, 1983, pp. 40 y ss. < <

[1725] Paul F. Grendler, *Schooling in Renaissance Italy: Literacy and Learning,*
1300-1600
, Johns Hopkins University Press, Baltimore y Londres, 1989, p. 410. <<

[1726] *Ibid.*, p. 43. < <

[1727] *Ibid.*, pp. 122-124. < <

[1728] *Ibid.*, pp. 72-73. < <

[1729] *Ibid.*, pp. 310-311. < <

[1730] *Ibid.*, pp. 318-319. <<

[1731] Hall, *Cities in Civilization*, p. 78. < <

[1732] R. A. Goldthwaite, *The Building of Renaissance Florence: An Economic and Social History*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1989, pp. 20-22. < <

[1733] Sobre las prácticas de los nuevos y los antiguos mercaderes, véase: Gene Brucker, *Florentine Politics and Society, 1343-1378*, Princeton University Press, Princeton (Nueva Jersey), 1962, pp. 33 y ss. < <

[1734] G. Holmes, *Florence, Rome and the Origin of the Renaissance*, Oxford University Press, Oxford, 1986, p. 39. [Hay traducción castellana: *Florencia, Roma y los orígenes de Renacimiento*, Akal, Tres Cantos, 1993]. Véase también: Gene Brucker, *Florentine Politics and Society*, p. 71. < <

[1735] R. S. Lopez, «The trade of medieval Europe: the south», en M. Postan, *et al.*, eds., *The Cambridge Economic History of Europe*, vol. 2, *Trade and Industry in the Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge (Inglaterra), 1952, pp. 257 y ss. [Hay traducción castellana: *Historia económica de Europa*, vol. 2, *El comercio y la industria en la Edad Media*, Revista de Derecho Privado, Madrid, 1967]. < <

[1736] Hall, *Cities in Civilization*, p. 81. < <

[1737] J. Lamer, *Italy in the Age of Dante and Petrarch: 1216-1380*, Longman, Londres, 1980, p. 223. <<

[1738] Hall, *Cities in Civilization*, p. 81. La industria de la lana evidencia diferentes aspectos del capitalismo en ciernes. Por ejemplo, la mayoría de las doscientas compañías laneras eran asociaciones de dos o más *lanaiuoli*, empresarios que proporcionaban el capital para el funcionamiento de las plantas, pero que rara vez se involucraban en su administración, que estaba a cargo de un agente asalariado que podía controlar hasta ciento cincuenta empleados: tintoreros, prensadores, tejedores e hilanderos. En el censo de 1427, los mercaderes de lana conformaban la tercera profesión más numerosa en Florencia después de los zapateros y los notarios. El espíritu capitalista también resultaba evidente en la creciente concentración de este sector en firmas cada vez más grandes, y entre 1308 y 1338 las industrias pasaron de ser trescientas a ser sólo doscientas. «Hubo quienes se enriquecieron, pero también hubo muchas bancarrotas». *Ibid.*, p. 83, y Lamer, *Italy in the Age of Dante and Petrarch*, p. 197. <<

[1739] Hall, *Cities in Civilization*, p. 84. Sobre la arrogancia de la familia Bardi, véase: Brucker, *Florentine Politics and Society*, p. 105. < <

[1740] Hall, *Cities in Civilization*, p. 85. < <

[1741] Sobre el conflicto entre los valores de los mercaderes y los de la nobleza, véase: Brucker, *Florentine Politics and Society*, p. 105. <<

[1742] Hall, *Cities in Civilization*, p. 101. <<

[1743] *Ibid.*, p. 87. <<

[1744] Sobre los *convegni* de grupos con idea similares, véase: Brucker, *Florentine Politics and Society*, pp. 217-218. <<

[1745] Hall, *Cities in Civilization*, pp. 94-95. <<

[1746] *Ibid.*, p. 98. <<

[1747] Para los pintores y los escultores la unidad fundamental era la *bottega* o taller, donde con frecuencia se producían objetos de distintos tipos. Botticelli, por ejemplo, con frecuencia elaboró *cassoni*, cofres de boda, y estandartes. Y los maestros, al igual que los modernos artesanos, trabajan con asistentes. Ghirlandaio, Rafael y Perugino tenían todos talleres, que con frecuencia eran negocios familiares. Hall, *Cities in Civilization*, pp. 102-103, y M. Wackenagel, *The World of the Florentine Renaissance Artist: Projects and Patrons, Workshop and Art Market*, Princeton University Press, Princeton (Nueva Jersey), 1981, pp. 309-310, traducción de A. Lunchs. <<

[1748] Brucker, *Florentine Politics and Society*, pp. 215-216. <<

[1749] Hall, *Cities in Civilization*, p. 108. < <

[1750] Brucker, *Florentine Politics and Society*, p. 108. <<

[1751] Hall, *Cities in Civilization*, pp. 98 y 106. < <

[1752] *Ibid.*, p. 108. <<

[1753] Sobre el papel de Dante, véase: Brucker, *Florentine Politics and Society*, pp. 214-215. < <

[1754] D. Hay, *The Italian Renaissance in Its Historical Background*, Cambridge University Press, Cambridge (Inglaterra), 1977, p. 139. <<

[1755] Hall, *Cities in Civilization*, p. 110. <<

[1756] *Ibid.* < <

[1757] *Ibid.*, p. 371. <<

[1758] William Kerrigan y Gordon Braden, *The Idea of the Renaissance*, Johns Hopkins University Press, Baltimore y Londres, 1989, pp. 7-8. < <

[1759] Tarnas, *Passion of the Western Mind*, p. 212. <<

[1760] Brucker, *Florentine Politics and Society*, pp. 226-227. <<

[1761] James Haskins, *Plato in the Italian Renaissance*, E. J. Brill,
Leiden, 1990, vol. 1, p. 95. <<

[1762] Hans Baron, *The Crisis of the Early Italian Renaissance: Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*, 2 vols., Princeton University Press, Princeton (Nueva Jersey), 1955, vol. 1, p. 38. < <

[1763] Kerrigan y Braden, *Idea of the Renaissance*, p. 101. Algunos estudiosos dudan de que esta academia realmente haya existido. <<

[1764] *Ibid.* Una de las razones por las que Ficino sentía que Platón era mucho más cercano que Aristóteles (más allá del hecho de que sus textos por fin estuvieran disponibles) era su creencia en que «los actos nos convencen mucho más que la descripción de los actos» y de que «las vidas ejemplares» (el estilo de vida socrático) eran mucho mejor maestro que las enseñanzas morales de Aristóteles. < <

[1765] Tarnas, *Passion of the Western Mind*, p. 214; Brucker, *Florentine Politics and Society*, p. 228; Haskins, *Plato in the Italian Renaissance*, p. 295. <<

[1766] Tarnas, *Passion of the Western Mind*, p. 216; Haskins, *Plato in the Italian Renaissance*, p. 283. < <

[1767] Barnes, *An Intellectual and Cultural History of the Western World*, vol. 2, p. 556. <<

[1768] *Ibid.*, p. 558. <<

[1769] A. J. Krailsheimer, «Erasmus», en A. J. Krailsheimer, ed., *The Continental Renaissance*, Penguin Books, Londres, 1971, pp. 393-394. < <

[1770] McGrath, *In the Beginning*, pp. 253 y ss. Sobre Montaigne, véase también: Krailsheimer, ed., *Continental Renaissance*, pp. 478 y ss. <<

[1771] Barnes, *An Intellectual and Cultural History of the Western World*, vol. 2, p. 563. <<

[1772] *Ibid.* < <

[1773] Bronowski y Mazlish, *Western Intellectual Tradition*, p. 61. < <

[1774] Kerrigan y Braden, *Idea of the Renaissance*, p. 77. < <

[1775] Bronowski y Mazlish, *Western Intellectual Tradition*, p. 67. <<

[1776] Sobre los *Adagios* y su éxito, véase: Krailsheimer, ed., *Continental Renaissance*, pp. 388-389. <<

[1777] Barnes, *An Intellectual and Cultural History of the Western World*, vol. 2, p. 564. <<

[1778] *Ibid.*, p. 565. < <

[1779] Bronowski y Mazlish, *Western Intellectual Tradition*, p. 72. Sobre lo que escribió Erasmo de Lutero en otros lugares, véase: Moynhan, *Faith*, p. 339. <<

[1780] Francis Ames-Lewis y Mary Rogers, eds., *Concepts of Beauty in Renaissance Art*, Ashgate, Aldershot, 1998, p. 203. <<

[1781] Peter Burke, *Culture and Society in Renaissance Italy, 1420-1540*, Batsford, Londres, 1972, p. 189. [Hay traducción castellana: *El renacimiento italiano: cultura y sociedad en Italia*, Alianza, Madrid, 1995]. <<

[1782] *Ibid.*, p. 191. <<

[1783] Kerrigan y Braden, *Idea of the Renaissance*, p. 17. < <

[1784] Burke, *Culture and Society in Renaissance Italy*, p. 191. <<

[1785] Kerrigan y Braden, *Idea of the Renaissance*, p. 11. < <

[1786] *Ibid.*, pp. 19-20. Incluso los archivos de la familia Datini, a los que hemos aludido antes, se conservaron para la «posteridad» como si fueran una especie de equivalente económico de los archivos literarios en el que el dinero ocupaba el lugar de la poesía. *Ibid.*, pp. 42-43. <<

[1787] *Ibid.*, p. 62. <<

[1788] Burke, *Culture and Society in Renaissance Italy*, p. 194. Sobre las críticas a Burckhardt y sus conclusiones, véase: Brucker, *Florentine Politics and Society*, p. 100. < <

[1789] Burke, *Culture and Society in Renaissance Italy*, p. 195. <<

[1790] *Ibid.*, p. 197. < <

[1791] Hall, *Cities in Civilization*, p. 90. Sobre las universidades y la tolerancia en Florencia, véase: Brucker, *Florentine Politics and Society*, pp. 218-220. < <

[1792] Tarnas, *Passion of the Western Mind*, p. 225. <<

[1793] Peter Burke, introducción a Jacob Burckhardt, *The Civilization of the Renaissance in Italy*, Penguin Books, Londres, 1990, p. 13. <<

[1794] Incluso sentían que era posible vencer a la muerte en el sentido de que, si alcanzaban una gran fama, ésta podía sobrevivirles y hacerles ser recordados. Lo macabro, por ejemplo, está casi por completo ausente de la escultura funeraria del siglo XV. Burke, *Culture and Society in Renaissance Italy*, p. 201. <<

[1795] *Ibid.*, p. 200. Sobre Bracciolini y las actitudes de los florentinos hacia el dinero y la fama, véase: Brucker, *Florentine Politics and Society*, pp. 223-225. <<

[1796] Burke, *Culture and Society in Renaissance Italy*, p. 201. < <

[1797] Hay muchas descripciones de lo ocurrido. Véase, por ejemplo: Herbert Lucas SJ*, Fra Girolamo Savonarola*,
Sands & Co.,
Londres, 1989, pp. 40 y ss.; y, para otras tácticas de Savonarola, Pierre van Paassen, *A Crown of Fire: The Life and Times of Girolamo Savonarola*, Hutchinson, Londres, 1961, pp. 173 y ss. <<

[1798] Burckhardt, *Civilization of the Renaissance in Italy*, pp. 302-303. Véase también: Moynahan, *Faith*, pp. 334-335, para información adicional. < <

[1799] Elizabeth Cropper, Introducción a Frances Ames-Lewis y Mary Rogers, eds., *Concepts of Beauty in Renaissance Art*, p. 1. <<

[1800] *Ibid.*, p. 2, y Burckhardt, *Civilization of the Renaissance in Italy*, p. 351. < <

[1801] La perspectiva aérea tiene en cuenta el hecho de que, a medida que se alejan del espectador, todos los objetos observables adquieren un tono apagado y se vuelven cada vez más azules de acuerdo con la distancia debido a la densidad de la atmósfera. (Ésta es la razón por la que las montañas que forman el fondo de un paisaje siempre parecen azules). Peter y Linda Murray, *Dictionary of Art and Artist*, Penguin, Londres, 19977, pp. 337-338. [Hay traducción castellana: *Diccionario de artes y artistas*, Parramón, Barcelona, 1978]. < <

[1802] Fue un obispo, el obispo de Meaux, quien sostuvo, en su gigantesco poema *Ovide Moralisé*, que era posible identificar enseñanzas cristianas en muchos de los mitos de Ovidio. Burke, *Culture and Society in Renaissance Italy*. Sobre cómo la influencia de Savonarola afectó a Botticelli, véase: Moynahan, *Faith*, p. 335. <<

[1803] En consonancia con esto, se desarrolló lo que podría denominarse literatura alegórica. A medida que academias como la de Ficino surgían en otras ciudades italianas, la capacidad de descifrar alegorías pasó a ser un atributo deseable en los cortesanos. Empezaron a publicarse entonces libros de emblemas en los que las imágenes mitológicas iban acompañadas por unos pocos versos que explicaban el significado y moraleja de la escena. Por ejemplo, una imagen de Venus con un pie sobre una tortuga enseñaba que «el hogar es el lugar de la mujer y que ella debe aprender cuando cerrar la boca». Véase: Peter Watson, *Wisdom and Strength: The Biography of a Renaissance Masterpiece*, Doubleday, Nueva York, 1989, p. 47. Una innovación paralela fue la empresa: una figura o símbolo acompañada de algún texto diseñada específicamente para un individuo, bien fuera para conmemorar un acontecimiento de su vida personal o algún rasgo de su carácter. Ésta no aparecía en forma de libro, sino que se la usaba en medallones, esculturas o bajorrelieves, en cuyo caso era frecuente encontrarlos en los techos de los dormitorios de personas distinguidas, de tal manera que éstas pudieran reflexionar sobre su mensaje al irse a dormir. A mediados del siglo XVI también aparecieron una serie de manuales populares como *La historia de los dioses* (1548) de Lilio Gregorio Giraldi y *Las imágenes de los dioses* (1556) de Natale Conti. Conti explica muy bien el propósito de estas obras al afirmar que, desde épocas muy antiguas, primero en Egipto y luego en Grecia, los pensadores escondieron de forma deliberada las grandes verdades de la ciencia y la filosofía bajo el velo del mito para evitar que fueran profanadas por el vulgo. De acuerdo con esta idea, su libro se organiza alrededor de lo que, pensaba, eran los mensajes ocultos que había que revelar: secretos de la naturaleza, lecciones morales, etc. Jean Seznec resume el espíritu de la época cuando sostiene que las alegorías deben considerarse como un medio de «hacer visible el pensamiento». Jean Seznec, *The Survival of the Pagan Gods*, Princeton University Press/Bollingen Series, Princeton (Nueva Jersey), 1972/1955. [Hay traducción castellana del original francés: *Los dioses de la antigüedad en la Edad Media y el Renacimiento*, Taurus, Madrid, 1978]. < <

[1804] Umberto Eco, *Art and Beauty in the Middle Ages*, Yale University Press, New Haven y Londres, 1986/2002, pp. 116-117. [Hay traducción castellana del original italiano: *Arte y belleza en la estética medieval*, Lumen, Barcelona, 1999]. < <

[1805] *Ibid.*, p. 114. <<

[1806] Ames-Lewis y Rogers, eds., *Concepts of Beauty in Renaissance Art*, pp. 180-181. <<

[1807] Dorothy Koenigsberger, *Renaissance Man and Creative Thinking*, Harvester Press, Hassocks (Sussex), 1979, p. 236. <<

[1808] Burckhardt, *Civilisation of the Renaissance in Italy*, p. 102. <<

[1809] Koenigsberger, *Renaissance Man and Creative Thinking*, p. 13.
< <

[1810] *Ibid.*, pp. 19-21. <<

[1811] *Ibid.*, p. 22. Véase también: Brucker, *Florentine Politics and Society*, p. 240. <<

[1812] Burke, *Culture and Society in Renaissance Italy*, pp. 51-52. <<

[1813] Ames-Lewis y Rogers, eds., *Concepts of Beauty in Renaissance Art*, pp. 113-114. < <

[1814] Burke, *Culture and Society in Renaissance Italy*, pp. 51-52. < <

[1815] *Ibid.*, pp. 55-56. Brucker, *Florentine Politics and Society*, p. 243, afirma que Brunelleschi también «sabía algo de matemáticas». < <

[1816] Ames-Lewis y Rogers, eds., *Concepts of Beauty in Renaissance Art*, pp. 32-35. < <

[1817] *Ibid.*, p. 33. < <

[1818] Koenigsberger, *Renaissance Man and Creative Thinking*, p. 31.
<<

[1819] Ames-Lewis y Rogers, eds., *Concepts of Beauty in Renaissance Art*, p. 81. <<

[1820] *Ibid.*, p. 72. <<

[1821] Un elemento particular del efecto del humanismo sobre las artes fue la noción de *ekphrasis*, la recreación de pinturas clásicas con base en descripciones escritas de obras que los autores clásicos habían visto pero que luego se habían perdido. De esta forma, los artistas del Renacimiento emularon a los artistas antiguos. Por ejemplo, Plinio relata una famosa historia sobre el realismo de las uvas en un cuadro de Zeuxis, que eran tan parecidas a las uvas auténticas que los pájaros intentaban picarlas. De igual forma, Filarete parafrasea una anécdota sobre Giotto y Cimabue: «Y leemos sobre Giotto que en sus inicios pintaba moscas, y que éstas engañaban a tal punto a su maestro Cimabue que, creyéndolas vivas, intentaba espantarlas con un trapo». *Ibid.*, p. 148. < <

[1822] Véase en Burke, *Culture and Society in Renaissance Italy*, la ilustración enfrente de la p. 148. < <

[1823] *Ibid.* < <

[1824] Este acercamiento, de hecho, no llegó a concretarse en nada.
< <

[1825] Watson, *Wisdom and Strength*, p. 31. <<

[1826] Barnes, *An Intellectual and Cultural History of the Western World*, vol. 2, p. 929. < <

[1827] *Ibid.*, p. 931. <<

[1828] Yehudi Menuhun y Curtis W. Davis, *The Music of Man*, Metheun, Londres, 1979, p. 83. < <

[1829] *Ibid.*, p. 83. <<

[1830] *Ibid.*, p. 84. <<

[1831] Al-Farabi pensaba que el rabab era el instrumento que mejor acompañaba a la voz. Anthony Baines, ed., *Musical Instruments Through the Ages*, Penguin, Londres, 1961, p. 216. [Hay traducción castellana: *Historia de los instrumentos musicales*, Taurus, Madrid, 1990]. < <

[1832] Joan Peysor, *et al.*, eds., *The Orchestra*, Billboard, Nueva York, 1986, p. 17. Sobre Pitágoras, véase: Baines, ed., *Musical Instruments Through the Ages*, p. 68. *Ibid.*, p. 53, también vincula la bombarda a instrumentos de Ur. John Spitzer y Neal Zaslaw, *The Birth of the Orchestra: History of an Institution, 1650-1815*, Cambridge University Press, Cambridge (Inglaterra), 2003. < <

[1833] Alfred Einstein, *A Short History of Music*, Cassell, Londres, 1936/1953, p. 54. <<

[1834] Barnes, *An Intellectual and Cultural History of the Western World*, vol. 2, p. 930. < <

[1835] Baines, ed., *Musical Instruments Through the Ages*, p. 117, quien dice, p. 192, que en *Orfeo* también se usó un arpa doble. < <

[1836] Barnes, *An Intellectual and Cultural History of the Western World*, vol. 2, p. 932. < <

[1837] Hall, *Cities in Civilization*, p. 114. Sheldon Cheney, *The Theatre: Three Thousand Years*, Vision, Londres, 1952, p. 266, afirma que sólo sobrevivió una tercera parte de las obras de la época. < <

[1838] Hall, *Cities in Civilization*, p. 115. < <

[1839] Richard Stone, *The Causes of the English Revolution, 1529-1642*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1972, p. 75. <<

[1840] L. C. Knights, *Drama and Society in the Age of Jonson*, Chatto & Windus, 1937, p. 118. Sobre los cambios sociales que acompañaron el surgimiento del teatro, véase también: Cheney, *Theatre*, pp. 261 y ss. <<

[1841] N. Zwager, *Glimpses of Ben London Jonson's*, Swets & Zeitlinger, Amsterdam, 1926, p. 10. < <

[1842] Hall, *Cities in Civilization*, p. 125. <<

[1843] *Ibid.*, p. 126. < <

[1844] Sobre los continuos esfuerzos que se hicieron para controlar el teatro, véase: Annabel Patterson, *Shakespeare and the Popular Voice*, Blackwell, Oxford, 1989, pp. 20-21. < <

[1845] Para otro candidato, véase: Cheney, *Theatre*, p. 264. Patterson, *Shakespeare and the Popular Voice*, p. 30, señala que al menos cinco de los personajes de Hamlet son universitarios. <<

[1846] Hall, *Cities in Civilization*, p. 130, y Cheney, *Theatre*, p. 169. Véase en esta última obra: p. 271, un extraño dibujo de un teatro shakespereano. <<

[1847] Pero véase: Patterson, *Shakespeare and the Popular Voice*, p. 33, para las distinciones culturales de la época, y pp. 49-50, para la crítica que el propio Shakespeare dedicó al analfabetismo. <<

[1848] Harold Bloom, *The Western Canon*, Harcourt Brace, Nueva York, 1994, pp. 46-47. [Hay traducción castellana: *El canon occidental*, Anagrama, Barcelona, 1995, pp. 56-57]. <<

[1849] Bloom, *El canon occidental*, pp. 78-79. Sobre las adaptaciones realizadas por Shakespeare y las obras que escribió por contrato, véase Cheney, *Theatre*, p. 273. <<

[1850] Barnes, *An Intellectual and Cultural History of the Western World*, vol. 2, p. 620. < <

[1851] Sobre *La Celestina*, véase Krailsheimer, ed., *Continental Renaissance*, p. 325. < <

[1852] Angus Fletcher, *Colors of the Mind*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 1991, citado por Bloom, *El canon occidental*, pp. 143. Véase también: William Byron, *Cervantes*, Cassell, Londres, 1979, pp. 124 y ss., sobre la batalla de Lepanto, y p. 429, sobre la relación entre Don Quijote y Sancho Panza. < <

[1853] Byron, *Cervantes*, p. 340. < <

[1854] Valerie Flint, *The Imaginative Landscape of Christopher Columbus*, Princeton University Press, Princeton (Nueva Jersey) y Londres, 1992, p. 115. < <

[1855] Beatriz Pastor Bodmer, *The Armature of Conquest*, Stanford University Press, Stanford (California), 1992, pp. 10-11. [Edición original en castellano: *Discursos narrativos de la Conquista: mitificación y emergencia*, Ediciones del Norte, Hanóver, 1988]. <<

[1856] John Parker, *Discovery*, Scribner, Nueva York, 1972, p. 15. <<

[1857] *Ibid.*, p. 16. < <

[1858] *Ibid.*, pp. 18-19. <<

[1859] Sobre las dimensiones y velocidades de las embarcaciones utilizadas por Colón, véase: E. Keble Chatterton, *Sailing the Seas*, Chapman & Hall,
Londres, 1931, pp. 150-151. <<

[1860] Parker, *Discovery*, p. 24. <<

[1861] *Ibid.*, p. 25. <<

[1862] *Ibid.*, p. 26. <<

[1863] Para demostrar esto de una vez y para siempre, Alejandro ordenó a Nearco, uno de sus oficiales de confianza, que navegara de regreso a Persia, donde se verían de nuevo. El viaje de Nearco fue memorable. Encontró gente que subsistía comiendo sólo peces (incluso hacían pan de pescado), vio unas ballenas aterradoras que expulsaban chorros de agua como géiseres; y vientos impredecibles le llevaron de un lado a otro. Con todo, algunas de las naves consiguieron terminar la travesía y Nearco y Alejandro se encontraron de nuevo en el golfo Pérsico, tras haber descubierto el camino hacia la India tanto por tierra como por mar. Parker, *Discovery*, pp. 30-32. <<

[1864] *Ibid.*, p. 33. < <

[1865] John Noble Wilford, *The Mapmakers*, Vintage, Nueva York, 1982, pp. 19-20. <<

[1866] Sobre el mapa del mundo de Eratóstenes, véase: Ian Cameron, *Lode Stone and Evening Star: The Saga of Exploration by Sea*, Hodder & Stoughton, Londres, 1965, p. 32. <<

[1867] Parker, *Discovery*, pp. 48-49. < <

[1868] *Ibid.*, p. 51. <<

[1869] Véase: Evelyn Edson, *Mapping Time and Space*, British Library, Londres, 1997, pp. 108-109, que incluye un mapa en el que al oriente aparece el Paraíso como una isla «bañada por el sol» de la que fluyen cuatro ríos. <<

[1870] Parker, *Discovery*, p. 54. < <

[1871] *Ibid.*, p. 55. < <

[1872] Sobre otros víajes «míticos», véase: Tryggi J. Oleson, *Early Voyages and Northern Approaches 1000-1632*, Oxford University Press/McClelland Stewart, Oxford y Nueva York, 1964, pp. 100 y ss. <<

[1873] Noble Wilford, *Mapmakers*, p. 38. <<

[1874] Parker, *Discovery*, p. 62. < <

[1875] *Ibid.*, p. 63. <<

[1876] Oleson, *Early Voyages and Northern Approaches*, p. 101, sostiene que Brandán «probablemente» llegó al San Lorenzo. < <

[1877] *Ibid.*, cap. 6, sobre los *skraelings*. Sobre el descubrimiento medieval de América, véase: Phillips, *Medieval Expansion of Europe*, pp. 166-179. El mapa de Vinland conservado en la Universidad de Yale (supuestamente realizado hacia 1440, aunque es muy probable que se trate de una falsificación) muestra que estas «islas occidentales», que ubica con bastante exactitud, estaban todavía en la mente de quien lo elaboró y que constituían una parte de la idea tradicional del Atlántico norte. < <

[1878] Parker, *Discovery*, p. 83. Sobre la leyenda del Preste Juan y su relación con Alejandro Magno, véase: Phillips, *Medieval Expansion of Europe*, p. 192. <<

[1879] Pastor Bodmer, *Armature of Conquest*, pp. 13-14. Y Phillips, *Medieval Expansion of Europe*, p. 69. <<

[1880] Parker, *Discovery*, p. 89. < <

[1881] Pastor Bodmer, *Armature of Conquest*, p. 15. < <

[1882] Sobre otras aventuras (cristianas) de Marco Polo, véase: Moynahan, *Faith*, p. 188. < <

[1883] Ross E. Dunn, *The Adventures of Ibn Battuta*, University of California Press, Los Ángeles y Berkeley, 1986/1989. Sobre Rustichello de Pisa, véase: Phillips, *Medieval Expansion of Europe*, p. 113. <<

[1884] Flint, *Imaginative Landscape of Christopher Columbus*, p. 3. < <

[1885] *Ibid.*, p. 7. <<

[1886] Esta posición implicaba que para alcanzarlo se necesitaba recorrer un arduo camino cuesta arriba, lo que coincidía perfectamente con las preocupaciones morales de la época. < <

[1887] Flint, *Imaginative Landscape of Christopher Columbus*, p. 9. <<

[1888] *Ibid.*, p. 10. <<

[1889] *Ibid.*, p. 26. <<

[1890] *Ibid.*, p. 36. < <

[1891] Pastor Bodmer, *Armature of Conquest*, p. 13. < <

[1892] Flint, *Imaginative Landscape of Christopher Columbus*, p. 40 y ref. Samuel Morison, *Christopher Columbus: Mariner*, Faber, Londres, 1956, p. 103. < <

[1893] Flint, *Imaginative Landscape of Christopher Columbus*, p. 42.
<<

[1894] Pastor Bodmer, *Armature of Conquest*, p. 15. < <

[1895] Flint, *Imaginative Landscape of Christopher Columbus*, p. 53. <<

[1896] De hecho, llegaría a crear un concejo inspirado en sus lecturas para que gobernara la primera isla que descubrió. Joachim G. Leithäuser, *World Beyond the Horizon*, traducido por Hugh Merrick, Knopf, Nueva York, 1955, p. 73. <<

[1897] *Ibid.*, p. 44. < <

[1898] Pastor Bodmer, *Armature of Conquest*, cap. 4, expone esos «modelos» en tanto formas de entender el Nuevo Mundo y sus configuraciones sociales. < <

[1899] Flint, *Imaginative Landscape of Christopher Columbus*, p. 95. <<

[1900] *Ibid.*, p. 96. <<

[1901] J. D. Bernal, *The Extension of Man: The History of Physics Before the Modern Age*,
Weidenfeld & Nicolson,
Londres, 1954, pp. 124-127. < <

[1902] J. H. Parry, *The Age of Reconnaissance*, Weidenfeld & Nicolson, Londres, 1963, pp. 100 y ss. [Hay traducción castellana: *La época de los descubrimientos geográficos*, Guadarrama, Barcelona, 1964]. Véase también: Edson, *Mapping Time and Space*, en especial el cap. 1; y Noble Wilford, *Mapmakers*, caps. 4 y 5, pp. 34-72. < <

[1903] Parry, *Age of Reconnaissance*, p. 103. < <

[1904] *Ibid.*, p. 105. < <

[1905] *Ibid.*, p. 106. < <

[1906] Noble Wilford, *Mapmakers*, pp. 71 y ss. <<

[1907] Parry, *Age of Reconnaissance*, p. 112. <<

[1908] Noble Wilford, *Mapmakers*, p. 75. < <

[1909] Durante las noches, los llamados «guardianes» de la Estrella Polar describen un círculo completo alrededor del polo cada veinticuatro horas. El «nocturnal» o astrolabio nocturno consistía en un disco con un agujero central, por el que se miraba Polaris, y un brazo que era necesario alinear con Kochab. El borde del disco tenía una serie de marcas que indicaban el ángulo para la media noche de varias fechas del año, y era de este modo como podía establecerse de forma aproximada la media noche de cualquier día. Noble Wilford, *Mapmakers*, p. 76. <<

[1910] *Ibid.*, p. 79. <<

[1911] *Ibid.*, p. 82. <<

[1912] Las corrientes marinas eran mucho más importantes en el Atlántico, donde las mareas pueden subir y bajar varios metros, que en el Mediterráneo, donde esto no ocurre y en el cual la única corriente peligrosa se encuentra en el estrecho de Messina. La relación de las mareas con la luna se convirtió en esta época en una cuestión central, pues afectaba el acceso a los puertos del Atlántico. Noble Wilford, *Mapmakers*, p. 85. <<

[1913] Parry, *Age of Reconnaissance*, p. 98. Sobre las implicaciones de la desaparición de la Estrella Polar, véase: Phillips, *Medieval Expansion of Europe*, p. 194. <<

[1914] Parry, *Age of Reconnaissance*, p. 63. < <

[1915] *Ibid.* < <

[1916] Para una vívida descripción de cómo era un viaje en una galera, véase: Chatterton, *Sailing the Seas*, p. 139. <<

[1917] Parry, *Age of Reconnaissance*, p. 58. Sobre el desarrollo de la vela latina y su apogeo en la batalla de Lepanto en 1571, véase: Chatterton, *Sailing the Seas*, p. 144. Este formato permitía a las embarcaciones navegar «dos puntos más cerca del viento». Véase además la ilustración opuesta a la p. 142. < <

[1918] Roland J. Watkins, *Unknown Seas: How Vasco da Gama Opened the East*, John Murray, Londres, 2003, p. 118. <<

[1919] Parry, *Age of Reconnaissance*, p. 140. <<

[1920] También halló cristianos en la costa de Malabar, cuya liturgia era en siríaco. Moynahan, *Faith*, p. 553. < <

[1921] Parry, *Age of Reconnaissance*, p. 149. < <

[1922] Pastor Bodmer, *Armature of Conquest*, p. 10. < <

[1923] Parry, *Age of Reconnaissance*, p. 151. <<

[1924] Felipe Fernández-Armesto, *Columbus and the Conquest of the Impossible,*
Weidenfeld & Nicolson,
Londres, 1974, pp. 166-167. <<

[1925] Parry, *Age of Reconnaissance*, p. 154 y ref. Pedro Mártir de Anglería, *De Orbe Novo*, ed. y trad. de F. A. McNutt, Nueva York, vol. 1, p. 83, citado en Parry, *Ibid.* [Hay traducción castellana del original latino: *Décadas del Nuevo Mundo*, Polifemo, Madrid, 1989]. < <

[1926] *Ibid.*, p. 159. < <

[1927] Jared Diamond, *Guns, Germs and Steel*, Cape, Londres, 1997. [Hay traducción castellana: *Armas, gérmenes y acero: la sociedad humana y sus destinos*, Debate, Barcelona, 1998]. <<

[1928] *Ibid.*, p. 140. <<

[1929] J. H. Elliott, *The Old World and the New*, Cambridge University Press/Canto, Cambridge (Inglaterra), 1970/1992, p. 7. [Hay traducción castellana: *El Viejo Mundo y el Nuevo*, Altaya, Barcelona, 1996]. < <

[1930] *Ibid.*, p. 8. < <

[1931] *Epistolario de Pedro Mártir de Anglería*, ed. José López de Toro, («Documentos inéditos para la historia de España», tomos IX-XII, Madrid, 1953-1957), tomo IX, carta CXXXIII, p. 242. citado en Elliott, *El Viejo Mundo y el Nuevo*, p. 22]. < <

[1932] Elliott, *El Viejo Mundo y el Nuevo*, p. 22. Véase también: Pastor Bodmer, *Armature of Conquest*, p. 33. < <

[1933] Elliott, *El Viejo Mundo y el Nuevo*, p. 9. <<

[1934] *Ibid.*, pp. 9-10. < <

[1935] Pastor Bodmer, *Armature of Conquest*, pp. 65-66 y 88. Sobre Gómara, véase: Michael D. Coe, *Breaking the Maya Code*, Thames & Hudson, Londres, 1992, p. 78. [Francisco López de Gómara, *Primera parte de la Historia General de las Indias*, Biblioteca de Autores Españoles, tomo XXII, Madrid, 1852, p. 156, citado en Elliott, *El Viejo Mundo y el Nuevo*, p. 23]. <<

[1936] Elliott, *El Viejo Mundo y el Nuevo*, p. 10. <<

[1937] *Ibid.*, p. 11. <<

[1938] *Ibid.*, p. 12. Sobre las expectativas de los americanos, véase: Jack P. Greene, *The Intellectual Construction of America*, Univerity of North Carolina Press, Chapel Hill, 1993, p. 15. < <

[1939] Pastor Bodmer, *Armature of Conquest*, p. 12. < <

[1940] Elliott, *El Viejo Mundo y el Nuevo*, p. 15. <<

[1941] Los primeros exploradores también tenían un lado más tosco. Véase en Leithäuser, *World Beyond the Horizon*, pp. 38 y ss., los trucos que utilizó Colón para mantener calmados a sus hombres. < <

[1942] Elliott, *El Viejo Mundo y el Nuevo*, p. 24. <<

[1943] Pastor Bodmer, *Armature of Conquest*, p. 32. < <

[1944] Elliott, *El Viejo Mundo y el Nuevo*, p. 25. < <

[1945] *Ibid.* Véase también: Moynahan, *Faith*, p. 510. <<

[1946] Elliott, *El Viejo Mundo y el Nuevo*, pp. 43-44. < <

[1947] A pesar de la enorme variedad de animales salvajes del Nuevo Mundo, lo que más aterrorizaba a los indígenas eran los sabuesos españoles, animales a los que en ocasiones se les había entrenado para despedazar a los indios. Leithäuser, *World Beyond the Horizon*, pp. 160-161. < <

[1948] Pastor Bodmer, *Armature of Conquest*, pp. 212-213. Elliott, *El Viejo Mundo y el Nuevo*, p. 47. <<

[1949] Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España*, ed. Ángel M. Garibay, México, 1967, pp. 5-6, citado en Elliott, *El Viejo Mundo y el Nuevo*, p. 48. <<

[1950] *Ibid.*, p. 36. <<

[1951] *Ibid.*, p. 37. < <

[1952] Para dibujos indígenas de estas actividades, véase: Leithäuser, *World Beyond the Horizon*, pp. 165-166. <<

[1953] Pastor Bodmer, *Armature of Conquest*, pp. 60-61. <<

[1954] Elliott, *El Viejo Mundo y el Nuevo*, p. 38. < <

[1955] *Ibid.*, p. 39. <<

[1956] Acosta tenía la teoría de que en el Nuevo Mundo los minerales «crecían» como las plantas. Pastor Bodmer, *Armature of Conquest*, pp. 144-145. < <

[1957] Elliott, *El Viejo Mundo y el Nuevo*, p. 39. < <

[1958] *Ibid.*, pp. 39-40 <<

[1959] Evgenii G. Kushnarev, *Search for the Strait* *Bering’s*, ed. y trad. de E. A. P. Crownhart-Vaughan, Oregon Historical Society Press, Portland, 1990 (la edición original se publicó en 1968 en Leningrado, hoy San Petersburgo). Sobre Cartier y Nicolet, véase: Phillips, *Medieval Expansion of Europe*, p. 259. < <

[1960] Elliott, *El Viejo Mundo y el Nuevo*, p. 40. < <

[1961] Para una explicación del significado de «barbarie» en este contexto, véase: Pastor Bodmer, *Armature of Conquest*, pp. 209 y ss. Véase también: P. J. Marshall y Glyndwr Williams, *The Great map of Mankind: Perceptions of the World in the Age of Enlightenment*, Dent, Londres, 1982, cap. 7, «Savages noble and ignoble: concepts of North American Indian», pp. 187 y ss. < <

[1962] Para una descripción vívida de Tenochtitlán y sus complejas obras artísitcas de ingeniería, véase: Leithäuser, *World Beyond the Horizon*. < <

[1963] Elliott, *El Viejo Mundo y el Nuevo*, pp. 42-43. < <

[1964] Pastor Bodmer, *Armature of Conquest*, p. 67. Elliott, *El Viejo Mundo y el Nuevo*, p. 58. <<

[1965] Elliott, *El Viejo Mundo y el Nuevo*, p. 43. <<

[1966] Anthony Pagden, *The Fall of Natural Man*, Cambridge University Press, Cambridge (Inglaterra), 1982, p. 39. [Hay traducción castellana: *La caída del hombre: el indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*, Alianza, Madrid, 1988]. <<

[1967] *Ibid.*, p. 49. Sobre el pensamiento jurídico que respaldaba esta institución, véase: Moynahan, *Faith*, p. 508. < <

[1968] Esta concepción preveía la posibilidad de que el indio se convirtiera algún día en hombre libre, pero hasta que ese momento llegara, éste debía permanecer «bajo la tutela del rey de España». Pagden, *Fall of Natural Man*, p. 104. < <

[1969] Ronald Wright, *Stolen Continents: The ‘New Through Indian Eyes World’*, Houghton Mifflin, Boston, 1992, p. 23. [Hay traducción castellana: *Contientes robados*, Anaya & Mario Muchnik, Madrid, 1994]. Véase también: Pastor Bodmer, *Armature of Conquest*, pp. 143-144; y Moynahan, *Faith*, p. 510. < <

[1970] Francisco de Vitoria, *Relectio de Indis,* edición de L. Pereña y J. M. Pérez Prendes, Corpus Hispanorum de Pace, vol. V, Madrid, 1967, p. 29, citado en Elliott, *El Viejo Mundo y el Nuevo,* p. 60. Véase también: Pagden, *Fall of Natural Man*, p. 45. < <

[1971] Elliott, *El Viejo Mundo y el Nuevo*, p. 61. Véase también: Pagden, *Fall of Natural Man*, p. 46. <<

[1972] Moynahan, *Faith*, p. 510. Pastor Bodmer, *Armature of Conquest*, p. 144. <<

[1973] Pagden, *Fall of Natural Man*, p. 119. < <

[1974] Sobre el desarrollo de mapas detallados de América, véase: Leithäuser, *World Beyond the Horizon*, pp. 197 y ss. <<

[1975] José de Acosta, *De procuranda indorum salute*, ed. y trad. de Francisco Mateos, Madrid, 1952, citado en Elliott, *El Viejo Mundo y el Nuevo*, p. 65. < <

[1976] Pagden, *Fall of Natural Man*, p. 164. < <

[1977] *Ibid.*, p. 174. <<

[1978] Elliott, *El Viejo Mundo y el Nuevo*, p. 65. También existía la teoría de que los metales preciosos del mundo se acumulaban en una región fabulosa cerca de Ecuador, y que los indígenas americanos sabían cómo llegar hasta ella. José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, Madrid, 1954, pp. 88-89, citado en Pastor Bodmer, *Armature of Conquest*, p. 155. <<

[1979] Bartolomé de Las Casas, *Apologética historia sumaria*, edición de Edmundo O’Gorman, 2 vols, México, 1967, I, p. 260 y 546, citado en Elliott, *El Viejo Mundo y el Nuevo*, p. 66. <<

[1980] Elliott, *El Viejo Mundo y el Nuevo*, p. 51. <<

[1981] *Ibid.*, p. 52. <<

[1982] Alvin M. Josephy, ed., *America en 1492*, Vintage, Nueva York, 1991/1993, p. 6. < <

[1983] William MacLeish, *The Day Before America*, Houghton Mifflin, Boston, 1994, p. 168. < <

[1984] Además, los sioux y muchas otras tribus que se harían famosas como guerreros de las planicies aún no vivían en ellas en 1492. Josephy, ed., *America en 1492*, p. 8. <<

[1985] *Ibid.*, p. 34. <<

[1986] Véase J. C. Furnas, *The Americas: A Social History of the Unites States, 1587-1914*, Longman, Londres, 1970, que incluye detalles sobre lo que los europeos trataron de aprender de los indios. < <

[1987] Josephy, ed., *America en 1492*, p. 76. < <

[1988] *Ibid.*, pp. 170-171. <<

[1989] MacLeish, *The Day Before America*, 131. < <

[1990] Josephy, ed., *America en 1492*, p. 195. < <

[1991] *Ibid.*, p. 196. < <

[1992] *Ibid.*, p. 194. <<

[1993] *Ibid.*, p. 251. Véase: Coe, *Breaking the Maya Code*, p. 48, para una esquema sobre la clasificación y antigüedad de treinta y un lenguas mayas. < <

[1994] Josephy, ed., *America en 1492*, p. 253. <<

[1995] *Ibid.* <<

[1996] *Ibid.*, p. 254. < <

[1997] Los indígenas yupik de Alaska se volvieron famosos por la cantidad de palabras que poseen para referirse a la nieve, al distinguir entre «nieve sobre la tierra», «nieve ligera», «nieve profunda y suave», «nieve a punto de provocar una avalancha» y «bloque de nieve». Josephy, ed., *America en 1492*, p. 255. < <

[1998] *Ibid.*, p. 262. <<

[1999] *Ibid.*, p. 263. < <

[2000] Furnas, *Americas*, p. 366, sostiene que los apaches fueron la tribu menos dispuesta a dejarse convertir por los jesuitas. <<

[2001] Josephy, ed., *America en 1492*, p. 278. <<

[2002] *Ibid.*, p. 291. Sobre la relación entre la gramática hopi y su visión del mundo, véase: Coe, *Breaking the Maya Code*, p. 136. < <

[2003] Josephy, ed., *America en 1492*, p. 294. <<

[2004] MacLeish, *Day Before America*, p. 233. <<

[2005] Josephy, ed., *America en 1492*, p. 309. < <

[2006] Después de unos pocos años, se desenterraba al antiguo chamán, cuyo cuerpo se quemaba para fabricar una poción mágica que su sucesor consumía en una ceremonia especial para adquirir así parte de su sabiduría. Josephy, ed., *America en 1492*, p. 312. <<

[2007] *Ibid.*, p. 326. < <

[2008] *Ibid.*, p. 329. <<

[2009] *Ibid.* < <

[2010] *Ibid.*, p. 330. < <

[2011] Wright, *Stolen Continents*, examina cinco civilizaciones del Nuevo Mundo —los aztecas, los incas, los mayas, los cherokee y los iroqueses— y sus reacciones a la conquista. En el caso de los incas, por ejemplo, describe su gran sistema de almacenamiento, su complejo sistema de irrigación y su síntesis de anteriores civilizaciones, en un fascinante intento de introducirse en la mente de los indígenas. Luego explora sus reacciones a lo largo de los siglos XVII, XVIII y XIX a la invasión de sus tierras. <<

[2012] Josephy, ed., *America en 1492*, p. 343. Sobre la cronología azteca/inca véase: Coe, *Breaking the Maya Code*, pp. 59-60. < <

[2013] Josephy, ed., *America en 1492*, p. 343. <<

[2014] *Ibid.*, p. 367. <<

[2015] *Ibid.*, p. 372. < <

[2016] *Ibid.* < <

[2017] Coe, *Breaking the Maya Code*, p. 118, propone un esquema de cómo podría haberse organizado la escritura maya. < <

[2018] Josephy, ed., *America en 1492*, p. 375. <<

[2019] *Ibid.*, pp. 375-376. < <

[2020] *Ibid.*, p. 377. < <

[2021] *Ibid.*, p. 381. <<

[2022] Furnas, *Americas*, p. 166, señala algunas interesantes similitudes entre la religión azteca y el cristianismo, entre ellas los equivalentes de Eva, la serpiente y el Diluvio. < <

[2023] Josephy, ed., *America en 1492*, p. 389. < <

[2024] *Ibid.*, p. 392. <<

[2025] *Ibid.* < <

[2026] Sobre la actitud de los mayas respecto de la vida silvestre, véase: Coe, *Breaking the Maya Code*, p. 58. <<

[2027] Josephy, ed., *America en 1492*, pp. 402-403. <<

[2028] *Ibid.*, pp. 408-409. < <

[2029] *Ibid.*, p. 409. <<

[2030] *Ibid.*, p. 412. < <

[2031] Sobre las «maravillas de la ingeniería» inca, sus piedras cubiertas de oro y sus habilidades en el ámbito de los textiles, véase: Furnas, *Americas*, pp. 179 y ss. < <

[2032] Josephy, ed., *America en 1492*, p. 413. < <

[2033] *Ibid.* Sobre los dioses mayas, véase: Coe, *Breaking the Maya Code*, pp. 242-243. <<

[2034] Josephy, ed., *America en 1492*, pp. 413-414. <<

[2035] También hay que señalar que se creía que el creador tenía poder sobre las personas que sus creaciones representaban y, asimismo, que los objetos creados se consideraban más importantes (más divinos) que su creador. Josephy, ed., *America en 1492*, p. 416. <<

[2036] *Ibid.*, p. 417. < <

[2037] *Ibid.*, p. 419. <<

[2038] Terence Grieder, profesor de historia del arte en la Universidad de Tejas en Austin, ha comparado el arte primitivo de las Américas con el de Australia, Polinesia, Indonesia y el sureste asiático, lo que le ha llevado a conclusiones fascinantes. A uno y otro lado del Pacífico, Grieder identifica tres tipos básicos de civilización y encuentra que el arte de esas tres civilizaciones varía de manera sistemática tanto en la forma como en el contenido simbólico. Para este investigador, esto respalda la idea de que América fue poblada por tres migraciones separadas. El argumento principal de Grieder es que hay un gradiente cultural que evidencia un estrecho paralelo entre las Américas, por un lado, y Australia y el sureste asiático, por otro. Por ejemplo, en Australia y la costa atlántica de Suramérica, el punto más alejado del continente euroasiático, se hallaban «los pueblos más primitivos», las áreas pobladas por grupos de cazadores-recolectores sin refugio permanente, sin agricultura o técnicas especializadas de algún tipo. Por su parte, los melanesios y los habitantes de las grandes planicies de Norteamérica y de algunas áreas de Suramérica vivían en aldeas establecidas y practicaban la agricultura. Por último, en Indonesia, Malasia, las Filipinas, el continente asiático y en Centroamérica había grandes poblaciones que vivían en ciudades, tenían templos de piedra y trabajos especializados. En ambos lugares (Australia y el sureste asiático, por un lado, y las Américas, por otro), niveles similares de la civilización poseían un arte simbólico similar.

La primera oleada, como la denomina Grieder, se caracterizaba por tener signos primitivos para la vulva y el falo, por realizar marcas circulares en las rocas y por pintarse la cara y el cuerpo. Típicos de la segunda oleada son los árboles o postes sagrados, las máscaras y los tejidos de corteza. La tercera oleada poseía símbolos geométricos (la cruz, la cuadrícula, la esvástica y los dibujos en forma de S) y representaba con frecuencia el cosmos (simbolismo celestial), algo que también se ve reflejado en el uso de cuevas y montañas como lugares sagrados, lo que incluye montañas artificiales o pirámides. Los tatuajes fueron introducidos en la tercera oleada, así como los libros de papel de la corteza. Por supuesto, en muchas áreas las diversas oleadas entraron en contacto

y se influyeron mutuamente (el simbolismo iroqués, en particular, sería una mezcla de las tres oleadas, una conclusión respaldada por los análisis de los tipos sanguíneos). Pero Grieder considera que el simbolismo de la tercera oleada es todavía fuerte y que es poco probable que haya sido inventado dos veces. Por tanto, su conclusión es no sólo que hubo tres oleadas migratorias que llegaron a América, sino que estas tres oleadas se corresponden con las migraciones desde el sureste asiático hacia Australia, Tasmania y Nueva Zelanda. Grieder, *Origins of Pre-Columbian Art*. < <

[2039] Wright, *Stolen Continents*, pp. 53-54 y 165. Sobre las matanzas «cristianas», véase: Moynahan, *Faith*, p. 513. < <

[2040] Elliott, *El Viejo y el Mundo*, pp. 81 y 86. <<

[2041] *Ibid.*, p. 87. <<

[2042] Bernard Lewis y P. M. Holt, *Historians of the Middle East*, Oxford University Press, Oxford, 1962, p. 184. < <

[2043] Todo este proceso estuvo marcado por una idea que había nacido con los padres de la Iglesia, la de que la civilización y con ella el poder mundial se desplazaba gradualmente de este a oeste. Según esta versión de la historia, la civilización había surgido en Mesopotamia y Persia y luego se había trasladado sucesivamente a Egipto, Grecia, Italia, Francia y, por fin, a España. El centro del mundo, opinaban los españoles, permanecería aquí «do lo ataja el mar, y será tan bien guardado que no puede huyr». Hernán Pérez de Oliva, *Las obras*, Córdoba, 1586, p. 184, citado en Elliott, *El Viejo Mundo y el Nuevo*, pp. 118-119. <<

[2044] Elliott, *El Viejo Mundo y el Nuevo*, p. 95. < <

[2045] *Ibid.*, p. 96. <<

[2046] Earl J. Hamilton, *American Treasure and the Price Revolution in Spain, 1501-1650*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 1934, p. VII. [Hay traducción castellana: *El tesoro americano y la revolución de los precios en España, 1501-1650*, Crítica, Barcelona, 2000]. < <

[2047] Walter Prescott Webb, *The Great Frontier*,
Secker & Warburg,
Londres, 1953. Sobre el papel del revólver y de los nuevos métodos de cultivo, véase pp. 239 y ss. Véase también: Wilbur R. Jacobs, *Turner, Bolton and Webb: Three Historians of the American Frontier*, University of Washington Press, Seattle, 1965. <<

[2048] Aunque Michael Core sostiene, por ejemplo, que incluso en nuestros días es imposible conocer, por ejemplo, qué población tenían los mayas. *Breaking the Maya Code*, p. 47. < <

[2049] Elliott, *El Viejo Mundo y el Nuevo*, p. 82. < <

[2050] Inca Garcilaso de la Vega, «Segunda parte de los *Comentarios reales de los incas*», lib. I, cap. VII, *Obras completas del Inca Garcilaso de la Vega*, BAE, Madrid, 1960, tomo III, p. 26-27, citado en Elliott, *El Viejo Mundo y el Nuevo*, pp. 82-83. < <

[2051] Inca Garcilaso de la Vega, «Primera parte de los *Comentarios reales de los incas*», lib. I, cap. I, *Obras completas del Inca Garcilaso de la Vega*, BAE, Madrid, 1960, tomo II, pp. 7, citado en Elliott, *El Viejo Mundo y el Nuevo*, p. 127. < <

[2052] Manchester, *A World Lit Only by Fire*, p. 132. < <

[2053] *Ibid.*, p. 130. <<

[2054] *Ibid.*, p. 131. <<

[2055] *Ibid.*, pp. 134-135 < <

[2056] Para el resto del «parloteo» de Tetzel, véase: Moynahan, *Faith*, pp. 346-347. <<

[2057] Diarmaid MacCulloch, *Reformation: House Divided, Europe’s 1490-1700*, Allen Lane/Penguin, Londres, 2003, p. 4. < <

[2058] *Ibid.*, p. 17. <<

[2059] *Ibid.*, p. 51. <<

[2060] *Ibid.*, p. 73. <<

[2061] *Ibid.*, p. 88 < <

[2062] *Ibid.*, p. 133. < <

[2063] Bronowski y Mazlish, *Western Intellectual Tradition*, p. 80. Moynahan, *Faith*, p. 347. < <

[2064] Bronowski y Mazlish, *Western Intellectual Tradition*, p. 81. < <

[2065] Boorstin, *Seekers*, p. 116, duda de que las tesis hubieran sido en verdad *clavadas* en las puertas de la iglesia. <<

[2066] Bronowski y Mazlish, *Western Intellectual Tradition*, p. 84. <<

[2067] MacCulloch, *Reformation*, p. 123. <<

[2068] Bronowski y Mazlish, *Western Intellectual Tradition*, p. 76. < <

[2069] Sobre los enfrentamientos de Lutero con la Iglesia, véase: Moynahan, *Faith*, pp. 350-351 <<

[2070] Manchester, *A World Lit Only by Fire*, p. 167. < <

[2071] MacCulloch, *Reformation*, p. 134. <<

[2072] Bronowski y Mazlish, *Western Intellectual Tradition*, p. 85. <<

[2073] *Ibid.* < <

[2074]
W. D. J.
Cargill Thompson, *Political Thought*
Luther's
, Harvester, Hassocks (Sussex), 1984, p. 28. <<

[2075] *Ibid.*, p. 160. < <

[2076] Bronowski y Mazlish, *Western Intellectual Tradition*, p. 88. < <

[2077] Véase la discusión sobre la *Innerlichkeit* en el capítulo 33 y en la conclusión. < <

[2078] Sobre la ferocidad (y popularidad) de los escritos de Lutero, véase: Moynahan, *Faith*, pp. 352-353. Boorstin, *Seekers*, p. 115, afirma que estos textos y la traducción de la Biblia hecha por Lutero fueron los que establecieron el alemán como lengua literaria. <<

[2079] Boorstin, *Seekers*, p. 119. < <

[2080] Bronowski y Mazlish, *Western Intellectual Tradition*, p. 92. Moynahan, *Faith*, pp. 384-385. < <

[2081] Bronowski y Mazlish, *Western Intellectual Tradition*, p. 93. <<

[2082] Moynahan, *Faith*, p. 386. < <

[2083] Boorstin, *Seekers*, p. 120. <<

[2084] Bronowski y Mazlish, *Western Intellectual Tradition*, p. 94. Sobre el funcionamiento del Consistorio, véase: Moynahan, *Faith*, pp. 386-387. < <

[2085] Boorstin, *Seekers*, p. 121. <<

[2086] Véase Harro Höpfl, ed. y trad., *Luther and Calvin on Secular Authority*, Cambridge University Press, Cambridge (Inglaterra), 1991. < <

[2087] Bronowski y Mazlish, *Western Intellectual Tradition*, pp. 96-97.
<<

[2088] Fueron los artesanos que llegaron en masa a Ginebra en esta época los que crearon el negocio de fabricación de relojes por el que todavía es famosa Suiza. Moynahan, *Faith*, p. 396. < <

[2089] En Ginebra no se toleraba ninguna desviación, pero los extranjeros que acudían a Suiza para aprender de Calvino (Juan Knox, por ejemplo) tenían que regresar a sus propios países, en los que los calvinistas eran una minoría, algo que a menudo los llevó a ser partidarios de la tolerancia religiosa. En general, los calvinistas se convirtieron en «antiabsolutistas» y defendieron los derechos de las minorías. En cierto sentido esto los hizo una especie de proto-demócratas, un paso adelante hacia las ideas centrales del pensamiento político moderno. Bronowski y Mazlish, *Western Intellectual Tradition*, p. 99. <<

[2090] *Ibid.*, pp. 105-106. < <

[2091] Manchester, *A World Lit Only by Fire*, p. 193. <<

[2092] *Ibid.*, p. 195. <<

[2093] Para el contexto de estos hechos, véase: M. Creighton, *A History of the Papacy from the Great Schism to the Sack of Roma*, Longman, Greene & Co., Londres, 1919, pp. 309 y ss. <<

[2094] *Ibid.*, pp. 322-323. < <

[2095] *Ibid.*, pp. 340 y ss. < <

[2096] Moynahan, *Faith*, p. 421. <<

[2097] Manchester, *A World Lit Only by Fire*, p. 199. < <

[2098] *Ibid.* < <

[2099] *Ibid.*, p. 201. En 1536 se había creado una comisión de reforma papal, pero las diferencias con los protestantes eran demasiado grandes. Moynahan, *Faith*, pp. 422-423. <<

[2100] Manchester, *A World Lit Only by Fire*, pp. 201-202. < <

[2101] Jardine, *Wordly Goods*, p. 172. <<

[2102] Moynahan, *Faith*, p. 432. <<

[2103] *Ibid.*, p. 440. <<

[2104] Sir Tomás Moro llegó incluso a sostener que Enrique tenía más conocimientos «que cualquier otro de los monarcas ingleses que le precedieron». Manchester, *A World Lit Only by Fire*, p. 203. < <

[2105] *Ibid.* < <

[2106] Para las fechas exactas de la traducción, véase: McGrath, *In the Beginning*, p. 72. <<

[2107] Manchester, *A World Lit Only by Fire*, p. 204. < <

[2108] *Ibid.* Sobre el descubrimiento de los folios en Colonia, véase: McGrath, *In the Beginning*, p. 72. < <

[2109] Sobre la calidad del inglés de esta versión, véase: McGrath, *In the Beginning*, p. 75-76. <<

[2110] Manchester, *A World Lit Only by Fire*, p. 205. <<

[2111] Bamber Gascoigne, *The Christians*, Jonathan Cape, Londres, 1977, p. 186. [Hay traducción castellana: *Los cristianos*, Argos Vergara, Barcelona, 1978]. <<

[2112] *Ibid.* Después de ello Volterra sería conocido como *il Braghettone*. < <

[2113] MacCulloch, *Reformation*, p. 226. <<

[2114] Michael A. Mullet, *The Catholic Reformation*, Routledge, Londres, 1999, p. 38. < <

[2115] *Ibid.*, pp. 38-39. < <

[2116] *Ibid.*, p. 40. < <

[2117] *Ibid.*, p. 45. <<

[2118] *Ibid.*, p. 47. <<

[2119] *Ibid.*, p. 68. Véase: Jaques Le Goff, «The Time of Purgatory», en *The Medieval Imagination*, pp. 67-77. < <

[2120] Los efectos del concilio de Trento: para empezar, la Iglesia consideraba que el conflicto con los protestantes era una lucha contra la herejía y las sectas separatistas, como había ocurrido con los cátaros en el siglo XII. Por ejemplo, el duque de Alba, que encabezó el régimen de terror que se consideró necesario para mantener a salvo a los Países Bajos para la España católica, se hizo retratar vestido como un cruzado. El Vaticano encargó a nadie más y nadie menos que Vasari que pintara dos cuadros sobre episodios de la década de 1570: la batalla de Lepanto, en la que se había derrotado a la marina turca, y la masacre del día de San Bartolomé, cuando «innumerables» protestantes franceses fueron sacados de sus camas y asesinados en las calles de París. Tal fue la alegría de los católicos tras esta espeluznante «victoria» que se acuñó una medalla conmemorativa en la que se mostraba a los hugonotes siendo asesinados. Gascoigne, *Christians*, p. 187. <<

[2121] *Ibid.*, p. 185. Moynahan, *Faith*, p. 419. <<

[2122] Gascoigne, *Christians*, p. 419. < <

[2123] *Ibid.*, p. 186. <<

[2124] *Ibid.*, p. 189. < <

[2125] Sobre Francisco Javier en Japón, véase: Moynahan, *Faith*, pp. 558 y ss. < <

[2126] Gascoigne, *Christians*, pp. 192-193; sobre las crucifixiones, véase: Moynahan, *Faith*, pp. 560-561. < <

[2127] MacCulloch, *Reformation*, p. 586. <<

[2128] *Ibid.*, 587. < <

[2129] *Ibid.*, 589. < <

[2130] *Ibid.*, 651. < <

[2131] Rudolf Wittkower, *Art and Architecture in Italy: 1600-1750*, Penguin, Londres, 1958/1972, p. 1. [Hay traducción castellana: *Arte y arquitectura en Italia, 1600-1750*, Cátedra, Madrid, 1998]. < <

[2132] *Ibid.* <<

[2133] Sobre la religiosidad de los artistas famosos, véase: Germain Bazin, *The Baroque*,
Thames & Hudson,
Londres y Nueva York, 1968, p. 36. < <

[2134] Wittkower, *Art and Architecture in Italy*, p. 12. < <

[2135] Buena parte del mármol de colores de San Pedro procedía de edificios antiguos. Wittkower, *Art and Architecture in Italy*, p. 10. < <

[2136] Peter y Linda Murray, *Penguin Dictionary of Art and Artists*, p. 38. < <

[2137] Wittkower, *Art and Architecture in Italy*, p. 17. <<

[2138] Bazin, *Baroque*, pp. 104-105. <<

[2139] Wittkower, *Art and Architecture in Italy*, p. 18. <<

[2140] Herbert Butterfield, *The Origins of Modern Science, 1300-1800*, Free Press, Nueva York, 1949, edición revisada 1957. [Hay traducción castellana: *Los orígenes de la ciencia moderna*, Taurus, Madrid, 1982]. <<

[2141] Margaret J. Osler, ed., *Rethinking the Scientific Revolution*, Cambridge University Press, Cambridge (Inglaterra), 2000, p. 25. <<

[2142] J. D. Bernal, *Science in History*, p. 132. <<

[2143] *Ibid.*, p. 133. Véase también: MacCulloch, *Reformation*, p. 78, y Richard H. Popkin, *The Third Force in Seventeenth-Century Thought*, E.
J. Brill,
Leiden, 1992, p. 102. <<

[2144] Huff, *Rise of Early Modern Science in Islam, China and the West*, p. 73. < <

[2145] *Ibid.*, pp. 57 y ss. < <

[2146] *Ibid.*, p. 226. Véase también: Ernst Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms*, vol. 1, *Language*, Yale University Press, New Haven, 1953, pp. 230-243. [Hay traducción castellana del original alemán: *La filosofía de las formas simbólicas*, vol. 1, *El lenguaje*, Fondo de Cultura Económica, México, 1971]. <<

[2147] Bernal, *Science in History*, p. 134. < <

[2148] Thomas Kuhn, *The Copernican Revolution: Planetary Astronomy and the Development of Western Thought*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 1957/1976, p. 156. [Hay traducción castellana: *La revolución copernicana: la astronomía planetaria en el desarrollo del pensamiento occidental*, Ariel, Barcelona, 1996]. <<

[2149] Nicolás Copérnico, «Breve exposición de sus hipótesis acerca de los movimientos celestes» (*Commentariolus*), en Alberto Elena, ed., *Opúsculos sobre el movimiento de la Tierra*, Alianza, Madrid, 1983. Kuhn, *Copernican Revolution*, p. 157. < <

[2150] *Ibid.*, p. 159. < <

[2151] Aunque su introducción fue suprimida por un temeroso editor. Moynahan, *Faith*, p. 435. < <

[2152] Kuhn, *Copernican Revolution*, p. 160. <<

[2153] *Ibid.*, p. 166. <<

[2154] *Ibid.*, p. 168. < <

[2155] Moynahan, *Faith*, sobre la actitud de Galileo respecto de la Biblia: «no es un manual científico». < <

[2156] Leonardo fue el primero en dibujar un mosquete en Occidente. Kuhn, *Copernican Revolution*, p. 174. <<

[2157] *Ibid.*, p. 183. <<

[2158] Boyer, *A History of Mathematics*, pp. 326-327. <<

[2159] Michael White, *Isaac Newton: The Last Sorcerer*, p. 11. < <

[2160] Kuhn, *Copernican Revolution*, p. 189. <<

[2161] Boyer, *A History of Mathematics*, p. 393. Sobre Wordsworth, véase: Boorstin, *Seekers*, p. 296. <<

[2162] Boyer, *A History of Mathematics*, p. 391. <<

[2163] Kuhn, *Copernican Revolution*, p. 192. <<

[2164] Boyer, *A History of Mathematics*, p. 333. < <

[2165] *Ibid.*, p. 317; y Boorstin, *Seekers*, p. 161. < <

[2166] Boyer, *A History of Mathematics*, pp. 310-312. < <

[2167] *Ibid.*, p. 314. <<

[2168] White, *Isaac Newton*, p. 205. < <

[2169] Boyer, *A History of Mathematics*, p. 398. < <

[2170] J. D. Bernal, *Extension of Man*, p. 207. <<

[2171] *Ibid.*, p. 208. Sobre las diferentes posiciones ante las Sagradas Escrituras de Galileo y Newton, véase Moynahan, *Faith*, p. 439. A diferencia de Galileo, Newton no se sentía «limitado». <<

[2172] Bernal, *Extension of Man*, p. 209. <<

[2173] Schmuel Shanbursky, ed., *Physical Thought from the Presocratics to the Quantum Physicists*, Hutchinson, Londres, 1974, pp. 310-313. <<

[2174] Bernal, *Extension of Man*, p. 212. <<

[2175] Shanbursky, ed., *Physical Thought*, pp. 269 y 302. Sobre la división del cálculo entre diferenciación e integración, véase: G. MacDonald Ross, *Leibniz*, Cambridge University Press, Cambridge (Inglaterra), 1984, p. 31. < <

[2176] Bernal, *Extension of Man*, p. 217. < <

[2177] Para una excelente versión (editada) de los trabajos de Newton sobre «óptica», véase: Shanbursky, ed., *Physical Thought*, p. 172 y 248; véase también: R. E. Peierls, *The Laws of Nature*, Allen & Unwin, Londres, 1955, pp. 24 y 43. < <

[2178] Había otra razón (muy diferente y más bien prosaica) que explicaba el interés por los prismas. Dado que las técnicas para cortar el cristal estaban mejorando constantemente, había un auge de las arañas, uno de cuyos atractivos era el brillo de diferentes colores que producían. Alan Macfarlane afirma que la revolución científica habría sido muy diferente de no ser por el desarrollo de los cristales, sin los cuales quince de los principales experimentos realizados en la época no habrían tenido lugar. *Times Higher Educational Supplement*, Londres (21 de junio de 2002), p. 19. <<

[2179] Bernal, *Extension of Man*, p. 221. <<

[2180] Shanbursky, ed., *Physical Thought*, p. 312. < <

[2181] Wightman, *Growth of Scientific Ideas*, p. 135. El siguiente paso adelante fue el descubrimiento de que la luz también viajaba en ondas. Christiaan Huygens, quien hizo este particular hallazgo, contó en sus observaciones con un «cristal mágico» denominado espato de Islandia. Ponga un cristal de espato de Islandia sobre las hojas de un libro abierto, deslícelo sobre el papel y descubrirá que la impresión parece doble. Pero además, a medida que usted mueve el cristal las dos imágenes se mueven juntas. Huygens fue el primero que comprendió que el fenómeno podía explicarse si se asumía que la luz era una onda. Bernal, *Extension of Man*, pp. 225-227. <<

[2182] James Gleick, *Isaac Newton*, p. 15. <<

[2183] Bernal, *Extension of Man*, pp. 235-236. <<

[2184] William A. Locy, *The Growth of Biology*, G. Bell, Londres, 1925, pp. 153-154. <<

[2185] Carl Zimmer, *The Soul Made Flesh: The Discovery of the Brain and How It Changed the World*, Heinemann, 2004, p. 19. < <

[2186] Locy, *Growth of Biology*, p. 155. <<

[2187] Durante la baja Edad Media, la Iglesia continúo siendo hostil a la disección de cuerpos humanos, pero esta oposición no era siempre lo que parecía. Por ejemplo, en la bula *De sepultis*, publicada por el papa Bonifacio en 1300, se prohibía la disección de cadáveres con propósitos científicos, pero el principal propósito del texto era poner fin al desmembramiento de los cadáveres de los cruzados, una práctica que hacía más fácil devolverlos a casa, pero que aumentaba el riesgo de enfermedades. Locy, *Growth of Biology*, pp. 156-157. Sobre los dibujos de Vesalio, véase: Charles Singer, *A History of Biology*, Abelard Schuman, Londres y Nueva York, 1959, p. 103. <<

[2188] *Ibid.*, pp. 82 y ss. < <

[2189] Locy, *Growth of Biology*, p. 160. <<

[2190] Zimmer, *Soul Made Flesh*, p. 20. <<

[2191] Locy, *Growth of Biology*, p. 168. <<

[2192] *Ibid.*, pp. 169 y ss. Sobre la decadencia del galenismo, véase también: William S. Beck, *Modern Science and the Nature of Life*, Macmillan, Londres, 1958, p. 61. < <

[2193] Locy, *Growth of Biology*, p. 174. Sobre como todo esto modificó las ideas sobre el alma, véase también: Zimmer, *Soul Made Flesh*, p. 21. < <

[2194] Locy, *Growth of Biology*, pp. 175-176. < <

[2195] Arthur Roch, ed., *The Origins and Growth of Biology*, Penguin, Londres, 1964, pp. 178 y 185; y Zimmer, *Soul Made Flesh*, p. 66. <<

[2196] Locy, *Growth of Biology*, p. 184. Roch, ed., *Origins and Growth of Biology*, p. 175, tiene un extracto sobre los motivos de Harvey para publicar su libro. <<

[2197] También se refiere dos veces a una lente de aumento. < <

[2198] Locy, *Growth of Biology*, p. 187. < <

[2199] *Ibid.*, p. 188; y Zimmer, *Soul Made Flesh*, p. 69. < <

[2200] Aunque véase: Zimmer, *Soul Made Flesh*, p. 69, para algunos errores de Harvey. < <

[2201] Locy, *Growth of Biology*, p. 196. < <

[2202] *Ibid.*, p. 197. <<

[2203] Roch, ed., *Origins and Growth of Biology*, pp. 100-101. <<

[2204] Locy, *Growth of Biology*, p. 201. < <

[2205] Ernst Mayr, *The Growth of Biological Thought*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 1982, p. 138. Locy, *Growth of Biology*, p. 208. <<

[2206] Locy, *Growth of Biology*, p. 208. < <

[2207] *Ibid.*, p. 211. < <

[2208] Mayr, *Growth of Biological Thought*, p. 321. < <

[2209] Locy, *Growth of Biology*, p. 213. < <

[2210] Roch, ed., *Origins and Growth of Biology*, pp. 80 y ss. <<

[2211] Locy, *Growth of Biology*, p. 216. < <

[2212] *Ibid.*, p. 217. < <

[2213] Posteriormente observó el mismo fenómeno en la membrana de las patas de las ranas y en las colas de peces y anguilas jóvenes. <<

[2214] Mayr, *Growth of Biological Thought*, p. 138. Marcello Malpighi en Italia y Nehemiah Grew en Inglaterra dirigieron sus microscopios no a los animales sino a las plantas. El interés por la vida vegetal había sido estimulado por las especies exóticas del Nuevo Mundo (y de África) traídas a su regreso por los exploradores. *Ibid.*, pp. 100-101. Ambos científicos publicaron libros sobre la anatomía de las plantas magníficamente ilustrados y, por una extraordinaria coincidencia, el mismo día en que el libro de Grew salió de la imprenta, se depositó el manuscrito de Malpighi en la Royal Society de Londres. *Ibid.*, p. 387. En el libro de este último, *Anatome plantarum*, las células que conforman las distintas estructuras reciben el nombre de *utriculi*. Malpighi observó distintos tipos de células dentro de las plantas (aquellas que transportaban aire, savia, etc.) y lo mismo puede decirse en términos generales de *La anatomía de las plantas* de Grew. *Ibid.*, p. 385. Sin embargo, aunque éste observó las células, a las que se refería como «vejigas», tampoco las estudió en profundidad (más tarde otros denominarían a las células «burbujas»). Ninguno de los dos, por tanto, se dio cuenta de que las células eran las unidades fundamentales de la vida, de las que todos los organismo complejos están formados. La idea necesitaría dos siglos más para desarrollarse. < <

[2215] Mayr, *Growth of Biological Thought*, pp. 100 y 658-659.

<<

[2216] Tarnas, *Passion of the Western Mind*, p. 272. <<

[2217] *Ibid.*, p. 273; véase también: Boorstin, *Seekers*, pp. 155 y 158. < <

[2218] Tarnas, *Passion of the Western Mind*, p. 274. <<

[2219] Robert Merton, *Science, Technology and Society in Seventeenth-Century England*, Brujas, 1938, cap. 15. [Hay traducción castellana: *Ciencia, tecnología y sociedad en la Inglaterra del siglo* XVII, Alianza, Madrid, 1984]. <<

[2220] Boyer, *A History of Mathematics*, p. 336. <<

[2221] *Ibid.*, p. 337; y Boorstin, *Seekers*, pp. 166-167. <<

[2222] En la actualidad la expresión geometría cartesiana es sinónimo de geometría analítica. < <

[2223] Tarnas, *Passion of the Western Mind*, p. 277. Boorstin, *Seekers*, p. 164. Popkin, *Third Force in Seventeenth-Century Thought*, pp. 237-238. < <

[2224] Tarnas, *Passion of the Western Mind*, pp. 280-281. < <

[2225] Bronowski y Mazlish, *Western Intellectual Tradition*, pp. 183-184. <<

[2226] Bernal, *Science in History*, p. 462. Sobre su primer encuentro, véase Zimmer, *Soul Made Flesh*, pp. 183 y ss., quien comenta que en un primer momento existió una lista de cuarenta miembros potenciales. < <

[2227] Bronowski y Mazlish, *Western Intellectual Tradition*, p. 182. Zimmer, *Soul Made Flesh*, p. 95, señala que hubo un grupo oxoniense anterior: el Grupo de Filosofía Experimental de Oxford. < <

[2228] Zimmer, *Soul Made Flesh*, p. 184. < <

[2229] Bronowski y Mazlish, *Western Intellectual Tradition*, p. 185. Véase también: Zimmer, *Soul Made Flesh*, pp. 96 y 100. < <

[2230] Lisa Jardine, *Ingenious Pursuits: Building the Scientific Revolution*, Doubleday, Nueva York, 1999; véase también: Zimmer, *Soul Made Flesh*, pp. 185-186. Lisa Jardine, *The Curious Life of Robert Hooke: The Man who Measured London*, HarperCollins, Londres, 2003. < <

[2231] Mordechai Feingold, *The Apprenticeship: Science, Universities and Society in England: Mathematicians’ 1560-1640*, Cambridge University Press, Cambridge (Inglaterra), 1984, pp. 6, 122 y 215. < <

[2232] *Ibid.*, p. 215. < <

[2233] Peter Burke, *A Social History of Knowledge: From Gutenberg to Diderot*, Polity Press, Cambridge (Inglaterra), 2000, p. 45. [Hay traducción castellana: *Historia social del conocimiento: de Gutenberg a Diderot*, Paidós, Barcelona, 2002]. <<

[2234] *Ibid.*, p. 103. < <

[2235] *Ibid.*, p. 135. < <

[2236] Osler, ed., *Rethinking the Scientific Revolution*, p. 43. < <

[2237] *Ibid.*, p. 44. <<

[2238] *Ibid.*, p. 45. <<

[2239] *Ibid.*, p. 49. El apunte de Carl Zimmer sobre el Grupo de Filosofía Experimental de Oxford (véase *supra* nota 88) subraya este aspecto. <<

[2240] Osler, ed., *Rethinking the Scientific Revolution*, p. 50. <<

[2241] Schulze, *States, Nations and Nationalism*, p. 17. < <

[2242] John Bowle, *Western Political Thought*, Cape, Londres, 1947/1954, p. 288. < <

[2243] Schulze, *States, Nations and Nationalism*, p. 28. <<

[2244] Bronowski y Mazlish, *Western Intellectual Tradition*, p. 28. <<

[2245] Allan H. Gilbert, *The Prince and Other Works*, University of Chicago Press, Chicago, 1941, p. 29. <<

[2246] Bronowski y Mazlish, *Western Intellectual Tradition*, p. 31. < <

[2247] En particular, por ejemplo, pensaba que la religión (esto es, el cristianismo) entorpecía el desarrollo de un estado fuerte pues predicaba la sumisión. Al mismo tiempo, era de la opinión de que en cualquier caso cierta forma de religión era deseable, ya que ésta constituía una especie de «cemento» que mantenía a la gente unida. Esto también era una novedad, ya que era la primera vez que alguien concebía (abiertamente) la religión como una fuerza de cohesión antes que espiritual. Bronowski y Mazlish, *Western Intellectual Tradition*, p. 34; Boorstin, *Seekers*, p. 178. < <

[2248] Schulze, *States, Nations and Nationalism*, p. 30. <<

[2249] *Ibid.*, p. 31. <<

[2250] N. Maquiavelo, *The Prince*, traducción de Peter Whitshome (1560), reimpresión de 1905, cap. 18, p. 323. <<

[2251] Boorstin, *Seekers*, p. 178. < <

[2252] Bronowski y Mazlish, *Western Intellectual Tradition*, p. 36. < <

[2253] *Ibid.*, p. 32. <<

[2254] Bowle, *Western Political Thought*, pp. 270-272. < <

[2255] Junto al carácter nacional del protestantismo, destaca el hecho de que creó las bases espirituales y psicológicas para una soberanía política fundada en el pueblo. La insistencia de Calvino en la preeminencia de la conciencia individual, que incluso permitía el tiranicidio de gobernantes católicos por razones confesionales, se convirtió en la precursora del derecho de rebelión característico de épocas posteriores. Tomados en su conjunto, estos elementos conducirían llegado el momento a la teoría democrática del estado. Para los primeros protestantes, el propósito del estado era proteger a las congregaciones dentro de él, no preocuparse por el desarrollo espiritual del pueblo. «Las mejores cosas de la vida no son en ningún sentido competencia del estado». Bowle, *Western Political Thought*, pp. 280-281. < <

[2256] *Ibid.*, pp. 281-282. < <

[2257] Jonathan Wright, *The Jesuits: Mission, Myths and Historians*, HarperCollins, Londres, 2004, pp. 148-149. < <

[2258] Bowle, *Western Political Thought*, p. 285. <<

[2259] *Ibid.* < <

[2260] Reinhard Bendix, *Kings or People*, pp. 370 y ss; véase también: John Dunn, ed., *Democracy: The Unfinished Journey, 508* BC *to* AD *1993*, Oxford University Press, Oxford, 1992, en especial pp. 71 y ss. [Hay traducción castellana: *Democracia: el viaje inacabado (508 a. C.-1993 d. C.)*, Tusquets, Barcelona, 1995. <<

[2261] Schulze, *States, Nations and Nationalism*, p. 49. <<

[2262] Moynahan, *Faith*, p. 455, dice que los años
1562-1598
estuvieron marcados por las peores masacres y asesinatos y fueron testigos de ocho guerras. <<

[2263] Schulze, *States, Nations and Nationalism*, p. 50. < <

[2264] Bowle, *Western Political Thought*, p. 290. Muchos hugonotes (franceses) emigraron a América después de que Luis XIV abandonara la política de tolerancia en 1685. Véase: Moynahan, *Faith*, p. 576. <<

[2265] Y en cualquier caso, Bodin no era un fanático. De hecho, su pensamiento se adelantó a la mentalidad negociadora del cardenal Richelieu, que llevaría a la práctica las ideas de Bodin en una escala ambiciosa. < <

[2266] Bowle, *Western Political Thought*, p. 291. < <

[2267] Schulze, *States, Nations and Nationalism*, p. 53. <<

[2268] *Ibid.*, pp. 56-57. <<

[2269] Polonia y Holanda fueron casos excepcionales. Schulze, *States, Nations and Nationalism*, p. 57. < <

[2270] Bowle, *Western Political Thought*, p. 293. < <

[2271] *Ibid.*, p. 317. < <

[2272] Bronowski y Mazlish, *Western Intellectual Tradition*, p. 198. <<

[2273] Bowle, *Western Political Thought*, p. 318. Véase también: Moynahan, *Faith*, p. 492. < <

[2274] Una de sus características más distintivas es que contó con una de las páginas de título más vívidas de cualquier libro impreso. La mitad superior muestra un paisaje en el que aparece un pueblo muy ordenado en medio de un campo abierto. Dominando esta escena, sin embargo, aparece la figura, de cintura para arriba, de un gigante, un titán coronado cuyos brazos se extienden de forma protectora y que sostiene una gran espada en una mano y un báculo en la otra. Más llamativo resulta el hecho de que el cuerpo de la figura está conformado por un enjambre de pequeñas personas que dan la espalda al lector y miran fijamente el rostro del gigante. Se trata de una de las imágenes más sobrecogedoras y cargadas de sentido de toda la historia. < <

[2275] Ernst Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment*, Princeton University Press, Princeton (Nueva Jersey), 1951, p. 254. [Hay traducción castellana del original alemán: *La filosofía de la Ilustración*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1993]. <<

[2276] Roger Smith, *The Fontana History of the Human Sciences*, Fontana Press, Londres, 1997, pp. 105 y ss. [La traducción castellana del pasaje es de Carlos Mellizo: Hobbes, *Leviatán*, Altaya, Barcelona, 1994, vol. 1, p. 172]. < <

[2277] Bronowski y Mazlish, *Western Intellectual Tradition*, p. 205. <<

[2278] Bowle, *Western Political Thought*, p. 321. Hobbes, *Leviatán*, ed. cit., pp. 105, 107 y 108. < <

[2279] Hobbes, *Leviatán*, ed. cit., pp. 108 y 144. < <

[2280] Hobbes, *Leviatán*, ed. cit., pp. 157-158. <<

[2281] Bronowski y Mazlish, *Western Intellectual Tradition*, p. 206. <<

[2282] *Ibid.*, p. 207. <<

[2283] Bowle, *Western Political Thought*, p. 331. < <

[2284] *Ibid.*, p. 361. <<

[2285] Boorstin, *Seekers*, p. 180. <<

[2286] Bowle, *Western Political Thought*, p. 363. < <

[2287] *Ibid.*, p. 364. < <

[2288] Schulze, *States, Nations and Nationalism*, pp. 70-71. <<

[2289] Bowle, *Western Political Thought*, p. 365. <<

[2290] Véase: Boorstin, *Seekers*, p. 186, quien afirma que las obras son «arduas» y que es sorprendente que hayan resultado tan estimulantes. < <

[2291] Bronowski y Mazlish, *Western Intellectual Tradition*, p. 210. <<

[2292] Bowle, *Western Political Thought*, p. 378. < <

[2293] *Ibid.*, pp. 379-381. <<

[2294] El *Tractatus* fue publicado originalmente de forma anónima y, por poco tiempo, estuvo prohibido. La comunidad judía de Ámsterdam expulsó a Spinoza. [La traducción castellana del pasaje es de Atilano Domínguez: Spinoza, *Tratado teológico-político*, Alianza, Madrid, 1986, pp. 410-411]. <<

[2295] Bowle, *Western Political Thought*, p. 381. Véase: Richard H. Popkin, «Spinoza and Bible scholarship», en Don Garrett, ed., *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge University Press, Cambridge (Inglaterra), 1996, pp. 383 y ss., que recoge los comentrarios más concisos de Spinoza sobre las Escrituras. Spinoza, *Tratado teológico-político*, ed. cit., p. 333. < <

[2296] R. J. Delahunty, *Spinoza,*
Routledge & Kegan
Paul, Londres y Boston, 1984, pp. 211-212. Spinoza, *Tratado teológico-político*, ed. cit., p. 339. < <

[2297] Bowle, *Western Political Thought*, p. 383. <<

[2298] Delahunty, *Spinoza*, p. 7. Spinoza, *Tratado teológico-político*, ed. cit., p. 334. <<

[2299] Bowle, *Western Political Thought*, p. 386. < <

[2300] *Ibid.*, p. 387. < <

[2301] Jonathan I. Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750*, Oxford University Press, Oxford, 2001, p. 591. < <

[2302] Giuseppe Mazzitta, *The New Map of the World: The Poetic Philosophy of Giambattista Vico*, Princeton University, Princeton (Nueva Jersey), 1999, pp. 100-101. <<

[2303] Bowle, *Western Political Thought*, p. 389. <<

[2304] Joseph Mali, *The Rehabilitation of Myth: «New Science» Vico’s*, Cambridge University Press, Cambridge (Inglaterra), 1992, p. 48. <<

[2305] *Ibid.*, pp. 99 y ss, sobre la función de la providencia y la curiosidad. <<

[2306] Bowle, *Western Political Thought*, p. 393. <<

[2307] Véase: Boorstin, *Seekers*, p. 233, para la forma en que algunas de estas ideas hallaron eco en Oswald Spengler. <<

[2308] Bowle, *Western Political Thought*, p. 395. <<

[2309]
T. C. W.
Blanning, *The Culture of Power and the Power of Culture: Old Regime Europe,*
1660-1789
, Oxford University Press, Oxford, 2002, p. 2. < <

[2310] *Ibid.*, p. 137. < <

[2311] *Ibid.*, p. 208. <<

[2312] *Ibid.*, p. 151. <<

[2313] *Ibid.*, pp. 156-159. <<

[2314] Israel, *Radical Enlightenment*, p. 150. <<

[2315] *Ibid.*, p. 151. <<

[2316] Blanning, *Culture of Power*, p. 169. < <

[2317] Era, como anota Thomas Kuhn en su monografía sobre la revolución copernicana, «el primer texto de astronomía europeo capaz de competir con el *Almagesto* en profundidad y completitud». Kuhn, *Copernican Revolution*, p. 185. <<

[2318] *Ibid.*, p. 186. < <

[2319] Armstrong, *A History of God*, p. 330. < <

[2320] Popkin, *Third Force in Seventeenth-Century Thought*, pp. 102-103. Véase también: Moynahan, *Faith*, p. 354. < <

[2321] Moynahan, *Faith*, p. 357. <<

[2322] *Ibid.*, p. 359. <<

[2323] *Ibid.*, p. 360. < <

[2324] Simon Fish, *A Supplicacyion for the Beggars Rosa*, citado en Menno Simons, *The Complete Writings*, University of Arizona Press, Scotsdale, 1956, pp. 140-141. < <

[2325] Armstrong, *A History of God*, p. 330. < <

[2326] Un hecho interesante es que, muchos años antes de Copérnico, Anaxágoras, un jonio discípulo de Anaxímenes de Mileto, sostuviera algunas de las concepciones que éste luego defendería. Anaxágoras, por ejemplo, afirmaba que el sol no estaba «animado» como creían los atenienses y que no era un dios sino «una masa incandescente varias veces más grande que el Peloponeso». También insistía en que la luna era un cuerpo sólido con características geográficas iguales a las de la tierra (planicies, montañas, valles) y asimismo consideraba que la tierra era redonda. J.
M. Robertson,
A History of Freethought, vol. 1, Dawsons of Pall Mall, Londres, 1969, p. 166. <<

[2327] De hecho, parece ser que en la Atenas de Pericles hubo una especie de librepensamiento y que los aristócratas de la época se adelantaron a Voltaire al sostener que «la gente común» necesitaba la religión para «controlarse», pero que ellos mismos no requerían de una restricción semejante. < <

[2328] Thrower, *Alternative Tradition*, pp. 173 y 225-226.
< <

[2329] Robertson, *A History of Freethought*, p. 181. < <

[2330] Thrower, *Alternative Tradition*, pp. 204 y ss. y 223. < <

[2331] *Ibid.*, pp. 63-65. < <

[2332] *Ibid.*, p. 84. <<

[2333] *Ibid.*, p. 122. <<

[2334] Robertson, *A History of Freethought*, pp. 395-396. <<

[2335] Seznec, *Survival of the Pagan Gods*, p. 25. < <

[2336] *Ibid.*, p. 32. <<

[2337] *Ibid.*, p. 70. <<

[2338] *Ibid.*, p. 161. < <

[2339] Robertson, *A History of Freethought*, pp. 319-323. < <

[2340] Lucien Febvre, *The Problems of Unbelief in the Sixteenth Century*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 1982, p. 457. [Hay traducción castellana del original francés: *El problema de la incredulidad en el siglo XVI*, Torrejón de Ardoz, Akal, 1993]. <<

[2341] Jim Herrick, *Against the Faith*, Glover Blair, Londres, 1985, p. 29. < <

[2342] Barnes, *An Intellectual and Cultural History*, p. 712. < <

[2343] Aunque terrible para muchas personas, esto era al mismo tiempo liberador, pues como sostiene Harry Elmer Barnes, libró al hombre de «la neurosis medieval del infierno». < <

[2344] Barnes, *An Intellectual and Cultural History*, p. 714. < <

[2345] John Redwood, *Reason, Ridicule and Religion, 1660-1750*, Thames & Hudson, Londres, 1976, p. 150. < <

[2346] Febvre, *Problems of Unbelief*, p. 340. < <

[2347] *Ibid.*, p. 349. < <

[2348] Barnes, *An Intellectual and Cultural History*, p. 715. Como demuestra Febvre, las lenguas vernáculas como el francés carecían tanto del vocabulario como de la sintaxis para el escepticismo. Palabras como «absoluto», «relativo», «abstracto», «concreto», «oculto», «sensible» o «intuición» todavía no se usaban. Todos estos términos fueron acuñados en el siglo XVIII. Como anota el historiador francés, «el siglo XVI era un siglo que quería creer». Febvre, *Problems of Unbelief*, p. 355. < <

[2349] Redwood, *Reason, Ridicule and Religion*, p. 30. < <

[2350] Febvre, *Problems of Unbelief*, p. 332. < <

[2351] Kuhn cita un extenso poema cosmológico publicado con mucho éxito en 1578 y que describía a los copernicanos de la siguiente forma:

Así son, creo yo, esos escritores que piensan, que no son el cielo, o los astros, los que bailan alrededor de la Tierra. Sino la Tierra la que da cada día natural una vuelta de verdad perfecta; y que nos parecemos a aquellos que por buscar fortuna se lanzan a flotar en el azul Neptuno, los cuales, digo yo, sienten, cuando dejan el puerto, que el barco permanece inmóvil y que es la orilla la que retrocede. <<

[2352] Kuhn, *Copernican Revolution*, p. 190. A pesar de sus opiniones, incluso este libro de Bodin fue colocado en el Índice. <<

[2353] *Ibid.*, p. 191. Philip Melanchthon, el principal lugarteniente de Lutero, fue aún más lejos y citó pasajes de la Biblia con los cuales la teoría copernicana entraba en conflicto, en especial Eclesiastés 1,4-5, en el que se dice que «la tierra para siempre permanece» y que «sale el sol y el sol se pone; corre hacia su lugar y allí vuelve a salir». < <

[2354] *Ibid.*, p. 191. Véase también: Israel, *Radical Enlightenment*, pp. 27 y ss., para otra exposición detallada y diferente del heliocentrismo y su recepción. Peter Harrison, *The Bible, Protestantism, and the Rise of Natural Science*, Cambridge University Press, Cambridge (Inglaterra), 2001. < <

[2355] Kuhn, *Copernican Revolution*, p. 193. [La traducción del pasaje es de Domènec Bergadà: Thomas S. Kuhn, *La revolución copernicana*, Barcelona, Orbis, 1984, vol. 2, pp. 255-256]. < <

[2356] Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, Penguin, Londres, 1971, p. 4. < <

[2357] Kuhn, *Copernican Revolution*, p. 197. <<

[2358] *Ibid.*, p. 244. <<

[2359] Tycho Brahe desarrolló una explicación alternativa a la de Copérnico que mantenía a la tierra en el centro del universo y a la luna y el sol en sus antiguas órbitas ptolemaicas. Pero incluso el llamado sistema «ticónico» requería que la órbita del sol se cruzara con la de Venus y la de Marte, lo que implicaba que la idea tradicional de que los planetas y las estrellas giraban en gigantescas esferas de cristal no podía seguir sosteniéndose. < <

[2360] Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, p. 416. <<

[2361] Luego vinieron las manchas solares (también observadas gracias al telescopio), que entraban en conflicto tanto con la idea de perfección del mundo superior, como con la idea de la inmutabilidad de los cielos, ya que las manchas aparecían y desaparecían. Peor aun, el movimiento de las manchas solares sugería que el sol giraba sobre su eje de la misma forma en que Copérnico aseguraba que giraba la tierra. Kuhn, *Copernican Revolution*, p. 222. <<

[2362] Con todo, por supuesto, hubo gente que lo intentó. Algunos de los adversarios de Galileo incluso se negaron a ver a través del telescopio aduciendo que si Dios hubiera querido que el hombre contemplara los cielos de esa forma, le habría otorgado ojos telescópicos. < <

[2363] Y en las universidades los sistemas astronómicos ptolemaico, copernicano y ticónico (véase *supra*, nota 43) se enseñaban uno al lado del otro. De hecho, los sistemas ptolemaico y ticónico no se abandonaron hasta el siglo XVIII. < <

[2364] Kuhn, *Copernican Revolution*, p. 198. < <

[2365] Popkin, *Third Force in Seventeenth-Century Thought*. Barnes, *An Intellectual and Cultural History*, p. 784. En un principio, la gente no veía ningún conflicto entre la religión y la razón. Redwood, *Reason, Ridicule and Religion*, pp. 214-215. <<

[2366] Véase: Israel, *Radical Enlightenment*, cap. 12, «Miracles denied», pp. 218-229, para una exposición más completa de este tema; y Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, pp. 59-60. <<

[2367] Barnes, *An Intellectual and Cultural History*, p. 785. < <

[2368] Herrick, *Against the Faith*, p. 38. <<

[2369] Cuanto más piensa uno en ella, más difícil resulta hacer esta distinción. < <

[2370] Redwood, *Reason, Ridicule and Religion*, p. 140. El concepto mismo de revelación recibió un duro golpe a finales del siglo XVII a medida que el mundo de las brujas, los aparecidos, las curaciones mágicas y los encantamientos cedía cada vez más el paso al mundo atomístico y determinista que sugerían los nuevos descubrimientos científicos. < <

[2371] Barnes, *An Intellectual and Cultural History*, p. 788. < <

[2372] Redwood, *Reason, Ridicule and Religion*, p. 179. <<

[2373] Israel, *Radical Enlightenment*, p. 519. Israel dedica toda una sección a Collins, pp. 614-619. < <

[2374] Barnes, *An Intellectual and Cultural History*, p. 791. <<

[2375] Herrick, *Against the Faith*, p. 58. <<

[2376] A. C. Giffert, *Protestant Thought Before Kant*, Scribners, Nueva York, 1915, pp. 208 y ss. <<

[2377] Smith, *Fontana History of the Human Sciences*, p. 282. <<

[2378] Israel, *Radical Enlightenment*, p. 266. <<

[2379] No todos los deístas eran negativos en sus opiniones. Una forma del deísmo aceptaba el cristianismo verdadero de Jesús, pero rechazaba el cristianismo desarrollado por la Iglesia. < <

[2380] Barnes, *An Intellectual and Cultural History*, p. 794. < <

[2381] Preserved Smith, *A History of Modern Culture*, vol. 2, *The Enlightment, 1886-1776*, Routledge, Londres, 1930, vol. 2, p. 522. <<

[2382] Véase en particular las secciones dedicadas al escepticismo en Stephen Buckle, *Enlightenment Tract* *Hume’s*, Clarendon Press of Oxford University Press, Oxford, 2001, por ejemplo, pp. 111-118, 167-168 y 270-280.

<<

[2383] *Ibid.*, pp. 289-294. < <

[2384] Herrick, *Against the Faith*, p. 105. < <

[2385] Barnes, *An Intellectual and Cultural History*, p. 805. <<

[2386] Herrick, *Against the Faith*, p. 33. Hay quienes dudan de que Bayle fuera en verdad escéptico y lo consideran en cambio un «fideísta»; según este punto de vista, Bayle habría sido un creyente que pensaba que su deber cristiano era manifestar sus dudas para así motivar a otros a permanecer firmes en su fe. Roy Porter, *The Enlightenment*, Palgrave, Londres, 2001, p. 15. También hubo muchos escépticos franceses agrupados alrededor de Denis Diderot (1713-1784) y su *Encyclopédie*. Personalidades como D'Alembert y Helvétius sostuvieron, al igual que Hume, que para bien o para mal aquello que la gente aprende en su infancia es lo que ésta tiende a conservar a lo largo de toda su vida. <<

[2387] Herrick, *Against the Faith*, p. 29; Barnes, *An Intellectual and Cultural History*, p. 813; y Redwood, *Reason, Ridicule and Religion*, p. 32. <<

[3550] Armstrong, *A History of God*, p. 350. <<

[2388] Redwood, *Reason, Ridicule and Religion*, p. 35. < <

[2389] Israel, *Radical Enlightenment*, pp. 41 y 60. <<

[2390] Redwood, *Reason, Ridicule and Religion*, p. 35. <<

[2391] *Ibid.*, p. 181. <<

[2392] *Ibid.*, p. 187. < <

[2393] Richard H. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, University of California Press, Berkeley y Londres, 1979, pp. 215-216. Véase también del mismo autor su versión revisada y ampliada de este volumen: *The History of Scepticism from Savonarola to Bayle*, Oxford University Press, Oxford, 2003. Redwood, *Reason, Ridicule and Religion*, p. 34. < <

[2394] Barnes, *An Intellectual and Cultural History*, p. 816. < <

[3551] Redwood, *Reason, Ridicule and Religion*, p. 120. <<

[2395] Israel, *Radical Enlightenment*, p. 605. < <

[2396] En los departamentos de geología de algunas universidades todavía se «celebra» el 23 de octubre como el aniversario de la creación de la tierra. < <

[2397] Mayr, *Growth of Biological Thought*, p. 315. < <

[2398] Rosenberg y Bloom, *Book of J*. <<

[2399] Israel, *Radical Enlightenment*, p. 142. <<

[2400] Redwood, *Reason, Ridicule and Religion*, p. 131. <<

[2401] Mayr, *Growth of Biological Thought*, p. 316. < <

[2402] Boyle de hecho afirmó que creía en una «moral natural». Herrick, *Against the Faith*, p. 39. < <

[2403] Barnes, *An Intellectual and Cultural History*, p. 821. < <

[2404] Bronowski y Mazlish, *Western Intellectual Tradition*, pp. 247 y ss. <<

[2405] Sobre la huida de Voltaire a Londres y sus efectos, véase: Boorstin, *Seekers*, p. 193. Véase: Geoffrey Hawthorn, *Enlightenment and Despair: A History of Social Theory*, Cambridge University Press, Cambridge (Inglaterra), 1976, p. 11, para la educación de Voltaire y cómo ésta animó su independencia intelectual; y pp. 10-11, para la influencia del pensamiento inglés (Locke y Newton) sobre la Ilustración francesa. < <

[2406] Bronowski y Mazlish, *Western Intellectual Tradition*, p. 249. [La traducción del pasaje es de Fernando Savater: Voltaire, *Cartas filosóficas*, Altaya, Madrid, 1993, p. 67]. <<

[2407] *Ibid.* < <

[2408] *Ibid.*, p. 250. <<

[2409] *Ibid.*, p. 251. < <

[2410] Raymond Naves, *Voltaire et l’Encyclopédie*, Les Editions des Presses modernes, París, 1938. < <

[2411] P. N. Furbank, *Diderot*, Secker & Warburg, Londres, 1992, p. 73. [Hay traducción castellana: *Diderot*, Salamandra, Barcelona, 1994]. <<

[2412] *Ibid.*, p. 84. Véase también: Boorstin, *Seekers*, p. 196. <<

[2413] Furbank, *Diderot*, p. 87. < <

[2414] Después de muchos problemas. Véase: *Ibid.*, p. 53. <<

[2415] Norman Hampson, *Enlightenment*, p. 53. <<

[2416] *Ibid.*, pp. 53-54. < <

[2417] Alfred Ewert, *The French Language*, Faber & Faber, Londres, 1964, pp. 1-2. < <

[2418] *Ibid.*, pp. 8-9. <<

[2419] M. K. Pope, *From Latin to Modern French*, Manchester University Press, Manchester, 1952, p. 49. <<

[2420] *Ibid.*, pp. 51 y 58. <<

[2421] Joachim du Bellay, *The Defence and Illustration of the French Language*, traducción de Gladys M. Turquet, Dent, Londres, 1939, pp. 26 y ss. y 80 y ss. <<

[2422] Ewert, *French Language*, p. 19. En Inglaterra se hablaba francés en la corte, en el Parlamento y en los tribunales, desde el siglo XII hasta finales del siglo XIII, si bien continuó siendo lengua de la corte hasta el siglo XV y no fue desplazado por el inglés en los pleitos y textos jurídicos hasta el siglo XVIII. < <

[2423] Arnold Hauser, *The Social History of Art*, Vintage/Knopf, Nueva York, s. d., vol. 3, p. 52. [Hay traducción castellana: *Historia social de la literatura y el arte*, Debate, Barcelona, 1998]. < <

[2424] Q. D. Leavis, *Fiction and the Reading Public*, Bellew, Londres, 1932/1965, p. 83. <<

[2425] *Ibid.*, pp. 83-84. y William Chappell, *Popular Music of the Olden Time*, 2 vols., Cramer,
Beale & Chappell,
Londres,
1855-1859.
< <

[2426] Leavis, *Fiction and the Reading Public*, p. 106; y sobre el amplio abanico de lectores que leyeron *El progreso del peregrino* y *Robinson Crusoe*, véase: el capítulo 2 de la segunda parte. < <

[2427] Hauser, *Social History of Art*, p. 53. <<

[2428] *Ibid.* < <

[2429] Leavis, *Fiction and the Reading Public*, pp. 123 y 300. < <

[2430] *Ibid.*, p. 130. Como parte de esta misma tendencia surgieron otras publicaciones periódicas: el *Magazine* *Gentleman's* empezó a publicarse en 1731, y luego nacieron el *London Magazine*, la *Monthly Review* en 1749 y la *Critical Review* en 1756. < <

[2431] Leavis, *Fiction and the Reading Public*, p. 132. < <

[2432] *Ibid.*, p. 145. < <

[2433] Sólo Lucrecio, con su temprana idea de evolución, parece haber tenido una noción de progreso. <<

[2434] Barnes, *An Intellectual and Cultural History*, p. 714. <<

[2435] Hampson, *Enlightenment*, pp. 80-82. < <

[2436] R. Smith, *Fontana History of the Human Sciences*, p. 162. <<

[2437] *Ibid.*, pp. 158-159. < <

[2438] *Ibid.*, p. 162 y referencias. < <

[2439] Alfred Cobban, *In Search of Humanity: The Role of the Enlightenment in Modern History*, Cape, Londres, 1960, p. 69. <<

[2440] Boorstin, *Seekers*, p. 184. <<

[2441] R. Smith, *Fontana History of the Human Sciences*, p. 175. <<

[2442] *Ibid.*, p. 192. < <

[2443] *Ibid.*, p. 196. <<

[2444] *Ibid.*, p. 197. Sobre la renuencia de Leibniz a aceptar algunas de las ideas de Newton, véase: Cobban, *In Search of Humanity*, p. 38. <<

[2445] Israel, *Radical Enlightenment*, en especial pp. 552 y ss. <<

[2446] *Ibid.*, pp. 436-437. < <

[2447] Cobban, *In Search of Humanity*, p. 210. < <

[2448] *Ibid.*, p. 208. < <

[2449] *Ibid.*, p. 211. La fisiognomía se puso de moda a finales del siglo XVIII, pero un legado más duradero del acercamiento de Kant fue la fundación de dos revistas en 1783 —la *Zeitschrift für empirische Psychologie* (Revista de psicología empírica) y el *Magazin für Erfahrungseelenkunde* (Magacín para el conocimiento empírico del alma)— que al establecer fuertes vínculos entre psicología y medicina constituyeron una nueva etapa en el camino hacia la fundación de la psicología moderna. < <

[2450] R. Smith, *Fontana History of the Human Sciences*, p. 216. <<

[2451] Cobban, *In Search of Humanity*, p. 133. <<

[2452] L. G. Crocker, *Nature and Culture: Ethical Thought in the French Enlightenment*, John Hopkins University Press, Baltimore, 1963, pp. 479 y ss. < <

[2453] R. Smith, *Fontana History of the Human Sciences*, p. 221. < <

[2454] J. O. de La Mettrie, *Man a Machine*, Open Court, La Salle, 1961, p. 117, traducción de G.
C. Bussey.
[Hay traducción castellana del original francés: *El hombre máquina*, Alhambra, Madrid, 1987]. < <

[2455] Dror Wahrman, *The Making of the Modern Self: Identity and Culture in Eighteenth Century England*, Yale University Press, New Haven, 2004, pp. 182-184. <<

[2456] *Ibid.*, pp. 275-286. <<

[2457] James Buchan, *Capital of the Mind*, John Murray, Londres, 2003, p. 5. < <

[2458] *Ibid.*, pp. 1-2. < <

[2459] *Ibid.*, pp. 174-179. Y también contribuyó al desarrollo de las leyes. Cobban, *In Search of Humanity*, p. 99. < <

[2460] R. A. Houston, *Social Change in the Age of Enlightenment: Edinburgh 1600-1760*, Clarendon Press of Oxford University Press, Oxford, 1994, p. 80. <<

[2461] *Ibid.*, pp. 8-9. < <

[2462] Buchan, *Capital of the Mind*, p. 243. <<

[2463] En el siglo XIX se lo leyó poco. Como afirma James Buchan, «fue en el oscuro siglo XX … que Hume fue coronado como rey de los filósofos británicos». Por otro lado, fue despedido de su primer empleo por corregir el inglés de su jefe. Buchan, *Capital of the Mind*, p. 76. <<

[2464] *Ibid.*, p. 247 y referencias. < <

[2465] Buckle, *Enlightenment Tract*
Hume's
, pp. 149-168. < <

[2466] Buchan, *Capital of the Mind*, p. 81. < <

[2467] Hawthorn, *Enlightenment and Despair*, pp. 32-33. <<

[2468] Buchan, *Capital of the Mind*, p. 247 y referencias. < <

[2469] Sobre los ecos de Hume en la obra de William James, véase: Hawthorn, *Enlightenment and Despair*, p. 32. < <

[2470] Buchan, *Capital of the Mind*, p. 81. < <

[2471] Buckle, *Enlightenment Tract*
Hume’s
, pp. 14-15. < <

[2472] Buchan, *Capital of the Mind*, p. 221. <<

[2473] Aunque Cobban, *In Search of Humanity*, p. 172, menciona a otros autores franceses y suizos que se adelantaron a Ferguson. <<

[2474] Buchan, *Capital of the Mind*, p. 222. <<

[2475] Véase: Frania Oz-Salzberger, *Translating the Enlightenment: Scottish Civic Discourse in Eighteenth-Century Germany*, Clarendon Press of Oxford University Press, Oxford, 1995, en especial el capítulo 4:
«Ferguson's
Scottish contexts: life, ideas and interlocutors». <<

[2476] Buchan, *Capital of the Mind*, p. 224. <<

[2477] *Ibid.*, p. 305. < <

[2478] Muchas miradas se concentraron en las Provincias Unidas holandesas porque era un país pequeño (que incluso tenía que crear su propio territorio) y pese a ello había conseguido posicionarse en un lugar destacado entre las distintas naciones gracias a la excelencia de su arte y comercio. <<

[2479] «Vital statistics» (estadísticas demográficas) es un término victoriano. Buchan, *Capital of the Mind*, p. 309. < <

[2480] *Ibid.*, p. 316. <<

[2481] Ian Simpson Ross, *The Life of Adam Smith*, Clarendon Press of Oxford University Press, Oxford, 1995, p. 17. <<

[2482] *Ibid.*, p. 133. < <

[2483] *Ibid.*, cap. 1, pp. 157 y ss., «The making of the theory of moral sentiments». <<

[2484] *Ibid.*, p. 121. <<

[2485] Paul Langford, *A Polite and Commercial People*, Oxford University Press, Oxford, 1989, p. 447. <<

[2486] *Ibid.*, p. 3. <<

[2487] *Ibid.*, p. 391. <<

[2488] R. Smith, *Fontana History of the Human Sciences*, p. 317. <<

[2489] Langford, *A Polite and Commercial People*, p. 70. <<

[2490] R. Smith, *Fontana History of the Human Sciences*, p. 319. < <

[2491] *Ibid.* <<

[2492] Hawthorn, *Enlightenment and Despair*, p. 56. < <

[2493] Bernal, *Science in History*, vol. 4, p. 1052, afirma que para Adam Smith el *laissez faire* era el orden natural. <<

[2494] H. T. Buckle, *A History of Civilization in England*, 3 vols., Longman's Green, Londres, 1871, vol. 1, p. 194. <<

[2495] R. Smith, *Fontana History of the Human Sciences*, p. 333. <<

[2496] Ésta ha continuado siendo una forma de pesimismo bastante influyente, y la encontramos muy viva en el movimiento ecologista del siglo XX. Y también contribuye a explicar la célebre descripción de la economía como «ciencia lúgubre» de Thomas Carlyle. Véase: Kenneth Smith, *The Malthusian Controversy*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1951. < <

[2497] R. Smith, *Fontana History of the Human Sciences*, p. 335; véase también: Hawthorn, *Enlightenment and Despair*, p. 80. < <

[2498] R. Smith, *Fontana History of the Human Sciences*, p. 251. <<

[2499] La principal diferencia entre entonces y hoy en la forma de entender lo que, por comodidad, podemos denominar sociología es que en el siglo XVIII esta disciplina estaba menos vinculada con la biología y la psicología y más con la moral (las virtudes) y la política. < <

[2500] Cobban, *In Search of Humanity*, p. 147. Boorstin, *Seekers*, p. 198, considera que era un masoquista, siempre a la búsqueda de una *maman*. < <

[2501] Jean-Jacques Rousseau, *The First and Second Discourses*, edición de R. D. Masters, St Martin’s Press, Nueva York, 1964, p. 92 y ss. [Hay traducción castellana del original francés: *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*, Tecnos, Madrid, 1987]. Sobre la «epifanía intelectual» de Rousseau, véase: Cobban, *In Search of Humanity*, p. 149. < <

[2502] R. Smith, *Fontana History of the Human Sciences*, p. 278. < <

[2503] Boorstin, *Seekers*, p. 199. La propuesta de que los sentimientos deberían enseñar al hombre cómo vivir permite considerar a Rousseau uno de los orígenes del movimiento romántico. Esta idea, por otro lado, también lo condujo a su teoría de la educación: Rousseau creía en la inocencia de la infancia, en oposición a la concepción, entonces imperante, de que los niños eran por naturaleza malvados y había que golpearlos. <<

[2504] Hawthorn, *Enlightenment and Despair*, pp. 14-15. < <

[2505] R. Smith, *Fontana History of the Human Sciences*, p. 293. <<

[2506] Bronowski y Mazlish, *Western Intellectual Tradition*, p. 258.
<<

[2507] Barnes, *An Intellectual and Cultural History*, p. 826. < <

[2508] Sobre la incapacidad de Bacon para reconocer los avances realizados por napier, Vesalio y Harvey, véase: Boorstin, *Seekers*, p. 161. <<

[2509] Cobban, *In Search of Humanity*, p. 51. < <

[2510] F. J. Teggar, *The Idea of Progress*, University of California Press, Berkeley, 1925, pp. 110 y ss. < <

[2511] R. Smith, *Fontana History of the Human Sciences*, p. 259. <<

[2512] *Ibid.* Para las discusiones sobre el uso de la palabra y el concepto de civilización, véase: Boorstin, *Seekers*, pp. 193 y ss. < <

[2513] Teggar, *Idea of Progress*, p. 142; Boorstin, *Seekers*, p. 219. < <

[2514] Barnes, *An Intellectual and Cultural History*, p. 824; y James Bonar, *Philosophy and Political Economy*, Macmillan, Londres, 1893, pp. 204-205. <<

[2515] Según H. S. Salt, «durante un tiempo consideró que Tom Paine era Tom Tonto». Deborah Manley, *Henry Salt: Artist, Traveller, Diplomat, Egyptologist*, Libri, Londres, 2001. Véase también: H. S. Salt, *Inquiry Concerning Political Justice* *Godwin's*, impreso por G. G. y J. Robinson, Paternoster Row, Londres, 1796, pp. 1-2. < <

[2516] Como un observador comentó: «esto es la apoteosis del individualismo y, en cierto sentido, del protestantismo». Barnes, *An Intellectual and Cultural History*, p. 836. <<

[2517] Barnes, *An Intellectual and Cultural History*, p. 839; y Boorstin, *Seekers*, p. 208. < <

[2518] Barnes, *An Intellectual and Cultural History*, p. 840; y Louis, duque de Saint-Simon, *Mémories de Saint-Simon*, edición de A. de Boislisle, 41 vols., Hachette et Cie, París,
1923-1928;
Boorstin, *Seekers*, pp. 207-212; y Hawthorn, *Enlightenment and Despair*, pp. 72-79, que describe a Saint-Simon como «un oportunista». < <

[2519] Charles Dickens, *Hard Times*, Penguin, Londres, 2003, con introducción de Kate Flint, pp. 27-28. *Hard Times* se público originalmente en 1854. [Hay traducción castellana: *Tiempos difíciles*, Altaya, Barcelona, 1995]. <<

[2520] *Ibid.*, p. XI. <<

[2521] Bronowski y Mazlish, *Western Intellectual Tradition*, p. 307. Dependiendo del estudioso al que usted lea, hubo muchas otras «revoluciones» en el siglo XVIII: por ejemplo, la revolución demográfica, la química y la agrícola, entre otras. <<

[2522] David Landes, *The Wealth and Poverty of Nations*, Norton/ Abacus, Nueva York, 1998/1999, p. 42. [Hay traducción castellana: *La riqueza y la pobreza de las naciones*, Crítica, Barcelona, 1995]. <<

[2523] Bernal, *Science in History*, p. 520. < <

[2524] *Ibid.* < <

[2525] Peter Hall, *Cities in Civilization*, p. 310. <<

[2526] *Ibid.*, p. 312. < <

[2527] Phyllis Deane, *The First Industrial Revolution*, Cambridge University Press, Cambridge (Inglaterra), 1979, p. 90. [Hay traducción castellana: *La primera revolución industrial*, Península, Barcelona, 1998]. <<

[2528] Hall, *Cities in Civilization*, p. 313. < <

[2529] David S. Landes, *The Unbound Prometheus: Technological Change and Industrial Development in Western Europe from the Present Day 1750 to*, Cambridge University Press, Cambridge (Inglaterra), 1969, pp. 302-303. [Hay traducción castellana: *Progreso tecnológico y revolución industrial*, Tecnos, Barcelona, 1979]. < <

[2530] Peter Lane, *The Industrial Revolution*, Weidenfeld & Nicolson, Londres, 1978, p. 231. Sobre el traslado de Watt a Birmingham, véase: Samuel Smiles, *The Lives of Boulton and Watt*, John Murray, Londres, 1865, pp. 182-198. < <

[2531] Hall, *Cities in Civilization*, p. 315. <<

[2532] Lane, *Industrial Revolution*, pp. 68-69. <<

[2533] Hall, *Cities in Civilization*, p. 316. <<

[2534] *Ibid.*, p. 319. < <

[2535] *Ibid.*, p. 308. <<

[2536] Landes, *Wealth and Poverty of Nations*, p. 41. <<

[2537] *Ibid.* < <

[2538] *Ibid.* < <

[2539] Hall, *Cities in Civilization*, pp. 311-312. <<

[2540] Deane, *First Industrial Revolution*, p. 22. < <

[2541] *Ibid.* <<

[2542] Landes, *Wealth and Poverty of Nations*, pp. 64-65. <<

[2543] *Ibid.*, p. 5. <<

[2544] *Ibid.*, p. 7. <<

[2545] Eric Hobsbawm, *The Age of Revolution*, Weidenfeld & Nicolson, Londres, 1962, p. 63. [Hay traducción castellana: *La era de la revolución, 1789-1848*, Crítica, Barcelona, 1997]. <<

[2546] Landes, *Wealth and Poverty of Nations*, p. 7. < <

[2547] Hall, *Cities in Civilization*, p. 308. <<

[2548] Landes, *Wealth and Poverty of Nations*, p. 262. <<

[2549] *Ibid.*, p. 282. < <

[2550] Bernal, *Science in History*, p. 600. < <

[2551] *Ibid.*, pp. 286-287. < <

[2552] Son muchas las historias que ignoran a Kleist. Véase: Michael Brian Schiffer, *Draw the Lightning Down: Benjamin Franklin and Electrical Technology in the Age of Enlightenment*, University of California Press, Berkeley, 2003, p. 46. < <

[2553] En su momento, se aprendería mucho más sobre los campos magnéticos producidos por las corrientes y sobre la forma en que éstas se desplazaban a través de los conductores gracias a las investigaciones de André-Marie Ampère (1775-1836), Karl Friedrich Gauss (1777-1855) y Georg Ohm (1787-1854). El estudio de la corriente eléctrica se convirtió entonces en una ciencia cuantitativa. Landes, *Unbound Prometheus*, p. 285. <<

[2554] Bernal, *Science in History*, p. 620. < <

[2555] *Ibid.*, p. 621. < <

[2556] Jean-Pierre Poirier, *Lavoisier: Chemist, Biologist, Economist*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 1996, pp. 72 y ss., «The Oxygen Dispute». Nick Lane, *Oxygen: The Molecule that Made the World*, Oxford University Press, Oxford, 2003. < <

[2557] Poirier, *Lavoisier*, pp. 72 y ss. <<

[2558] *Ibid.*, pp. 102 y ss., sobre la nueva química; pp. 105 y ss., sobre la formación de los ácidos; p. 107, sobre la combustión; pp. 61 y ss., sobre la calcinación de los metales; y p. 150, sobre el análisis del agua. < <

[2559] John Dalton, *A New System of Chemical Philosophy*, R. Bickerstaff, Londres,
1808-1827
(reimpreso en 1953), vol. II, sec. 13, pp. 1 y ss., y vol. I, pp. 231 y ss. Y véase: el diagrama en frente de la p. 218. <<

[2560] Barnes, *An Intellectual and Cultural History*, p. 681. <<

[2561] Bernal, *Science in History*, p. 625. < <

[2562] Bronowski y Mazlish, *Western Intellectual Tradition*, p. 323. <<

[2563] *Ibid.*, p. 324. < <

[2564] Robin Reilly, *Josiah Wedgwood*, 1730-1795, Macmillan, Londres, 1992, p. 183 <<

[2565] Bronowski y Mazlish, *Western Intellectual Tradition*, p. 325. <<

[2566] Reilly, *Josiah Wedgwood*, p. 314. < <

[2567] *Ibid.*, p. 327. Samuel Galton, el abuelo de Francis, el fundador de la eugenesia, fue otro que se trasladó de la Academia de Warrington a la Sociedad Lunar, y reunió una de las primeras colecciones de instrumentos científicos. Thomas Day fue más famoso por sus cuentos para niños; su estilo era, según un autor, «pomposo e insípido», pero prestaba dinero a otros miembros para apoyar sus actividades. Robert E. Schofield, *The Lunar Society of Birmingham: A Social History on Provincial Science and Industry in Eighteenth Century England*, Clarendon Press, Oxford, 1963, p. 53. James Keir, un antiguo soldado profesional, intentó extraer álcali a partir de *kelp* (un tipo de alga marina), su método funcionó pero el producto era demasiado poco; luego tradujo el *Diccionario de química* de Macquer (había combatido en Francia y tenía un buen conocimiento del idioma), una obra muy destacada y, sobre todo, práctica que contribuyó a establecer el prestigio de la Sociedad Lunar. < <

[2568] John Graham Gillam, *The Crucible: The Story of Joseph Priestley LLD, FRS*, Robert Hale, Londres, 1959, p. 138. < <

[2569] Bronowski y Mazlish, *Western Intellectual Tradition*, p. 329. <<

[2570] *Ibid.*, p. 330. < <

[2571] *Ibid.*, p. 329. <<

[2572] Véase: Jenny Uglow, *The Lunar Men: The Friends Who Made the Future*, Faber & Faber, Londres, 2002, en especial pp. 210-221, 237, 370 y 501. < <

[2573] Schofield, *Lunar Society*, p. 440. <<

[2574] En la década de 1760, cuando el estado de Massachusetts realizó su famosa protesta de que el gobierno británico no tenía derecho a cobrar impuestos a la colonia porque Massachusetts no tenía representante en el Parlamento, parte de la respuesta del gobierno británico fue que Manchester tampoco lo tenía. Henry Steel Commager, *The Empire of Reason: How Europe Imagined and America Realisez the Enlightenment*,
Weidenfeld & Nicolson,
Londres, 1978/2000; sobre el ambiente de Birmingham, véase también: Gillam, *Crucible*, p. 182. < <

[2575] Landes, *Unbound Prometheus*, p. 23. < <

[2576] *Ibid.*, pp. 25-26. < <

[2577] *Ibid.*, pp. 22-23, para una buena exposición sobre la controversia. < <

[2578] E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class*, Gollancz, Londres, 1963, pp. 807 y ss. [Hay traducción castellana: *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, 2 vols., Barcelona, Crítica, 1989]. <<

[2579] *Ibid.*, cap. 16, pp. 781 y ss. < <

[2580] Bronowski y Mazlish, *Western Intellectual Tradition*, p. 339. <<

[2581] Athol Fitzgibbons, *Adam System of Liberty, Wealth and Virtue: The Moral and Political Foundation of the Wealth of Nations*
Smith's
, The Clarendon Press of Oxford University Press, Oxford, 1995, pp. 5 y ss. < <

[2582] Landes, *Unbound Prometheus*, p. 246. <<

[2583] Sobre su ruptura con la religión, véase: David Weatherall, *David Ricardo*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1976, p. 27. < <

[2584] *Ibid.*, p. 147. < <

[2585] J. K. Galbraith, *A History of Economics*, Hamish Hamilton/ Penguin Books, Londres, 1987/1991, p. 84. [Hay traducción castellana: *Historia de la economía*, Ariel, Barcelona, 2003]. <<

[2586] *Ibid.*, p. 118. < <

[2587] R. W. Harris, *Romanticism and the Social Order*, Blandford, Londres, 1969, p. 78. < <

[2588] Frank Podmore, *Robert Owen*, Augustus M. Kelley, Nueva York, 1968, p. 188 <<

[2589] A. L. Morton, *The Life and Ideas of Robert Owen*, Lawrence & Wishart, Londres, 1963, p. 92 <<

[2590] *Ibid.*, pp. 88 y ss. <<

[2591] Bronowski y Mazlish, *Western Intellectual Tradition*, pp. 450 y ss. < <

[2592] Harris, *Romanticism and the Social Order*, p. 80. Podmore, *Robert Owen*, p. 88, y véase en la p. 80 una fotografía de las fábricas de New Lanark. < <

[2593] También creó un instituto en el que se impartían clases nocturnas para aquellos que querían seguir estudiando después de haber dejado la escuela. Morton, *Life and Ideas of Robert Owen*, p. 106. <<

[2594] Bronowski y Mazlish, *Western Intellectual Tradition*, p. 456. <<

[2595] Otra de sus ideas fue la de las llamadas «comunidades owenitas» (en Londres, Birmingham, Norwich y Sheffield) donde reunió a artesanos para que produjeran sus propios artículos sin la participación de empleadores capitalistas. Owen siempre mantuvo su convicción de que el capitalismo era «un sistema inherentemente malvado» y deseaba que otros compartieran su visión del mundo. Ésta es la principal razón por la que se volvió un apasionado defensor del sindicalismo. Fue Owen quien tuvo la idea de intercambios de trabajo, un sistema en el que los artesanos podían cambiar sus propios productos por «billetes de trabajo» que, a su vez, podían cambiarse por bienes (otra de las alternativas al sistema capitalista que propuso). La mayoría de estas ideas fracasaron, al menos en la forma en que Owen las concibió. No obstante, como ha señalado R.
W. Harris,
Owen fue más un visionario que un organizador, y muchas de sus ideas se convertirían finalmente en aspectos importantes de las políticas laborales de la segunda mitad del siglo XIX y de la mayor parte del XX. Harris, *Romanticism and the Social Order*, p. 84. <<

[2596] Landes, *Unbound Prometheus*, pp. 298-299, sobre la importancia de los lubricantes en la revolución industrial. <<

[2597] Eric J. Hobsbawm, *Industria e imperio. Una historia económica de Gran Bretaña desde 1750*, Ariel, Barcelona, 1977, p. 88. <<

[2598] *Ibid.*, 91. < <

[2599] *Ibid.* < <

[2600] *Ibid.*, p. 92. Véase también la conversación sobre este tema que mantuvo Engels con un habitante de Manchester: Hobsbawm, *Age of Revolution*, p. 182. <<

[2601] David McLellan, *Karl Marx: His Life and Thought*, Macmillan, Londres, 1973, p. 130. < <

[2602] Galbraith, *A History of Economics*, p. 127. <<

[2603] *Ibid.*, p. 128. Sobre la relación de Marx con Hegel, véase: Hawthorn, *Enlightenment and Despair*, p. 53. < <

[2604] En Francia los judíos tenían esperanzas de un futuro mejor. Hobsbawm, *Age of Revolution*, p. 197. < <

[2605] Terrell Carver, ed., *The Cambridge Companion to Marx*, Cambridge University Press, Cambridge (Inglaterra), 1991, p. 56. <<

[2606] R. Smith, *Fontana History of the Human Sciences*, p. 435. <<

[2607] *Ibid.*, p. 436. < <

[2608] McLellan, *Karl Marx*, pp. 299 y ss. <<

[2609] *Ibid.*, p. 334. < <

[2610] Galbraith, *A History of Economics*, pp. 128-129. < <

[2611] McLellan, *Karl Marx*, pp. 299-300 y 349-350.

< <

[2612] *Ibid.*, pp. 433-442. <<

[2613] R. Smith, *Fontana History of the Human Sciences*, pp. 433-442.
<<

[2614] Karl Marx, *Capital*, vol. 2, E. Untermann, Chicago, 1907, p. 763. [Hay traducción castellana: *El capital: crítica de la economía política*, 8 vols., México, Siglo XXI, 1975-1981]. Hawthorn, *Enlightenment and Despair*, p. 54. < <

[2615] McLellan, *Karl Marx*, p. 447. La Internacional duró hasta 1972. < <

[2616] Raymond Williams, *Culture and Society, 1780-1950*, Chatto & Windus, Londres, 1958; Penguin, Londres, 1963. <<

[2617] De hecho, Adam Smith fue uno de los primeros en utilizar la palabra en este nuevo sentido en *La riqueza de las naciones*. < <

[2618] Williams, *Culture and Society*, pp. 13-14. <<

[2619] *Ibid.*, p. 14. <<

[2620] *Ibid.*, p. 15. <<

[2621] *Ibid.*, pp. 15-16. < <

[2622] *Ibid.*, p. 16. <<

[2623] *Ibid.*, p. 124. Véase también: Nicholas Murray, *A Life of Matthew Arnold*, Hodder & Stoughton, Londres, 1996, pp. 243-245. <<

[2624] Williams, *Culture and Society*, p. 130; y Murray, *A Life of Matthew Arnold*, p. 245. < <

[2625] Williams, *Culture and Society*, p. 136; y Matthew Arnold, *Culture and Anarchy*, John Murray, Londres, 1869, p. 28. < <

[2626] Kenneth Pomeranz, *The Great Divergence: China, Europe and the Making of the Modern World Economy*, Princeton University Press, Princeton (Nueva Jersey) y Londres, 2000, *passim*. <<

[2627] Karl Polanyi, *The Great Transformation*, Beacon Press, Boston, 1944/2001, pp. 3 y ss. [Hay traducción castellana: *La gran transformación*, Endymion, Madrid, 1989]. < <

[2628] *Ibid.*, pp. 5 y 7. < <

[2629] *Ibid.*, p. 15. Véase también: Niall Ferguson, *The Cash Nexus*, Allen Lane/Penguin, Londres, 2001/2002, pp. 28-29 y 295-296.

Para la tabla sobre el aumento de la democracia, véase: p. 355. [Hay traducción castellana: *Dinero y poder en el mundo moderno*, Taurus, Madrid, 2001]. Lo que resulta irónico y paradójico es que con frecuencia no se explore el hecho de que éste fue también el período en el que el imperialismo alcanzó su apogeo. < <

[2630] Elliott, *El Viejo Mundo y el Nuevo*, p. 73. [La traducción del pasaje procede de K. Marx y F. Engels, *Manifiesto comunista*, El Viejo Topo, Madrid, 1997, p. 25]. <<

[2631] Elliott, *El Viejo Mundo y el Nuevo*, p. 73. <<

[2632] *Ibid.*, p. 75. <<

[2633] *Ibid.*, p. 76. Véase también: Samuel Eliot Morison, Henry Steel Commager y William E. Leuchtenberg, *The Growth of the American Republic*, Oxford University Press, Oxford y Nueva York, 1980, vol. 2, pp. 4-5. <<

[2634] Elliott, *El Viejo Mundo y el Nuevo*, pp. 76-77. <<

[3552] *Ibid.*, p. 84. <<

[2635] Véase: Greene, *Intellectual Construction of America*, pp. 21-22, sobre el respeto a la antigüedad en la Europa de la época. <<

[2636] Elliott, *El Viejo Mundo y el Nuevo*, p. 104. <<

[2637] *Ibid.*, p. 105 <<

[2638] *Ibid.*, p. 107. Véase también: Greene, *Intellectual Construction of America*, pp. 39-42. <<

[2639] Elliott, *El Viejo Mundo y el Nuevo*, p. 107; sobre las ideas acerca del Paraíso y la utopía a comienzos de la colonización de América, véase: Greene, *Intellectual Construction of America*, pp. 28-29. <<

[2640] Elliott, *El Viejo Mundo y el Nuevo*, p. 109. < <

[2641] *Ibid.* La fortaleza de este nuevo orden económico fue suficiente como para que incluso los musulmanes se interesaran en él. Enfrentados a una España boyante gracias a sus conquistas en América y con grandes reservas de plata a su disposición, los otomanos empezaron a mostrar cierta curiosidad por el Nuevo Mundo. Hacia 1580 se escribió una *Historia de las Indias occidentales* que se presentó al sultán Murad III. Basándose principalmente en fuentes italianas y españolas, el autor escribió: «En veinte años los españoles conquistaron todas las islas y capturaron a cuarenta mil hombres y mataron a otros miles. Esperemos de Dios que alguna vez estos valiosos territorios sean conquistados por la familia del islam y sean habitados por musulmanes y lleguen a formar parte de los territorios otomanos». *Ibid.*, p. 112. (Compárese *infra* la nota 47 del capítulo 29). <<

[2642] Ibid., pp. 119-120. Véase también: Pastor Bodmer, *Armature of Conquest*, p. 212. < <

[2643] Elliott, *El Viejo Mundo y el Nuevo*, p. 128. [La traducción del pasaje es de Almudena Montojo: Michel de Montaigne, *Ensayos III*, Madrid, Cátedra, 2002, p. 148]. <<

[2644] *Ibid.*, p. 120. < <

[2645] Henry Steel Commager, *Empire of Reason*, p. 83. <<

[2646] *Ibid.*, pp. 83-84. < <

[2647] *Ibid.*, p. 84. < <

[2648] Kushnarev, *Search for the Strait Bering's*, p. 169. <<

[2649] Pastor Bodmer, *Armature of Conquest*, p. 106. <<

[2650] Antonello Gerbi, *The Dispute of the New World: The History of a Polemic, 1750–1900*, edición revisada y aumentada, traducción de Jeremy Moyle, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, 1973, p. 61. <<

[2651] Greene, *Intellectual Construction of America*, p. 128. < <

[2652] Gerbi, *Dispute of the New World*, p. 7. <<

[2653] Greene, *Intellectual Construction of America*, p. 129. <<

[2654] Pastor Bodmer, *Armature of Conquest*, p. 111. <<

[2655] Gerbi, *Dispute of the New World*, pp. 52 y ss. <<

[2656] Commager, *Empire of Reason*, p. 16; sobre el encuentro entre Franklin y Voltaire, véase: Gary Wills, *Inventing America*, Houghton Mifflin, Boston, 1978/2002, pp. 99-100. < <

[2657] Commager, *Empire of Reason*, p. 17; Boorstin, *Seekers*, p. 204; Hugh Brogan, *The Penguin History of the United States*, Penguin, Londres, 1985/1990, p. 97. <<

[2658] Brogan, *Penguin History of the United States*, p. 93. <<

[2659] Commager, *Empire of Reason*, p. 20. <<

[2660] *Ibid.*; y Brogan, *Penguin History of the United States*, p. 98. < <

[2661] Commager, *Empire of Reason*, p. 21. < <

[2662] Wills, *Inventing America*, p. 172. <<

[2663] Commager, *Empire of Reason*, p. 23. < <

[2664] *Ibid.*, p. 24. <<

[2665] Greene, *Intellectual Construction of America*, p. 168; y John Ferling, *A Leap in the Dark*, Oxford University Press, Oxford, 2003, p. 256. <<

[2666] Commager, *Empire of Reason*, p. 30. < <

[2667] *Ibid.* < <

[2668] Wills, *Inventing America*, p. 45. < <

[2669] Commager, *Empire of Reason*, p. 33. <<

[2670] *Ibid.*, p. 39. <<

[2671] Greene, *Intellectual Construction of America*, pp. 131-138. <<

[2672] Brogan, *Penguin History of the United States*, p. 178; Daniel Boorstin, *The Americans: The National Experience*, Weidenfeld & Nicolson, Londres, 1966, p. 399. <<

[2673] Commager, *Empire of Reason*, p. 41. <<

[2674] *Ibid.*, p. 94. <<

[2675] Merrill D. Peterson, *Thomas Jefferson and the New Nation*, Oxford University Press, Oxford, 1970, pp. 159-160. < <

[2676] Wills, *Inventing America*, pp. 136-137. < <

[2677] Commager, *Empire of Reason*, p. 98. < <

[2678] *Ibid.*, p. 106. <<

[2679] *Ibid.*, p. 108. < <

[2680] Wills, *Inventing America*, p. 129, y también p. 99, sobre los artilugios que había en Monticello. < <

[2681] Commager, *Empire of Reason*, p. 114. <<

[2682] Peterson, *Thomas Jefferson*, p. 160. < <

[2683] Commager, *Empire of Reason*, p. 99. < <

[2684] *Ibid.*, p. 100. <<

[2685] Wills, *Inventing America*, p. 287. <<

[2686] Commager, *Empire of Reason*, p. 146. <<

[2687] *Ibid.* < <

[2688] *Ibid.*, pp. 149-150. <<

[2689] *Ibid.*, p. 151. <<

[2690] Ferling, *A Leap in the Dark*, p. 315. <<

[2691] Commager, *Empire of Reason*, p. 153. < <

[2692] Sobre Pendleton, véase: Wills, *Inventing America*, p. 6; y p. 18, sobre Adams (a quien John F. Kennedy dedica uno de sus *Profiles in Courage*). < <

[2693] Morison, *et al.*, *Growth of the American Republic*, p. 67; Brogan, *Penguin History of the United States*, pp. 94-95. < <

[2694] Commager, *Empire of Reason*, p. 173, citando a Samuel Williams, *Natural and Civil History of Vermont*, Walpole, Newhampshire, 1794, pp. 343-344. <<

[2695] *Ibid.*, p. 176. <<

[2696] Sobe la abundancia que había en América y algunos aspectos del matrimonio, véase: Greene, *Intellectual Construction of America*, p. 99. < <

[2697] W. H. Auden, *City Without Walls*, Faber, Londres, 1969, p. 58.
< <

[2698] Commager, *Empire of Reason*, p. 181. <<

[2699] *Ibid.*, p. 183. <<

[2700] Brogan, *Penguin History of the United States*, p. 216. < <

[2701] Commager, *Empire of Reason*, pp. 187-188. < <

[2702] Ferling, *A Leap in the Dark*, p. 26. <<

[2703] Commager, *Empire of Reason*, p. 192. <<

[2704] *Ibid.*, pp. 192-193. <<

[2705] Ferling, *A Leap in the Dark*, p. 150. < <

[2706] Commager, *Empire of Reason*, p. 201. <<

[2707] *Ibid.*, p. 208. <<

[2708] Sobre los efectos de esta forma de pensar en Europa, véase: Greene, *Intellectual Construction of America*, pp. 131 y ss. <<

[2709] *Ibid.*, p. 177, para el contexto. <<

[2710] Ferling, *A Leap in the Dark*, p. 298. < <

[2711] Commager, *Empire of Reason*, p. 236. <<

[2712] *Ibid.*, p. 238. < <

[2713] Ferling, *A Leap in the Dark*, p. 257. < <

[2714] Commager, *Empire of Reason*, pp. 240-241. <<

[2715] Wills, *Inventing America*, p. 249; Ferling, *A Leap in the Dark*, p. 434. < <

[2716] Commager, *Empire of Reason*, p. 245. < <

[2717] Tocqueville advirtió la diferencia entre los «disolutos» francófonos de Nueva Orleans y los «píos» francófonos canadienses. <<

[2718] André Jardin, *Tocqueville*, Peter Halban, Londres, 1988, p. 149. < <

[2719] *Ibid.* <<

[2720] *Ibid.*, p. 117. Véase también: James T. Schleifer, *The Making of «Democracy in America»*
Tocqueville's
, University of North Carolina Press, Chapel Hill (Carolina del Norte), 1980, en especial pp. 62 y ss., 191 y ss., y 263 y ss. < <

[2721] Jardin, *Tocqueville*, p. 126. <<

[2722] *Ibid.*, p. 158; Brogan, *Penguin History of the United States*, p. 319. < <

[2723] Jardin, *Tocqueville*, p. 114. Una visión alternativa es que Tocqueville pensaba que el factor más importante de la vida americana era la igualdad, pero la revolución no había contribuido de forma significativa a crear este espíritu. También es famoso el hecho de que predijera que las dos grandes potencias del mundo futuro serían Estados Unidos y Rusia. Véase: Wills, *Inventing America*, p. 323. < <

[2724] Alexis de Tocqueville, *Œuvres Complètes*, J. P. Mayer, ed., Gallimard, París, 1951, vol. 1, p. 236. < <

[2725] Jardin, *Tocqueville*, p. 162. <<

[2726] Brogan, *Penguin History of the United States*, p. 75. < <

[2727] Jardin, *Tocqueville*, p. 208. <<

[2728] *Ibid.*, p. 216. <<

[2729] Algunos aspectos de su argumentación y algunas de sus observaciones resultaban paradójicos o contradictorios. Por ejemplo, aunque pensaba que la vida era más privada en América, consideraba al mismo tiempo que la gente sentía más envidia allí. Era posible, temía, que el desarrollo de la industria en Estados Unidos destruyera ese espíritu de comunidad que tanto había admirado en el país, pues este proceso exacerbaría las diferencias entre las personas. Véase: Jardin, *Tocqueville*, p. 263. < <

[2730] Wills, *Inventing America*, p. 253. <<

[2731] Donald F. Lach, *Asia in the Making of Europe*, University of Chicago Press, Chicago, 1965, vol. 1, libro 1, p. 152. < <

[2732] *Ibid.* < <

[2733] *Ibid.*, p. 153. < <

[2734] *Ibid.*, p. 155. < <

[2735]
J. C. H.
Aveling, *The Jesuits*,
Blond & Briggs,
Londres, 1981, p. 157. < <

[2736] John W. O'Malley, *et al.*, eds., *The Jesuits: Culture, Science and the Arts, 1540-1773*, University of Toronto Press, Toronto, 1999, p. 338, aunque esto también fue considerado como un obstáculo. <<

[2737] *Ibid.*, p. 247. < <

[2738] Lach, *Asia in the Making of Europe*, p. 314. <<

[2739] *Ibid.* < <

[2740] *Ibid.*, p. 316; O'Malley, *et al.*, eds., *Jesuits*, p. 380. <<

[2741] La fuente fundamental es John Correia-Afonso, SJ, *Jesuit Letters and Indian History*, Bombay, 1955. < <

[2742] *Ibid.*, p. 319. Sobre el uso de obras de arte para superar las barreras lingüísticas, véase: Anna Jackson y Amin Jaffer, eds., *Encounters: The meeting of Asia and Europe 1500-1800*, V & A Publications, Londres, 2004, en especial el capítulo elaborado por Gauvin Bailey. <<

[2743] Sobre otras de las costumbres hindúes descritas en los informes de los jesuitas, véase:
O’Malley,
et al., eds., *Jesuits*, pp. 408 y ss. < <

[2744] Lach, *Asia in the Making of Europe*, p. 359. < <

[2745] *Ibid.*, p. 415. <<

[2746] Repartidas por las cartas se encuentran referencias a las epidemias, las monedas, los precios y disponibilidad de ciertos alimentos. En general, la correspondencia ignora las cuestiones políticas, más allá de las descripciones personales de este o aquel gobernante. Correia-Afonso, *Jesuit Letters, passim*. < <

[2747] Lach, *Asia in the Making of Europe*, p. 436. < <

[2748] *Ibid.*, p. 439. <<

[2749]

O’Malley,

et al., eds., *Jesuits*, p. 405, explica que algunos jesuitas pensaban que su comprensión del hinduismo era mejor que la de los propios hindúes. < <

[2750] Lach, *Asia in the Making of Europe*, p. 442. < <

[2751] Gernet, *A History of Chinese Civilization*, p. 440. < <

[2752] Sobre las misiones de los jesuitas en China, véase: O’Malley, *et al.*, eds., *Jesuits*, pp. 343-349. < <

[2753] Gernet, *A History of Chinese Civilization*, p. 441. < <

[2754] Hucker, *Imperial Past*
China's
, p. 376. <<

[2755] Gernet, *A History of Chinese Civilization*, p. 507. <<

[2756] *Ibid.*, p. 508. En una decisión particularmente característica, se prohibió que los libros emplearan cualquiera de los caracteres que conformaban el nombre del emperador, por temor a que lo irrespetaran. < <

[2757] Gernet, *A History of Chinese Civilization*, pp. 521-522. <<

[2758] Commager, *Empire of Reason*, p. 62. < <

[2759] *Ibid.* <<

[2760] Peter Watson, *From Manet to Manhattan: The Rise of the Modern Art Market*, Random House/Vintage, NuevaYork y Londres, 1992/1993, pp. 108-109. < <

[2761] Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, vol. 3, *The Gunpowder Empires and Modern Times*, University of Chicago Press, Chicago y Londres, 1958/1977, p. 42. < <

[2762] *Ibid.*, p. 50. <<

[2763] *Ibid.*, pp. 73 y ss. < <

[2764] *Ibid.*, p. 158. <<

[2765] Hourani, *A History of the Arab Peoples*, pp. 256 y ss.; y Bernard Lewis, *What Went Wrong*?,
Weidenfeld & Nicolson,
Londres, 2002, p. 7. [Hay traducción castellana: ¿*Qué ha fallado? El impacto de Occidente y la respuesta de Oriente Próximo*, Siglo XXI, Madrid, 2002]. < <

[2766] Lewis, *What Went Wrong*?, p. 118. < <

[2767] Asli Çirakman, *From the «Terror of the World» to the «Sick Man of Europe»: European Images of Ottoman Empire and Society from the Sixteenth Century to the Nineteenth Century*, Peter Lang, Nueva York, 2002, p. 51. < <

[2768] Ekmeleddin Ihsanoglu, *Science, Technology and Learning in the Ottoman Empire: Western Influence, Local Institutions and the Transfer of Knowledge*, Ashgate/Variorum, Aldershot, 2004, p. II
10-15.
< <

[2769] *Ibid.*, p. II 20. < <

[2770] *Ibid.*, p. III 15. < <

[2771] *Ibid.*, pp. IX 161 y ss. < <

[2772] *Ibid.*, p. II 20. < <

[2773] Fatma Müge Göçek, *East Encounters West: France and the Ottoman Empire in the Eighteenth Century*, Oxford University Press, Oxford, 1987, p. 25. < <

[2774] *Ibid.*, p. 58. < <

[2775] Lewis, *What Went Wrong*?, p. 25. < <

[2776] Véase, por ejemplo: Gulfishan Khan, *Indian Muslim Perceptions of the West During the Eighteenth Century*, Oxford University Press, Oxford, 1988; y Michael Fischer, *Counterflows to Colonialism: Indian Travellers and Settlers in Britain 1600-1857*, Oxford University Press, Oxford, 2004. < <

[2777] «A finales del siglo XVI se escribió un libro turco sobre el Nuevo Mundo, aparentemente con base en información procedente de fuentes europeas (orales más que escritas). Describe la flora, la fauna y los habitantes del Nuevo Mundo y manifiesta la esperanza de que esta tierra bendita reciba a su debido tiempo la luz del islam. Este libro también permaneció ignorado hasta que se lo imprimió en Estambul en 1729… El conocimiento era algo que podía adquirirse y almacenarse y si era necesario, comprarse, pero no tanto algo que creciera y se desarrollara». Lewis, *What Went Wrong*?, pp. 37-39. <<

[2778] *Ibid.*, p. 46. < <

[2779] *Ibid.*, p. 47. < <

[2780] *Ibid.*, p. 66. <<

[2781] Esto cambiaría, véase: Hourani, *A History of the Arab Peoples*, pp. 303 y ss., y el capítulo 35 de este libro. <<

[2782] Lewis, *What Went Wrong*?, p. 79. <<

[2783] Sobre el cambio en los patrones del comercio, véase: Hourani, *A History of the Arab Peoples*, p. 261. < <

[2784] Lewis, *What Went Wrong*?, p. 158. <<

[2785]
O'Malley,
et al., eds., *Jesuits*, pp. 241 y ss. <<

[2786] Sobre el proceso contra Roberto de Nobili, que se vestía como un asceta brahmán, véase: Moynahan, *Faith*, p. 557. < <

[2787] Raymond Schwab, *The Oriental Renaissance: Rediscovery of India and the East,*
Europe's
1680-1880
, Columbia University Press, Nueva York, 1984, p. 11. <<

[2788] *Ibid.*, p. 7. <<

[2789] Abraham Hyacinthe Anquetil-Duperron, traducción, *Zenda-Avesta: Ouvrage de Zoroastre*, Tilliard, París, 1771. < <

[2790] *Ibid.*, p. XII. < <

[2791] Patrick Turnbull, *Warren Hastings*, New English Library, Londres, 1975, pp. 199 y ss. < <

[2792] Schwab, *Oriental Renaissance*, p. 35. < <

[2793] Lesley y Roy Adkins, *The Keys of Egypt*, HarperCollins, Nueva York, 2000, pp. 180-181, que reproduce precisamente los jeroglíficos sobre los que Champollion trabajaba al realizar su descubrimiento. [Hay traducción castellana: *Las claves de Egipto: la carrera por leer los jeroglíficos*, Debate, Madrid, 2000]. < <

[2794] Lewis, *What Went Wrong*?, p. 86. < <

[2795] *Ibid.*, p. 41 y ref. < <

[2796] *Ibid.*, p. 21. Sobre la sabiduría de los indios, véase la traducción de E. J. Millington de: *The Aesthetic and Miscellaneous Works of Friedrich von Schlegel*, Bohn's Standard Library, Londres, 1849. <<

[2797] Schwab, *Oriental Renaissance*, p. 21. < <

[2798] *Ibid.*, p. 218. < <

[2799] H. G. Rawlinson, «India in European literature and thought», en G.
T. Garratt,
ed., *The Legacy of India*, The Clarendon Press of Oxford University Press, Oxford, 1937, pp. 35-36. <<

[2800] *Ibid.*, pp. 171 y ss. < <

[2801] Robert T. Clark Jr, *Herder: His Life and Thought*, University of California Press, Berkeley, 1955, pp. 362 y ss. <<

[2802] Schwab, *Oriental Renaissance*, p. 59. < <

[2803] M. Von Hersfeld y C. MelvilSym, traductores, *Letters from Goethe*, Edinburgh University Press, Edimburgo, 1957, p. 316. < <

[2804] Alphonse de Lamartine, *Cours familier de littérature*, impresión privada, París, 1856, vol. 3, p. 338. <<

[2805] Schwab, *Oriental Renaissance*, p. 161. <<

[2806] *Ibid.*, p. 177. <<

[2807] *Ibid.*, p. 179. <<

[2808] Paul R. Sweet, *Wilhelm von Humboldt*, Ohio State UniversityPress, Cincinnati, vol. 2, 1980, pp. 398 y ss., que muestra que Humboldt estaba tan interesado en las lenguas de los indígenas americanos como en el sánscrito. < <

[2809] Schwab, *Oriental Renaissance*, p. 181. <<

[2810] *Ibid.*, p. 217. < <

[2811] *Ibid.*, p. 250. <<

[2812] Marc Citoleux, *Alfred de Vigny, persistances classiques et affinités étrangères*, Champion, París. 1924, p. 321. < <

[2813] Schwab, *Oriental Renaissance*, p. 468. <<

[2814] Clark Jr, *Herder*, pp. 130 y ss. < <

[2815] Schwab, *Oriental Renaissance*, pp. 273 y ss. <<

[2816] *Ibid.*, p. 217. Friedrich Wilhelm Schelling, *Philosophie der Mythologies*, C. H. Beck, Múnich, 1842/1943. < <

[2817] Schwab, *Oriental Renaissance*, p. 201. <<

[2818] *Ibid.*, p. 211. <<

[2819] Franz Bopp, *A Comparative Grammar of the Sanskrit, Zend, Greek, Latin, Lithuanian, Gothic, German and Slavonic Languages*, 3 vols., Madden and Malcolm, Londres,
1845-1853.

<<

[2820] Schwab, *Oriental Renaissance*, p. 213. < <

[2821] *Ibid.*, p. 220. <<

[2822] *Ibid.*, p. 219. <<

[2823] Rüdiger Safranski, *Schopenhauer and the Wild Years of Philosophy*,
Weidenfeld & Nicolson,
Londres, 1989, p. 63. [Hay traducción castellana del original alemán: *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, Alianza, Madrid, 1998]. <<

[2824] Schwab, *Oriental Renaissance*, p. 427. < <

[2825] *Ibid.* < <

[2826] Arthur Schopenhauer, *The World As Will and Idea*, R. B. Haldane y J. Kemp, trads., Trübner, Londres, 3 vols., 1883-1886, vol. 3, p. 281. [Hay traducción castellana del original alemán: *El mundo como voluntad y representación*, 2 vols., Trotta, Madrid, 2004-2005]. <<

[2827] Schwab, *Oriental Renaissance*, p. 359. < <

[2828] *Ibid.*, p. 357. < <

[2829] *Ibid.*, p. 361. <<

[2830] *Ibid.* < <

[2831] Joanna Richardson, *Victor Hugo*, Weidenfeld & Nicolson, Londres, 1976, pp. 217 y ss. <<

[2832] Schwab, *Oriental Renaissance*, p. 373. < <

[2833] *Ibid.*, p. 417. <<

[2834] Citado en Émile Carcassone, «Leconte de Lisle et la philosophie indienne», *Revue de litérature comparée*, vol. 11 (1931), pp. 618-646. <<

[2835] Schwab, *Oriental Renaissance*, p. 431. < <

[2836] Michael D. Biddiss, *The Father of Racist Ideology*, Weidenfeld & Nicolson, Londres, 1970, pp. 175-176. < <

[2837] Schwab, *Oriental Renaissance*, p. 438. <<

[2838] Richard Wagner, *My Life*, 2 vols., Dodds Mead, Nueva York, 1911, vol. 2, p. 638. [Hay traducción castellana del original alemán: *Mi vida*, Turner, Madrid, 1989]. Schwab dedica todo un capítulo al budismo de Wagner. <<

[2839] También dijo que «odiaba» América, que era «una pesadilla horrible». Wilhelm Altman, ed., *Letters of Richard Wagner*, Dent, Londres, 1927, vol. 1, p. 293. < <

[2840] Schwab, *Oriental Renaissance*, p. 441. <<

[2841] Judith Gautier, *Auprès de Richard Wagner*, Mercure de France, París, 1943, p. 229. < <

[2842] Harold C. Schonberg, *Lives of the Composers*, Davis-Poynter/ Macdonald Futura, Londres, 1970/1980, p. 124. < <

[2843] Sobre la amistad de Berlioz con Hiller, véase: David Cairns, *Berlioz*, Allen Lane The Penguin Press, Londres, 1999, pp. 263-278, *passim* <<

[2844] Schonberg, *Lives of the Composers*, p. 126. < <

[2845] Menuhin y Davis, *Music of Man*, p. 163. < <

[2846] Schonberg, *Lives of the Composers*, p. 126. <<

[2847] Jacques Barzun, *Classical, Romantic, Modern*, Secker & Warburg, Londres, 1962, p. 5. < <

[2848] Schonberg, *Lives of the Composers*, p. 124. < <

[2849] Berlin, *The Sense of Reality*, Chatto & Windus, Londres, 1996. p. 168. [Hay traducción castellana: *El sentido de la realidad*, Taurus, Madrid, 2000]. < <

[2850] *Ibid.*, p. 168. <<

[2851] *Ibid.*, pp. 168-169. <<

[2852] *Ibid.*, p. 168. <<

[2853] *Ibid.*, p. 169. <<

[2854] Sobre el nacionalismo alemán como respuesta a Napoleón, véase: Howard Mumford Jones, *Revolution and Romanticism*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 1974, p. 368; y sobre los salones berlineses, véase: Gerald N. Izenberg, *Impossible Individuality: Romanticism, Revolution and the Origins of Modern Selfhood, 1787-1802*, Princeton University Press, Princeton (Nueva Jersey) y Londres, 1992, pp. 45-47 y 94. <<

[2855] Berlin, *Sense of Reality*, p. 170. < <

[2856] *Ibid.*, p. 171. < <

[2857] *Ibid.* <<

[2858] *Ibid.*, p. 173. <<

[2859] *Ibid.*, p. 175. < <

[2860] Sobre Vico como un opositor en términos filosóficos del naturalismo, véase: Israel, *Radical Enlightenment*, p. 668. < <

[2861] *Ibid.* < <

[2862] *Ibid.*, p. 666. < <

[2863] *Ibid.*, pp. 665 y 344. < <

[2864] *Ibid.*, p. 344. < <

[2865] Mumford Jones, *Revolution and Romanticism*, p. 242; véase también: Hawthorn, *Enlightenment and Despair*, pp. 32-33. < <

[2866] R. Smith, *Fontana History of the Human Sciences*, p. 337. < <

[2867] Berlin, *Sense of Reality*, p. 176. < <

[2868] Mumford Jones, *Revolution and Romanticism*, p. 229. <<

[2869] Berlin, *Sense of Reality*, p. 178. < <

[2870] *Ibid.*, p. 179. < <

[2871] Para una exposición sobre el desarrollo de las ideas acerca de la voluntad, véase: Barzun, *Classical, Romantic, Modern*, pp. 135 y ss. < <

[2872] Berlin, *Sense of Reality*, p. 179. < <

[2873] Hauser, *A Social History of Art*, vol. 3, p. 174. < <

[2874] R. Smith, *Fontana History of the Human Sciences*, pp. 346-347.
<<

[2875] Mumford Jones, *Revolution and Romanticism*, p. 66. < <

[2876] *Ibid.* <<

[2877] R. Smith, *Fontana History of the Human Sciences*, p. 347. <<

[2878] Como diría más tarde Ortega y Gasset: «El hombre no tiene naturaleza, sino que tiene… historia». Ortega y Gasset, «History as a system», en R. Klibonsky y J. H. Paton, eds., *Philosophy and History, Essays Presented to Ernst Cassirer*, 1936, p. 313. [Para el texto original en castellano, véase: Ortega y Gasset, *La historia como sistema y otros ensayos de filosofía*, Alianza, Madrid, 2003]. <<

[2879] Mumford Jones, *Revolution and Romanticism*, p. 100. <<

[2880] *Ibid.* <<

[2881] R. Smith, *Fontana History of the Human Sciences*, p. 350. < <

[2882] Berlin, *Sense of Reality*, p. 179. < <

[2883] Mumford Jones, *Revolution and Romanticism*, p. 242, dice que la idea de voluntad de Fichte podría considerarse una versión primitiva del concepto de superego. < <

[2884] Mumford Jones, *Revolution and Romanticism*, p. 180. < <

[2885] *Ibid.*, pp. 181-182; véase también: Hawthorn, *Enlightenment and Despair*, pp. 238-239. <<

[2886] Berlin, *Sense of Reality*, pp. 182-183. <<

[2887] *Ibid.*, p. 183. <<

[2888] En su capítulo sobre el genio romántico, Mumford Jones sostiene que éste formaba parte de la teoría de que la mejor manera en que cada uno podía contribuir a la sociedad era desarrollándose de forma tan plena como fuera posible, *Revolution and Romanticism*, p. 274. < <

[2889] Berlin, *Sense of Reality*, pp. 185-186. < <

[2890] *Ibid.*, p. 187. <<

[2891] A pesar del nacionalismo de los alemanes, los románticos pensaban que los héroes de otras culturas podían acercarse más a esa «naturaleza invisible» que el hombre compartía con el creador. Mumford Jones, *Revolution and Romanticism*, p. 279. < <

[2892] Berlin, *Sense of Reality*, p. 188. < <

[2893] El capítulo XII de la obra de Mumford Jones, *Revolution and Romanticism*, se titula «Los rebeldes románticos». < <

[2894] Hauser, *A Social History of Art*, vol. 3, p. 166. <<

[2895] R. Smith, *Fontana History of the Human Sciences*, p. 346. <<

[2896] Mumford Jones, *Revolution and Romanticism*, p. 274. <<

[2897] Hauser, *A Social History of Art*, vol. 3, p. 192. < <

[2898] *Ibid.*, p. 188. <<

[2899] *Ibid.*, p. 208. <<

[2900] Izenberg, *Impossible Individuality*, pp. 142-143. <<

[2901] *Ibid.*, p. 144. < <

[2902] La expresión es de Hauser, *A Social History of Art*, vol. 3, p. 210. < <

[2903] Mumford Jones, *Revolution and Romanticism*, p. 288. <<

[2904] Hauser, *A Social History of Art*, vol. 3, p. 212. <<

[2905] *Ibid.*, pp. 213-214. <<

[2906] *Ibid.*, p. 216. <<

[2907] *Ibid.*, p. 181. <<

[2908] En la sección titulada «Dos conceptos de individualidad», Gerald Izenberg explora la idea que los románticos tenían de las diferencias entre hombres y mujeres. Izenberg, *Impossible Individuality*, pp. 18-53. <<

[2909] Sobre la poesía como purificación, véase: Nicholas Boyle, *Goethe: the Poet and the Age*, vol. 1, *The Poetry of Desire*, The Clarendon Press of Oxford University Press, Oxford, 1991, pp. 329-331. <<

[2910] En *Revolution and Romanticism*, p. 264, Mumford Jones discute aspectos relevantes de esto. < <

[2911] *Ibid.*, p. 394. <<

[2912] Schonberg, *Lives of the Composers*, p. 83. < <

[2913] *Ibid.* < <

[2914] Véase, por ejemplo: Alfred Einstein, *A Short History of Music*, Cassell, Londres, 1953, p. 143. < <

[2915] Schonberg, *Lives of the Composers*, p. 86. <<

[2916] Originalmente, la *Heroica* estaba dedicada a Napoleón, pero, según la leyenda, Beethoven cambió de idea después de que Bonaparte se autoproclamara emperador. George R. Marek, *Beethoven*, William Kimber, Londres, 1970, p. 343. <<

[2917] Schonberg, *Lives of the Composers*, p. 89. < <

[2918] Einstein, *A Short History of Music*, p. 146. Marek, *Beethoven*, p. 344. < <

[2919] Mumford Jones, *Revolution and Romanticism*, p. 293. <<

[2920] Schonberg, *Lives of the Composers*, pp. 93-94. < <

[2921] Mumford Jones, *Revolution and Romanticism*, p. 394. < <

[2922] Einstein, *A Short History of Music*, p. 152. < <

[2923] *Ibid.* <<

[2924] *Ibid.*, p. 154. <<

[2925] Schonberg, *Lives of the Composers*, p. 98. < <

[2926] *Ibid.*, p. 109. < <

[2927] Barzun, *Classical, Romantic, Modern*, pp. 545-546. Sobre el desarrollo del saxofón, véase también: Baines, ed., *Musical Instruments Through the Ages*, p. 260. < <

[2928] Menuhin y Davis, *Music of Man*, p. 165; Mumford Jones, *Revolution and Romanticism*, p. 391; y véase: Baines, ed., *Musical Instruments Through the Ages*, pp. 124-125, sobre Paganini y la evolución final del violín, y p. 91, sobre la diferencia entre los pianos ingleses y alemanes (vieneses). <<

[2929] Se decía que debía su talento y excelencia a que había vendido su alma al diablo (tenía una apariencia cadavérica). Paganini nunca se preocupó por negar esta acusación. Menuhin y Davis, *Music of Man*, p. 165; y Mumford Jones, *Revolution and Romanticism*, p. 410. <<

[2930] Schonberg, *Lives of the Composers*, p. 110. < <

[2931] Edward Dent sostiene que el romanticismo queda establecido para la época en que Weber entra en escena. Winton Dean, ed., *The Rise of Romantic Opera*, Cambridge University Press, Cambridge (Inglaterra), 1976, p. 145. < <

[2932] Schonberg, *Lives of the Composers*, p. 112. < <

[2933] Einstein, *A Short History of Music*, p. 152. < <

[2934] Schonberg, *Lives of the Composers*, p. 119. < <

[2935] Mumford Jones, *Revolution and Romanticism*, p. 410. <<

[2936] Einstein, *A Short History of Music*, p. 176. < <

[2937] Mumford Jones, *Revolution and Romanticism*, p. 410. <<

[2938] Cairns, *Berlioz*, vol. 2, p. 1. < <

[2939] Mumford Jones, *Revolution and Romanticism*, p. 375. <<

[2940] Menuhin y Davis, *Music of Man*, p. 178. < <

[2941] Jeremy Siepmann, *Chopin: The Reluctant Romantic*, Gollancz, Londres, 1995, pp. 132-138, *passim*. < <

[2942] *Ibid.*, p. 103. Schonberg, *Lives of the Composers*, p. 153. <<

[2943] Menuhin y Davis, *Music of Man*, p. 180. < <

[2944] Einstein, *A Short History of Music*, p. 199. < <

[2945] Eleanor Perényi, *Liszt*, Weidenfeld & Nicolson, Londres, 1974, p. 56. Véase también: Baines, ed., *Musical Instruments Through the Ages*, p. 100. < <

[2946] Menuhin y Davis, *Music of Man*, p. 165. < <

[2947] Aunque Alfred Einstein nos recuerda que Liszt rescató la música de la Iglesia católica en el siglo XIX. *A Short History of Music*, p. 180. < <

[2948] *Ibid.* < <

[2949] Perényi, *Liszt*, p. 11. pp. 158 y 178. <<

[2950] Einstein, *A Short History of Music*, pp. 158 y 178. < <

[2951] *Ibid.*, p. 179. <<

[2952] *Ibid.*, p. 158. < <

[2953] *Ibid.*, p. 160. < <

[2954] Schonberg, *Lives of the Composers*, p. 183. < <

[2955] *Ibid.*, p. 214. < <

[2956] Menuhin y Davis, *Music of Man*, p. 187. <<

[2957] Mumford Jones, *Revolution and Romanticism*, p. 325n; y Menuhin y Davis, *Music of Man*, pp. 187-188. < <

[2958] Charles Osborne, ed. y trad., *The Letters of G. Verdi*, Gollancz, Londres, 1971, p. 596. <<

[2959] Mumford Jones, *Revolution and Romanticism*, p. 216. <<

[2960] Einstein, *A Short History of Music*, p. 172. < <

[2961]

Mary-Jane
Phillips-Matz, *Verdi*, Oxford University Press, Oxford, 1993, p. 204. [Hay traducción castellana: *Verdi: una biografía*, Paidós, Barcelona, 2001]. <<

[2962] *Ibid.*, p. 715. < <

[2963] Einstein, *A Short History of Music*, p. 185. < <

[2964] Schonberg, *Lives of the Composers*, p. 230 y ref. < <

[2965] *Ibid.*, p. 232. < <

[2966] Einstein, *A Short History of Music*, p. 185. < <

[2967] *Ibid.*, p. 187; pero véase también: Nike Wagner, *The Wagners*, Weidenfeld & Nicolson,
Londres, 2000, p. 25, sobre el «problema Tannhäuser». < <

[2968] *The Nibelungenlied*, nueva traducción de A. T. Hatto, Penguin Books, Londres, 1965. <<

[2969] Einstein, *A Short History of Music*, p. 188. < <

[2970] Schonberg, *Lives of the Composers*, p. 239. < <

[2971] Sobre sus opiniones acerca del Rin, por ejemplo, véase: John Louis Di Gaetani, *Penetrating Ring* *Wagner’s*, Associated Universities Press, Nueva York y Londres, 1978, pp. 206-207. < <

[2972] Einstein, *A Short History of Music*, p. 190; y véase: Baines, ed., *Musical Instruments Through the Ages*, pp. 258-259, para información sobre los nuevos instrumentos de que se disponía en Bayreuth. < <

[2973] Schonberg, *Lives of the Composers*, p. 244. <<

[2974] Einstein, *A Short History of Music*, p. 191. <<

[2975] Nike Wagner, *Wagners*, p. 172. <<

[2976] Einstein, *A Short History of Music*, p. 192. < <

[2977] Di Gaetani, *Penetrating Ring*
Wagner's
, pp. 219-238. Véase también: Erik Levine, *Music in the Third Reich*, Macmillan, Londres, 1994, p. 35, sobre el patrocinio que Hitler ofreció a los estudios sobre Wagner. <<

[2978] Frank McLynn, *Napoleon*, Jonathan Cape, Londres, 1997, p. 171. <<

[2979] Jacques Barzun, *From Dawn to Decadence, 500 Years of Western Cultural Life*, Harper-Collins, Nueva York y Londres, 2000, pp. 442-444. [Hay traducción castellana: *Del amanecer a la decadencia: 500 años de vida cultural en Occidente*, Taurus, Madrid, 2002]. <<

[2980] *Ibid.*, p. 442. < <

[2981] *Ibid.*, pp. 395-396. < <

[2982] R. Smith, *Fontana History of the Human Sciences*, p. 372. <<

[2983] *Ibid.*, p. 373. < <

[2984] *Ibid.*, p. 374. <<

[2985] Boorstin, *Seekers*, p. 210, sobre las críticas a Hegel propuestas por Bertrand Russell y Benjamin Franklin. < <

[2986] Paul R. Sweet, *Wilhelm von Humboldt: A Biography*, Ohio University Press, Columbus, 1980, vol. 2, pp. 392 y ss. <<

[2987] R. Smith, *Fontana History of the Human Sciences*, p. 379. <<

[2988] Esto ya era bastante moderno, pero Humboldt fue todavía más lejos al sostener que algunas lenguas, como el alemán (a pesar del triunfo de Napoleón), eran más «idóneas» para propósitos «elevados». Éste fue el comienzo de lo que se convertiría en una idea peligrosísima. < <

[2989] R. Smith, *Fontana History of the Human Sciences*, p. 382. < <

[2990] *Ibid.*, p. 385. <<

[2991] *Ibid.*, p. 387. <<

[2992] David Friedrich Strauss, *The Life of Jesus, Critically Examined*, Peter C. Hodgson, ed., SCM Press, Londres, 1972, p. XX. < <

[2993] Sobre Strauss y la diferencia entre mito y falsedad, véase: John Hadley Brooke, *Science and Religion*, Cambridge University Press, Cambridge (Inglaterra), 1991, p. 266. Véase también: Strauss/Hodgson, *The Life of Jesus*, p. XLIX. <<

[2994] Vincent Cronin, *Napoleon*, Collins, Londres, 1971, p. 145. [Hay traducción castellana: *Napoleón*, Bruguera, Barcelona, 1974]. < <

[2995] C. W. Ceram, *Gods, Graves and Scholars*, Londres, Gollancz, 1971 pp. 207-208. [Hay traducción castellana: *Dioses, tumbas y sabios*, Destino, Barcelona, 2001]. < <

[2996] Ian Tattersall, *Fossil Trail*, p. 14. H. Schaafhausen, «On the crania of the most ancient races of Man», traducción e introducción de G. Bush, *Natural History Review*, vol. 1 (1861), pp. 155-176. <<

[2997] Bowler, *Evolution*, p. 65. < <

[2998] *Ibid.*, p. 65. < <

[2999] *Ibid.*, p. 75. <<

[3000] *Ibid.*, p. 26. <<

[3001] Suzanne Kelly, «Theories of the earth in Renaissance cosmologies», en Cecil J. Schneer, ed., *Towards a History of Geology*, MIT Press, Cambridge (Massachusetts), 1969, pp. 214-225. < <

[3002] Bowler, *Evolution*, p. 31. <<

[3003] *Ibid.*, p. 37. <<

[3004] *Ibid.*, p. 40. <<

[3005] *Ibid.*, p. 44. <<

[3006] Charles Gillispie, *Genesis and Geology*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 1949; Harper Torchbook, 1959, p. 48. < <

[3007] *Ibid.*, pp. 41-42. < <

[3008] Nicholas Steno, *The Prodromus of Nicholas Dissertation concerning a Solid Body Enclosed by Process of Nature within a solid Steno's*
. Edición original: 1669; traducción al inglés de J.
G. Winter,
University of Michigan Humanistic Studies, vol. 1, par. 2 (1916), reimpreso por Hafner Publishing Company, Nueva York, 1968. John Woodward, «An Essay Toward a Natural History of the Earth and Terrestrial Bodyes», publicada originalmente en Londres en 1695, reimpreso por Arno Press, Nueva York, 1977. <<

[3009] Gillispie, *Genesis and Geology*, p. 42. Jack Repcheck, *The Man Who Found Time: James Hutton and the Discovery of the Antiquity Earth’s*
,
Simon & Schuster,
Londres, 2003, quien dice que la prosa de Hutton era «impenetrable» y que, en la época, la gente no tenía mucho interés en la cuestión de la antigüedad de la tierra. <<

[3010] Véase, por ejemplo: Gillispie, *Genesis and Geology*, p. 46. < <

[3011] *Ibid.*, p. 68. <<

[3012] *Ibid.*, p. 84. <<

[3013] Bowler, *Evolution*, p. 110. <<

[3014] Gillispie, *Genesis and Geology*, p. 99. < <

[3015] Bowler, *Evolution*, p. 116. < <

[3016] Gillispie, *Genesis and Geology*, p. 101. < <

[3017] Bowler, *Evolution*, p. 116. < <

[3018] *Ibid.*, p. 119. <<

[3019] Brooke, *Science and Religion*, p. 203, anota que en una ocasión Buckland «retuvo» a la Asociación Británica para el Avance de la Ciencia hasta la medianoche, «explayándose» sobre el «diseño» del gran perezoso. < <

[3020] Gillispie, *Genesis and Geology*, p. 107. <<

[3021] Bowler, *Evolution*, p. 110. <<

[3022] *Ibid.*, p. 124. < <

[3023] Gillispie, *Genesis and Geology*, pp. 111-112 y 142. <<

[3024] Bowler, *Evolution*, p. 130. <<

[3025] *Ibid.*, p. 132. <<

[3026] *Ibid.*, pp. 134 y ss. < <

[3027] Gillispie, *Genesis and Geology*, p. 133. < <

[3028] Bowler, *Evolution*, p. 138. < <

[3029] Gillispie, *Genesis and Geology*, p. 210. < <

[3030] *Ibid.*, p. 212. < <

[3031] *Ibid.*, p. 214. < <

[3032] Secord, *Victorian Sensation*, p. 388. < <

[3033] *Ibid.*, cap. 3, pp. 77 y ss. <<

[3034] *Ibid.*, p. 526, para una comparación de las historias editoriales de *Vestiges* y de *El origen de las especies*. < <

[3035] Edward Lurie, *Louis Agassiz: A Life in Science*, University of Chicago Press, Chicago, 1960, pp. 97 y ss., sobre cómo Agassiz desarrolló el concepto de Edad de Hielo. <<

[3036] J. D. MacDougall, *A Short History of Planet Earth*, John Wiley & Sons,
Nueva York y Londres, 1996, p. 210. <<

[3037] Pero había también algo más. Entre las morrenas se encontraron considerables cantidades de diamantes. Los diamantes se forman en las profundidades de la tierra y salen a la superficie en el magma fundido que expulsan los volcanes. Esto, por tanto, era una prueba adicional de la acción continua de los volcanes, algo que reforzaba el hecho de que el descubrimiento de la gran Edad de Hielo (o edades de hielo) confirmaba tanto la antigüedad de la tierra como el enfoque uniformista de la geología. *Ibid.*, pp. 206-210. < <

[3038] Peter J. Bowler, *The Non-Darwinian Revolution*, Johns Hopkins University Press, Baltimore y Londres, 1988, p. 13. < <

[3039] Mayr, *Growth of Biological Thought*, p. 349. Véase también: Moynahan, *Faith*, p. 651. < <

[3040] Pietro Corsi, *The Age of Lamarck: Evolutionary Theories in France 1790-1830*, University of California Press, Berkeley y Londres, 1988, pp. 121 y ss. Ernst Mayr, el eminente historiador de la biología, afirma que Lamarck presentó su visión de la evolución con más valentía que la empleada por Darwin cincuenta años después. Mayr, *Growth of Biological Thought*, p. 352. < <

[3041] Sobre quiénes estuvieron de acuerdo y quiénes en desacuerdo con Lamarck, véase: Corsi, *Age of Lamarck*, pp. 157 y ss.

El auge de la idea de la gran cadena del ser, a la que nos referimos en la Introducción, también formaba parte del clima intelectual de mediados del siglo XIX. Se trataba de una idea muy antigua, lo que en un principio le otorgaba mucha credibilidad, pero no se trataba en realidad de una idea científica y, por tanto, no sobrevivió mucho tiempo a las innovaciones de Darwin. Véase: Bowler, *Evolution*, pp. 59 y ss., sobre las ideas decimonónicas acerca de la gran cadena del ser, y p. 61, para un diagrama explicativo. < <

[3042] Entre esos otros factores se encontraba el capitalismo industrial: la noción de que la gente tiene toda la libertad para competir en actividades comerciales, porque se lograba que coincidieran el bien de la comunidad y los intereses egoístas de los individuos. < <

[3043] Bowler, *Non-Darwinian Revolution*, p. 36. <<

[3044] *Ibid.*, p. 41. <<

[3045] Barry Gale, «Darwin and the concept of the struggle for existence: a study in the extra-scientific origins of scientific ideas», *Isis*, vol. 63 (1972), pp. 321-344. < <

[3046] Bowler, *Non-Darwinian Revolution*, p. 57. <<

[3047] Brooke, *Science and Religion*, p. 431. < <

[3048] Bowler, *Non-Darwinian Revolution*, p. 42. Martin Fichnan, «Ideological factors in the dissemination of Darwinism», en Everett Mendelsohn, ed., *Transformation and Tradition in the Sciences*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 1984, pp. 471-485. <<

[3049] Bowler, *Non-Darwinian Revolution*, p. 43. <<

[3050] Mayr, *Growth of Biological Thought*, p. 950. Ross A. Slotten, *The Heretic in Court: The Life of Alfred Russel Wallace*
Darwin’s
, Columbia University Press, Nueva York, 2004. < <

[3051] Bowler, *Non-Darwinian Revolution*, p. 152. <<

[3052] Mayr, *Growth of Biological Thought*, p. 501. <<

[3053] Bowler, *Non-Darwinian Revolution*, p. 162. <<

[3054] *Ibid.*, p. 187. <<

[3055] *Ibid.*, p. 67. < <

[3056] Secord, *Victorian Sensation*, p. 526. < <

[3057] Mayr, *Growth of Biological Thought*, p. 510. < <

[3058] Incluso T. H. Huxley, «el bulldog de Darwin», que tanto hizo para promover la causa de la evolución en general, nunca creyó mucho en la selección natural. < <

[3059] Bowler, *Evolution*, p. 24. < <

[3060] Véase: Peter Watson, *A Terrible Beauty: The People and Ideas That Shaped the Modern Mind*, Weidenfeld & Nicolson, Londres, 2000/*The Modern Mind: An Intellectual History of the Twentieth Century*, HarperCollins, Nueva York, 2001, p. 371, para una reseña de la síntesis evolutiva. [Hay traducción castellana: *Historia intelectual del siglo XX*, Crítica, Barcelona, 2002]. Véase también: Ernst Mayr y William B. Provine, eds., *The Evolutionary Synthesis*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 1990/1998. < <

[3061] Secord, *Victorian Sensation*, pp. 224 y 230. <<

[3062] Mayr, *Growth of Biological Thought*, p. 654. <<

[3063] Bowler, *Evolution*, p. 271. <<

[3064] Bowler, *Non-Darwinian Revolution*, p. 132. <<

[3065] *Ibid.*, p. 135. <<

[3066] *Ibid.* < <

[3067] Lewis Morgan, *Ancient Society*, Macmillan, Londres, 1877. [Hay traducción castellana: *La sociedad primitiva*, Endymion, Madrid, 1987]. < <

[3068] Sin embargo, todo este debate estaba coloreado de pensamientos racistas. El surgimiento de la nueva ciencia de la «craneología», interesada en el estudio comparativo del tamaño del cerebro en diferentes razas, constituye un ejemplo de ello. Las principales figuras aquí fueron S. G. Morton, en Estados Unidos, y Paul Broca, en Francia, que creían haber demostrado que las razas «inferiores» poseían cerebros más pequeños y que esto explicaba su menor inteligencia y su posición en la escala de la evolución cultural. <<

[3069] Bowler, *Non-Darwinian Revolution*, p. 144. < <

[3070] *Ibid.*, p. 145. <<

[3071] *Ibid.* < <

[3072] Sobre el contexto del viaje de Dubois a Extremo Oriente, véase: Brooke, *Science and Religion*, p. 147. < <

[3073] Bowler, *Revolution Non-Darwinian*, p. 174. <<

[3074] *Ibid.*, p. 175. < <

[3075] D. Gerould, *The Guillotine: Its Legend and Lore*, Blast Books, Nueva York, 1992, p. 25. <<

[3076] *Ibid.*, p. 33. < <

[3077] Para otras reacciones a la Revolución Francesa, véase: Barzun, *From Dawn to Decadence*, pp. 519 y ss. <<

[3078] *Ibid.*, p. 428. <<

[3079] Ken Alder, *The Measure of All Things: The Seven-Year Odyssey That Transformed the World*, Little Brown/Abacus, Londres, 2002/2004, p. 96. <<

[3080] *Ibid.*, pp. 314-325. <<

[3081] Hawthorn, *Enlightenment and Despair*, p. 67. <<

[3082] R. Smith, *Fontana History of the Human Sciences*, p. 423. <<

[3083] Hawthorn, *Enlightenment and Despair*, p. 218. <<

[3084] R. Smith, *Fontana History of the Human Sciences*, pp. 423-424.
<<

[3085] Saint-Simon consideraba que la sociedad estaba compuesta de nobles, *industriels* y «clases bastardas». En otras palabras, sentía un saludable desprecio por la burguesía. Hawthorn, *Enlightenment and Despair*, p. 68. <<

[3086] John Marks, *Science and the Making of the Modern World*, Heinemann, Londres, 1983, p. 196. <<

[3087] *Ibid.*, p. 197. < <

[3088] *Ibid.*, pp. 198-199. <<

[3089] *Ibid.* < <

[3090] Charlotte Roberts y Margaret Cox, *Health and Disease in Britain: From Prehistory to the Present Day*, Sutton, Stroud (Inglaterra), 2003, pp. 338-340. Roy Porter señala que no debemos equiparar la tuberculosis con la consunción, ya que esta última denominación a menudo se aplicaba al asma, el catarro, etc. Roy y Dorothy Porter, *In Sickness and in Health: The British Experience, 1650-1850*, Fourth Estate, Londres, 1988, p. 146. <<

[3091] R. Smith, *Fontana History of the Human Sciences*, p. 427. Boorstin, *Seekers*, p. 222. < <

[3092] R. Smith, *Fontana History of the Human Sciences*, p. 201. < <

[3093] Sobre la ruptura entre Comte y Saint-Simon, véase: Mary Pickering, *Auguste Comte: An Intellectual Biography*, Cambridge University Press, Cambridge (Inglaterra), 1993, pp. 192 y ss. <<

[3094] R. Smith, *Fontana History of the Human Sciences*, p. 429. <<

[3095] *Ibid.*, p. 430. < <

[3096] Pickering, *Auguste Comte*, pp. 612-613 y 615. <<

[3097] R. Smith, *Fontana History of the Human Sciences*, p. 431. <<

[3098] Comte tenía una opinión muy elevada de sus logros y hacia el final de su vida firmaba: «El fundador de la Religión Universal, Gran Sacerdote de la Humanidad». < <

[3099] Véase: «The vogue for Spencer», en Richard Hofstadter, *Social Darwinism in American Thought*, Beacon Books, Boston, 1944/1992, pp. 31 y ss. <<

[3100] R. Smith, *Fontana History of the Human Sciences*, p. 438. <<

[3101] *Ibid.*, p. 446. <<

[3102] L. A. Coser, *Masters in Sociological Thought: Ideas in Historical and Sociological Context*, Harcourt Brace, Nueva York, 1971, p. 281. Harold Perkin, *The Rise of Professional Society: England Since 1880*, Routledge, Londres y Nueva York, 1989/1990, p. 49. < <

[3103] R. Smith, *Fontana History of the Human Sciences*, p. 555. <<

[3104] Sobre los «encendidos» debates que tuvieron lugar en el interior de la *Verein*, véase: Hawthorn, *Enlightenment and Despair*, pp. 147 y ss. < <

[3105] R. Smith, *Fontana History of the Human Sciences*, p. 556. < <

[3106] *Ibid.*, pp. 556-557. <<

[3107] Hawthorn, *Enlightenment and Despair*, p. 157. <<

[3108] Anthony Giddens, Introducción a Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Routledge, Londres y Nueva York, 1976, p. IX. <<

[3109] Reinhard Bendix, *Max Weber: An Intellectual Portrait*, Heinemann, Londres, 1960, p. 70. Sobre las opiniones políticas de Weber, véase: Hawthorn, *Enlightenment and Despair*, pp. 154-155. <<

[3110] R. Smith, *Fontana History of the Human Sciences*, pp. 561-562.
<<

[3111] Giddens, Introducción a Max Weber, *The Protestant Ethic*, pp. IX y ss. <<

[3112] R. Smith, *Fontana History of the Human Sciences*, p. 563. <<

[3113] Hawthorn, *Enlightenment and Despair*, p. 186. <<

[3114] David Frisby, *Georg Simmel*, Tavistock Publications, Londres, 1984, p. 51. < <

[3115] R. Smith, *Fontana History of the Human Sciences*, p. 546. <<

[3116] *Ibid.* Véase: Hawthorn, *Enlightenment and Despair*, p. 122, sobre los vínculos con el pragmatismo (véase el capítulo 34 de este libro). < <

[3117] R. Smith, *Fontana History of the Human Sciences*, p. 547. <<

[3118] Steven Lukes, *Emile Durkheim: His Life and Work*, Allen Lane The Penguin Press, Londres, 1973, pp. 206 y ss. [Hay traducción castellana: *Emile Durkheim. Su vida y su obra: estudio histórico-crítico*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, 1984]. < <

[3119] *Ibid.*, p. 207, sobre la diferencia entre egoísmo, anomia y altruismo. < <

[3120] Marks, *Science and the Making of the Modern World*, p. 208. <<

[3121] Roberts y Cox, *Health and Disease in Britain*, p. 537. «The germ theory of disease», Alexander Hellemans y Bryan Bunch, *The Timetables of Science*,
Simon & Schuster,
Nueva York, 1991, p. 356. < <

[3122] R. Smith, *Fontana History of the Human Sciences*, p. 535. <<

[3123] Bernal, *Science and History*, vol. 4, p. 1140. < <

[3124] Alder, *Measure of All Things*, p. 322. <<

[3125] Alan Desrosières, *The Politics of Large Numbers: A History of Statistical Reasoning,* traducción de Camille Naish, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 1998, p. 75. < <

[3126] *Ibid.*, pp. 73-79 y 90-91.
<<

[3127] Lisanne Radice, Beatrice y Sidney Webb, *Fabian Socialists*, Macmillan, Londres, 1984, p. 55. <<

[3128] No todos estaban a favor del nuevo enfoque. En Gran Bretaña, el nuevo registro de nacimientos, matrimonios y muertes recibió críticas de todos los bandos. El conteo de nacimientos irritó a la Iglesia de Inglaterra, que consideraba que no contar los bautismos era mostrar demasiado respeto por los no conformistas; los unitarios pensaban que llevar las cuentas del número de personas que se reunían con su creador era de algún modo una muestra de irrespeto para con Dios; y mucha gente pensaba que el tamaño de su familia era en cualquier caso una cuestión privada. M.
T. Cullen,
The Statistical Movement in Early Victorian Britain, Harvester, Hassocks (Sussex), 1975, pp. 29-30. <<

[3129] David Boyle, *The Tyranny of Numbers*, Harper-Collins, Londres, 2000, pp. 64-65. < <

[3130] *Ibid.*, p. 72. < <

[3131] *Ibid.*, p. 74. < <

[3132] Alan Desrosières, *Politics of Large Numbers*, pp. 232 y ss. < <

[3133] Schulze, *States, Nations and Nationalism*, p. 69. < <

[3134] Anthony Pagden, *People and Empires*,
Weidenfeld & Nicolson,
Londres, 2001, p. 89. [Hay traducción castellana: *Pueblos e imperios*,
Mondadori, Barcelona, 2002]. <<

[3135] Niall Ferguson, *Empire: How Britain Made the Modern World*, Allen Lane/Penguin, Londres, 2003/2004, p. 63. Véase también: Pagden, *People and Empires*, p. 92. < <

[3136] *Ibid.*, p. 94. <<

[3137] *Ibid.*, p. 97. < <

[3138] *Ibid.*, p. 98. Sobre la riqueza de los habitantes de Nueva Inglaterra, véase: Ferguson, *Empire*, p. 85. < <

[3139] La noción de «protección», sin embargo, implicaba que las compañías de las Indias orientales tenían que involucrarse en cuestiones de política. Véase: Jürgen Osterhammel, *Colonialism*, Princeton University Press, Princeton (Nueva Jersey) y Londres, 2003, p. 32. Véase también: Ferguson, *Empire*, p. 163. < <

[3140] Pagden, *People and Empires*, pp. 100-101. < <

[3141] Jeremy Bernstein, *Dawning of the Raj: The Life and Times of Warren Hastings*, Aurum, Londres, 2001, pp. 208 y ss. Véase también: Ferguson, *Empire*, p. 38. <<

[3142] Pagden, *People and Empires*, p. 104. Ferguson, *Empire*, pp. XXIII y 260. En *The Ideological Origins of the British Empire*, Cambridge University Press, Cambridge (Inglaterra), 2002, David Armitage afirma que las nociones protestantes acerca de la propiedad fueron importantes para el surgimiento de la idea de imperio. < <

[3143] En *From Freedom to Slavery: Comparative Studies in the Rise and Fall of Atlantic Slavery*, Macmillan, Londres, 1999, p. 344, Seymour Drescher anota que los judíos no tuvieron una gran participación en las actividades esclavistas. < <

[3144] Pagden, *People and Empires*, p. 111. <<

[3145] *Ibid.*, p. 112. < <

[3146] *Ibid.*, p. 113. Sobre otras bulas papales relativas a la esclavitud, véase: Moynahan, *Faith*, pp. 537 y ss. < <

[3147] Pagden, *People and Empires*, p. 114. <<

[3148] Lawrence James, *The Rise and Fall of the British Empire*, Little Brown/Abacus, Londres, 1994/1998, p. 185. Sobre las campañas contra la esclavitud contemporáneas y anteriores a Wilberforce, véase: Drescher, *From Freedom to Slavery*, pp. 69-71. < <

[3149] Pagden, *People and Empires*, p. 117. < <

[3150] Schulze, *States, Nations and Nationalism*, p. 197. < <

[3151] *Ibid.*, p. 198. < <

[3152] *Ibid.* < <

[3153] *Ibid.*, p. 199. < <

[3154] *Ibid.*, p. 200. < <

[3155] *Ibid.*, p. 204. <<

[3156] *Ibid.*, p. 205. <<

[3157] Tony Smith, *The Pattern of Imperialism*, Cambridge University Press, Cambridge (Inglaterra), 1981, p. 41, explora la forma en que los sindicatos empezaron a interferir con la ideología imperial. < <

[3158] Friedrich Meinecke, *Cosmopolitanism and the National State*, trad. de Robert B. Kimber, Princeton University Press, Princeton (Nueva Jersey), 1970, pp. 25-26. <<

[3159] *Ibid.*, p. 136. < <

[3160] Michael Morton, *Herder and the Poetics of Thought*, Pensilvania, University Press, Pittsburgh, 1989, p. 99. < <

[3161] Schulze, *States, Nations and Nationalism*, p. 232. < <

[3162] *Ibid.*, p. 233. < <

[3163] William J. Stead, ed., *The Last Will and Testament of C. J. Rhodes*, Review of Reviews Office, Londres, 1902, pp. 57 y 97 y ss. James, *Rise and Fall of the British Empire*, p. 169. < <

[3164] Osterhammel, *Colonialism*, p. 34. <<

[3165] Raoul Girardet, ed., *Le nationalisme français, 1871-1914*, A. Colin, París, 1966, p. 179. < <

[3166] Schulze, *States, Nations and Nationalism*, p. 237. < <

[3167] Fritz Stern, *German World*
Einstein's
, Princeton University Press, Princeton (Nueva Jersey) y Londres, 1999, p. 3. [Hay traducción castellana: *El mundo alemán de Einstein: la promesa de una cultura*, Paidós, Barcelona, 2003]. < <

[3168] William R. Everdell, *The First Moderns: Profiles in the Origins of Twentieth-Century Thought*, University of Chicago Press, Chicago, 1997, p. 166. <<

[3169] William Johnston, *The Austrian Mind: An Intellectual and Social History 1848-1938*, University of California Press, Berkeley, Los Ángeles y Londres, 1972/1983, p. 183. < <

[3170] Gordon A. Craig, *Germany: 1866-1945*, Oxford University Press, Oxford y Nueva York, 1978/1981, pp. 39 y ss. Eva Kolinsky y Wilfried van der Will, eds., *The Cambridge Companion to Modern German Culture*, Cambridge University Press, Cambridge (Inglaterra), 1998, p. 5. < <

[3171] *Ibid.*, pp. 43 y ss. Kolinsky y van der Will, eds., *Cambridge Companion to Modern German Culture*, p. 21. <<

[3172] Véase, por ejemplo: Giles MacDonogh, *The Last Kaiser*, Weidenfeld & Nicolson,
Londres, 2000/Phoenix, 2001, p. 3. Kolinsky y van der Will, eds., *Cambridge Companion to Modern German Culture*, pp. 22-23. < <

[3173] Craig, *Germany*, p. 56. Kolinsky y van der Will, eds., *Cambridge Companion to Modern German Culture*, pp. 4 y 50. <<

[3174] *Ibid.*, 218. <<

[3175] *Ibid.*, pp. 218-219. < <

[3176] Schonberg, *Lives of the Composers*, pp. 239 y ss. <<

[3177] Craig, *Germany*, p. 218. <<

[3178] J. W. Burrow, *The Crisis of Reason: European Thought, 1848-1914*, Yale University Press, New Haven y Londres, 2000, p. 158. [Hay traducción castellana: *La crisis de la razón: el pensamiento europeo entre 1848 y 1914*, Crítica, Barcelona, 2001]. < <

[3179] Fueron destruidos en 1945 cuando los nazis incendiaron el castillo de Immendorf, donde se los había almacenado durante la segunda guerra mundial. < <

[3180] Carl E. Schorske, *Fin-de-Siècle Vienna: Politics and Culture*, Weidenfeld & Nicolson,
Londres/Knopf, Nueva York, 1980, pp. 227-232. [Hay traducción castellana: *Fin de siglo*, Gustavo Gili, Barcelona, 1981]. < <

[3181] Burrow, *Crisis of Reason*, pp. 137-138. <<

[3182] Véase Craig, *Germany*, p. 188. < <

[3183] Burrow, *Crisis of Reason*, p. 188. <<

[3184] Pagden, *People and Empires*, p. 147. < <

[3185] *Ibid.*, p. 148. < <

[3186] Hofstadter, *Social Darwinism in American Thought*, p. 171. < <

[3187] Véase: Tony Smith, *Pattern of Imperialism*, pp. 63-65, sobre por qué Rusia no habría podido ser en aquel momento una nación del futuro. <<

[3188] Ivan Hannaford, *Race: The History of an Idea*, The Woodrow Wilson Center Press y Johns Hopkins University Press, Washington, DC, y Baltimore, 1996, p. 292. < <

[3189] Mike Hawkins, *Social Darwinism in European and American Thought, 1860-1945*, Cambridge University Press, Cambridge (Inglaterra), 1997, p. 193. <<

[3190] *Ibid.*, p. 196. < <

[3191] Hofstadter, *Social Darwinism in American Thought*, p. 5. <<

[3192] *Ibid.*, pp. 51-70. <<

[3193] *Ibid.*, pp. 143 y ss. <<

[3194] Hannaford, *Race*, pp. 291-292. < <

[3195] Hawkins, *Social Darwinism in European and American Thought*, p. 132. <<

[3196] Hannaford, *Race*, pp. 289-290. <<

[3197] Hawkins, *Social Darwinism in European and American Thought*, p. 185. < <

[3198] *Ibid.* < <

[3199] Hannaford, *Race*, p. 338. <<

[3200] *Ibid.* < <

[3201] Johnston, *The Austrian Mind*, p. 364. < <

[3202] Hawkins, *Social Darwinism in European and American Thought*, pp. 126-127. < <

[3203] *Ibid.*, p. 178. < <

[3204] *Ibid.*, p. 62. <<

[3205] *Ibid.*, p. 201. < <

[3206] Hannaford, *Race*, p. 330. <<

[3207] A. L. Macfie, *Orientalism*, Longman, Londres, 2002, p. 179. <<

[3208] *Ibid.*, p. 180. < <

[3209] *Ibid.* <<

[3210] *Ibid.* <<

[3211] Tony Smith afirma que, en términos económicos, antes de la llegada de los británicos la India se encontraba quinientos años por detrás de Europa. Macfie, *Orientalism*, p. 75. <<

[3212] *Ibid.*, p. 181. <<

[3213] *Ibid.* <<

[3214] *Ibid.*, p. 182. < <

[3215] Citado en Ferguson, *Empire*, p. 39. Bernstein, *Dawning of the Raj*, p. 89, anota que Nathaniel Halhed (que en 1771 tenía veintitrés años) fue el primero en advertir la relación entre el bengalí y el sánscrito. < <

[3216] Hastings también financió varias expediciones: Bernstein, *Dawning of the Raj*, pp. 145 y ss. < <

[3217] Macfie, *Orientalism*, p. 53. <<

[3218] Sobre la destrucción causada por los británicos en la India, véase: Tony Smith, *Pattern of Imperialism*, p. 74. <<

[3219] Macfie, *Orientalism*, p. 56. <<

[3220] Ferguson, *Empire*, pp. 365-371. <<

[3221] Edward Said, *Orientalism*, Vintage, Nueva York, 1979. [Hay traducción castellana: *Orientalismo*, Debate, Madrid, 2002]. <<

[3222] Edward Said, *Culture and Imperialism*, Chatto & Windus/Vintage, Londres y Nueva York, 1993/1994, pp. XI y ss. [Hay traducción castellana: *Cultura e imperialismo*, Anagrama, Barcelona, 1996]. < <

[3223] *Ibid.*, pp. 40, 43 y 48. < <

[3224] *Ibid.*, p. 129. <<

[3225] Sobre los puntos débiles del trabajo de Said, véase: Valerie Kennedy, *Edward Said: A Critical Introduction*, Polity Press, Cambridge (Inglaterra), 2000, pp. 25 y 37. Said trata sólo de novelas, véase: Roger Benjamin, *Orientalist Aesthetics: Art, Colonialism and North Africa, 1880-1930*, University of California Press, Berkeley y Londres, 2003, en especial pp. 129 y ss., sobre las becas de viaje para artistas. Y véase: Philippe Jullian, *The Orientalists: European Painters of Eastern Scenes*, Phaidon, Oxford, 1977, quien sostiene, en su capítulo sobre la influencia de los artistas, que éstos contribuyeron a presentar el «desolado Oriente», p. 39. < <

[3226] Said, *Cultura e imperialismo*, p. 117. < <

[3227] *Ibid.*, p. 149. < <

[3228] *Ibid.*, p. 151. < <

[3229] *Ibid.*, p. 156. <<

[3230] Edmund Wilson, «The Kipling that nobody read», en *The Wound and the Bow*, Oxford University Press, Oxford, 1947, pp. 100-103, citado por Said, *Cultura e imperialismo*, pp. 234-235. < <

[3231] Noel Annan ha propuesto una concepción muy diferente al respecto en su ensayo «Kipling's Place in the History of Ideas», en el que sostiene que la visión de Kipling era similar a la de los nuevos sociólogos de la época, como Durkheim, Weber y Pareto, que «veían a la sociedad como nexos entre grupos; y el modelo de conducta que esos grupos inadvertidamente establecían determinaba sus acciones mucho más que sus voluntades o que elementos tan evanescentes como la clase o la tradición cultural o nacional. Ellos se preguntaron cómo hacían esos grupos para garantizar el orden o alimentar la inestabilidad social, mientras que sus antecesores se habían preguntado si ciertos grupos ayudaban a la sociedad a progresar». Noel Annan, «Kipling's Place in the History of Ideas», *Victorian Studies*, vol. 3, n.º 4 (junio de 1960), p. 323, citado por Said, *Cultura e imperialismo*, p. 247. <<

[3232] Said, *Cultura e imperialismo*, p. 248. < <

[3233] *Ibid.*, pp. 257-258. < <

[3234] Redmond O’Hanlon, *Joseph Conrad and Charles Darwin*, Salamander Press, Edimburgo, 1984, p. 17. < <

[3235]

D. C. R. A.

Goonetilleke, *Joseph Conrad: Beyond Culture and Background*, Macmillan, Londres, 1990, pp. 15 y ss. < <

[3236] Kingsley Widner, «Joseph Conrad», en *Dictionary of Literary Biography*, Bruccoli Clark, Detroit, vol. 34, 1988, pp. 43-82. < <

[3237] Joseph Conrad, *Heart of Darkness*, William Blackwood/ Penguin, Edimburgo y Londres, 1902/1995. [La traducción castellana del pasaje es de Sergio Pitol, *El corazón de las tinieblas*, Orbis, Barcelona, 1986, p. 90]. < <

[3238] Goonetilleke, *Joseph Conrad*, pp. 88-91. <<

[3239] Conrad, *El corazón de las tinieblas*, trad. cit., p. 75. <<

[3240] Goonetilleke, *Joseph Conrad*, p. 168. < <

[3241] Richard Curle, *Joseph Conrad: A Study*, Kegan Paul, French, Trübner, Londres, 1914. < <

[3242] En *Occidentalism*, Atlantic Books, Londres, 2004, Ian Buruma y Avishai Margalit exploran el sentimiento opuesto al orientalismo, a saber, «los estereotipos hostiles del mundo musulmán que estimulan el odio en el que se fundan movimientos como al-Qaeda». Estos autores consideran que esto tiene diferentes raíces: los movimientos pangermánicos del siglo XIX, que promovieron sentimientos nacionalistas en el mundo árabe y en Japón en el siglo XX, en el maniqueísmo persa, y en las diferencias entre la Iglesia católica y la ortodoxa griega, la cual avivó en Rusia la mentalidad antirracionalista. [Hay traducción castellana: *Occidentalismo: breve historia del sentimiento antioccidental*, Península, Barcelona, 2005]. <<

[3243] Melvyn Bragg, *The Adventure of English*, Hodder & Stoughton, Londres, 2003, p. 1. < <

[3244] *Ibid.*, p. 3. Pero véase también: Geoffrey Hughes, *A History of English Words*, Blackwell, Oxford, 2000, p. 99. < <

[3245] Bragg, *Adventure of English*, p. 28. < <

[3246] Para una cronología del inglés, véase: Hughes, *A History of English Words*, pp. XVII-XVIII; y véase también: Barbara A. Fennell, *A History of English*, Blackwell, Oxford, 2001, pp. 55-93. < <

[3247] Bragg, *Adventure of English*, p. 23. < <

[3248] Para una exposición sobre cómo los colonizadores afectan (y con frecuencia destruyen) la lengua de los colonizados, véase: Osterhammel, *Colonialism*, pp. 103-104. <<

[3249] Bragg, *Adventure of English*, p. 52. < <

[3250] *Ibid.*, p. 58. <<

[3251] *Ibid.*, p. 52. <<

[3252] *Ibid.*, p. 67. <<

[3253] M. T. Clanchy, *England and Its Rulers*, Blackwell, Oxford, 19982. < <

[3254] No todos los conquistadores impusieron su lengua, véase: Osterhammel, *Colonialism*, p. 95, sobre las experiencias diferentes de españoles y holandeses (en Indonesia) en este sentido. < <

[3255] Bragg, *Adventure of English*, p. 85. < <

[3256] *Ibid.*, p. 101. < <

[3257] Hughes, *A History of English Words*, pp. 153-158. <<

[3258] Bragg, *Adventure of English*, p. 148. <<

[3259] Boorstin, *Americans*, pp. 275 y ss., sobre el habla americana.
<<

[3260] John Algeo, ed., *The Cambridge History of the English Language*, Cambridge University Press, Cambridge (Inglaterra), vol. VI, 2001, pp. 92-93 y
163-168
passim. Véase también: Bragg, *Adventure of English*, p. 169. <<

[3261] Bragg, *Adventure of English*, p. 178. <<

[3262] Boorstin, *Americans*, p. 287, anota que otro posible origen de la palabra sea Old Kinderhook, el apodo de Martin van Buren durante su campaña presidencial, que recibió el apoyo de OK Clubs demócratas en Nueva York. < <

[3263] Bragg, *Adventure of English*, p. 241. < <

[3264] Sobre el inglés alrededor del mundo, véase: Robert Burchfield, *The Cambridge History of the English Language*, Cambridge University Press, Cambridge (Inglaterra), vol. V, 1994, en especial el cap. 10. < <

[3265] Boris Ford, ed., *The New Pelican Guide to English Literature*, vol. 9, *American Literature*, Penguin Books, Londres, 1967/1995, p. 61. <<

[3266] Commager, *Empire of Reason*, pp. 16 y ss. <<

[3267] Louis Menand, *The Metaphysical Club: A Story of Ideas in America*, HarperCollins/Flamingo, Londres, 2001. [Hay traducción castellana: *El club de los metafísicos*, Destino, Barcelona, 2002]. <<

[3268] Menand, *Metaphysical Club*, pp. X-XII. Véase también: Hofstadter, *Social Darwinism in American Thought*, p. 168, quien también identifica lo que denomina un «renacimiento» del pensamiento estadounidense. < <

[3269] Morison *et al.*, *Growth of the American Republic*, p. 209. <<

[3270] Menand, *Metaphysical Club*, p. 6. Harvey Wish, *Society and Thought in Modern America,* Longmans Green, Londres, 1952, añade a la lista a Veblen, Sumner, Whitman, Dreiser y Pulitzer, Louis Sullivan y Winslow Homer. < <

[3271] Brogan, *Penguin History of the United States*, p. 300. Véase también: Boorstin, *Americans: The National Experience*, p. 251. <<

[3272] Menand, *Metaphysical Club*, p. 19. <<

[3273] *Ibid.*, p. 26. Sobre la importancia crucial de Emerson para los escritores estadounidenses, véase también: Luther S. Luedtke, *Making America: The Society and Culture of the United States*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1992, p. 225. < <

[3274] Menand, *Metaphysical Club*, p. 46. < <

[3275] Mark De Wolfe Howe, *Justice Oliver Wendell Holmes: The Shaping Years*, 2 vols., The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts),
1957-1963,
vol. 1, p. 100. <<

[3276] Menand, *Metaphysical Club*, p. 61. <<

[3277] Para una buena y breve introducción al armamento y tácticas empleadas en la guerra civil estadounidense, véase: Brogan, *Penguin History of the United States*, pp. 325 y ss. <<

[3278] Morison *et al.*, *Growth of the American Republic*, p. 209. Véase también: Albert W. Alschuler, *Law Without Values: The Life, Work and Legacy of Justice Holmes*, University of Chicago Press, Chicago, 2000, pp. 41 y ss., «The battlefield conversion of Oliver Wendell Holmes». < <

[3279] Hofstadter, *Social Darwinism in American Thought*, p. 32, sobre el efecto de Darwin en Holmes. <<

[3280] Holmes era conocido por decir que para ser alguien uno debía haber hecho algo sobresaliente para cuando llegaba a los cuarenta años. En su caso, lo consiguió en el límite: *The Common Law* apareció cuando tenía treinta y nueve. <<

[3281] Menand, *Metaphysical Club*, p. 338. < <

[3282] Howe, *Justice Oliver Wendell Holmes*, vol. 2, p. 137. <<

[3283] Menand, *Metaphysical Club*, p. 339. < <

[3284] Morison *et al.*, *Growth of the American Republic*, p. 209. <<

[3285] Menand, *Metaphysical Club*, p. 339. <<

[3286] *Ibid.*, p. 340. < <

[3287] *Ibid.*, p. 341. <<

[3288] Howe, *Justice Oliver Wendell Holmes*, vol. 2, p. 140. < <

[3289] Morison *et al.*, *Growth of the American Republic*, p. 209. <<

[3290] Menand, *Metaphysical Club*, p. 342. < <

[3291] Alschuler, *Law Without Values*, p. 126. < <

[3292] Menand, *Metaphysical Club*, p. 344. <<

[3293] Su visión de la humanidad, decía, era pesimista. Alschuler, *Law Without Values*, pp. 65 y 207. < <

[3294] Morison *et al.*, *Growth of the American Republic*, pp. 201-210. < <

[3295] Menand, *Metaphysical Club*, p. 346. <<

[3296] *Ibid.* < <

[3297] Morison *et al.*, *Growth of the American Republic*, p. 209. <<

[3298] Menand, *Metaphysical Club*, p. 79. <<

[3299] Hofstadter, *Social Darwinism in American Thought*, p. 127. Morison *et al.*, *Growth of the American Republic*, p. 199. <<

[3300] Véase su esbozo de autorretrato en: Gary Wilson Allen, *William James: A Biography*, Rupert Hart-Davis, Londres, 1967, p. 140. <<

[3301] Morison *et al.*, *Growth of the American Republic*, p. 297. <<

[3302] Esto, afirma Menand, «marcó el comienzo de la profesionalización de la ciencia en Estados Unidos». *Metaphysical Club*, p. 100. <<

[3303] Linda Simon, *Genuine Reality: A Life of William James*, Harcourt Brace, Nueva York, 1998, p. 90. <<

[3304] Menand, *Metaphysical Club*, p. 127. < <

[3305] *Ibid.*, p. 146. <<

[3306] Morison *et al.*, *Growth of the American Republic*, p. 199. <<

[3307] Allen, *William James*, p. 25. < <

[3308] Menand, *Metaphysical Club*, p. 154. < <

[3309] *Ibid.* < <

[3310] Morison *et al.*, *Growth of the American Republic*, p. 198. <<

[3311] Menand, *Metaphysical Club*, p. 180. < <

[3312] *Ibid.*, p. 186. < <

[3313] Joseph Brent, *C. S. Peirce: A Life*, Indiana University Press, Bloomington (Indiana), 1993, p. 208. <<

[3314] Sobre los vínculos entre Herbert Spencer y el pragmatismo, véase: Hofstadter, *Social Darwinism in American Thought*, pp. 124 y ss. < <

[3315] Menand, *Metaphysical Club*, p. 196. < <

[3316] Brent, *C. S. Peirce*, p. 96. <<

[3317] Menand, *Metaphysical Club*, p. 197. <<

[3318] *Ibid.*, p. 199. <<

[3319] *Ibid.*, p. 200. <<

[3320] Brent, *C. S. Peirce*, p. 274. Sobre la influencia de Peirce y Spencer sobre James, véase: Hofstadter, *Social Darwinism in American Thought*, pp. 128 y ss. Véase también: Boorstin, *Americans*, p. 260. < <

[3321] Menand, *Metaphysical Club*, p. 352. < <

[3322] *Ibid.* < <

[3323] Sobre la deuda de James con Peirce, véase: Simon, *Genuine Reality*, pp. 348 y ss. <<

[3324] Morison *et al.*, *Growth of the American Republic*, p. 199. <<

[3325] Menand, *Metaphysical Club*, p. 355. < <

[3326] *Ibid.* <<

[3327] *Ibid.*, p. 357. <<

[3328] Sobre sus reservas, véase: Allen, *William James*, p. 321. < <

[3329] Menand, *Metaphysical Club*, pp. 357-358. <<

[3330] Lovejoy, *Great Chain of Being.* < <

[3331] Véase por ejemplo: Ellen Key, *The Century of the Child*, G. P. Putnam's sons, Londres y Nueva York, 1912. [Hay traducción castellana del original: *El siglo de los niños*, Imprenta de Henrich y Compañía, Barcelona, 1906]. < <

[3332] Boorstin, *Americans*, p. 201. <<

[3333] Morison *et al.*, *Growth of the American Republic*, p. 223. <<

[3334] Esta ausencia de estructura en última instancia se volvió en su contra, al producir niños más conformistas, precisamente porque carecían del conocimiento o la independencia de juicio que el fracaso ocasional enseña. Liberar a los niños de la «dominación» paterna fue sin duda un gran paso adelante, pero en el siglo XX ello traería consigo sus propios inconvenientes. < <

[3335] Morison *et al.*, *Growth of the American Republic*, pp. 198-199.
<<

[3336] Menand, *Metaphysical Club*, p. 360. < <

[3337] *Ibid.*, p. 361. Véase también: Hofstadter, *Social Darwinism in American Thought*, p. 136. < <

[3338] Menand, *Metaphysical Club*, p. 361. <<

[3339] Robert B. Westbrook, *John Dewey and American Democracy*, Cornell University Press, Nueva York, 1991, p. 349. < <

[3340] Morison *et al.*, *Growth of the American Republic*, pp. 199-200.
< <

[3341] Fergal McGrath, *The Consecration of Learning*, Gill & Son,
Dublín, 1962, pp. 3-4. <<

[3342] *Ibid.*, p. 11. <<

[3343] Negley Harte, *The University of Londres, 1836-1986*, Athlone Press, Dublín, 1986, pp. 67 y ss. <<

[3344] John Newman, *The Idea of a University*, Basil Montague Pickering, Londres, 1873/Connecticut Yale University Press, New Haven, 1996, p. 88. <<

[3345] *Ibid.*, p. 123. <<

[3346] *Ibid.*, p. 133. <<

[3347] George M. Marsden, *The Soul of the American University*, Oxford University Press, Nueva York y Oxford, 1994, p. 80. <<

[3348] *Ibid.*, p. 91. Daniel Boorstin señala que una característica de los colegios americanos es que eran menos lugares de enseñanza que de veneración: veneración del individuo en desarrollo; esto es lo que vincula las dos partes de este capítulo: el pragmatismo y las universidades. Véase: Boorstin, *The Americans: The Democratic Experience*, Vintage, Nueva York, 1973, que también tiene una útil exposición sobre la conformación de la educación estadounidense, que incluye muchos de los nuevos títulos ideados, pp. 479-481. <<

[3349] Marsden, *Soul of the American University*, pp. 51-52. <<

[3350] Brooks Mather Kelley, *A History of Yale*, Yale University Press, New Haven (Connecticut), 1974, pp. 162-165. Con todo, en una fecha tan tardía como 1886, las lenguas clásicas seguían ocupando en Yale la tercera parte del tiempo dedicado al estudio. Véase: Caroline Winterer, *The Culture of Classicism*, Johns Hopkins University Press, Baltimore y Londres, 2002, pp. 101-102. <<

[3351] *Ibid.*, p. 88. Para estadísticas sobre el crecimiento de las universidades estadounidenses, véase: Morison *et al.*, *Growth of the American Republic*, pp. 224-225. < <

[3352] Marsden, *Soul of the American University*, p. 153. < <

[3353] Abraham Flexner, *Universities: American, English, German*, Oxford University Press, Oxford, 1930, p. 124. < <

[3354] Samuel Eliot Morison, ed., *The Development of Harvard University*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 1930, pp. 11 y 158. <<

[3355] Thomas P. Hughes, *American Genesis*, Penguin, Londres, 1990, p. 14. < <

[3356] *Ibid.*, p. 241. Richard Hofstadter, *Anti-Intellectualism in American Life*, Knopf, Nueva York, 1963. [Hay traducción castellana: *Antiintelectualismo en la vida norteamericana*, Tecnos, Madrid, 1969]. <<

[3357] *Ibid.*, p. 16. Morison *et al.*, *Growth of the American Republic*, p. 53. < <

[3358] Hughes, *American Genesis*, p. 105. <<

[3359] Gillian Cookson, *The Cable: The Wire that Changed the World*, Tempus, Stroud (Gloucestershire), 2003, p. 152. <<

[3360] A. N. Wilson, *Funeral*
God's
, John Murray, Londres, 1999, p. 133. <<

[3361] *Ibid.*, p. 160. <<

[3362] *Ibid.*, p. 4. < <

[3363] *Ibid.*, p. 189. < <

[3364] *Ibid.*, p. 193. <<

[3365] Esto es algo que confirma una encuesta publicada en 1905 sobre libros que los «librepensadores» encontraban influyentes. Véase: Edward Royle, *Radicals, Secularists and Republicans*, Manchester University Press, Manchester, 1980, p. 173. <<

[3366] Wilson, *Funeral*
God’s
, p. 20. < <

[3367] *Ibid.*, p. 22. <<

[3368] *Ibid.*, p. 35. <<

[3369] Owen Chadwick, *The Secularisation of European Thought in the Nineteenth Century*, Cambridge University Press/Canto, Cambridge (Inglaterra), 1975/1985, p. 21. < <

[3370] *Ibid.*, p. 23. <<

[3371] *Ibid.*, p. 27. <<

[3372] Alfred Cobban, *In Search of Humanity: The Role of the Enlightenment in Modern History*, Cape, Londres, 1966, p. 236. Véase también: Hawthorn, *Enlightenment and Despair*, pp. 82-84. < <

[3373] Chadwick, *Secularisation of European Thought*, p. 28. <<

[3374] *Ibid.*, pp. 29-30; y Hawthorn, *Enlightenment and Despair*, p. 87.
< <

[3375] Chadwick, *Secularisation of European Thought*, p. 37. < <

[3376] *Ibid.* < <

[3377] *Ibid.*, p. 38. <<

[3378] Pero la polarización operó en ambos sentidos. «En 1889 el papa era mucho más influyente que en 1839, porque este último papa estaba rodeado por la prensa [de un modo que] el anterior no había conocido». *Ibid.*, p. 41. < <

[3379] David Landes, *Unbound Prometheus*, p. 127, dice que los pobres «entraban en el mercado tan poco como era posible». < <

[3380] Chadwick, *Secularisation of European Thought*, p. 46. <<

[3381] *Ibid.*, p. 47. <<

[3382] Marx, al igual que Gibbon, ocupaba un destacadísimo lugar en la lista de libros influyentes a la que nos hemos referidos antes en la nota 6. Royle, *Radicals, Secularists and Republicans*, p. 174. <<

[3383] Chadwick, *Secularisation of European Thought*, p. 57. Hawthorn, *Enlightenment and Despair*, p. 85, explora las diferencias entre protestantismo y catolicismo y lo que esto implicaba para el marxismo. < <

[3384] Chadwick, *Secularisation of European Thought*, p. 59. < <

[3385] *Ibid.*, p. 89. <<

[3386] Hofstadter, *Social Darwinism in American Thought*, p. 24, observa que los protestantes tenían más probabilidades de convertirse en ateos. < <

[3387] Chadwick, *Secularisation of European Thought*, p. 92. < <

[3388] *Ibid.*, p. 97. < <

[3389] *Ibid.*, p. 144. < <

[3390] Cobban, *In Search of Humanity*, p. 110. Sobre Carlyle, véase: Boorstin, *Americans*, pp. 246-247. < <

[3391] Chadwick, *Secularisation of European Thought*, p. 145. <<

[3392] *Ibid.*, p. 151. < <

[3393] Royle, *Radicals, Secularists and Republicans*, p. 220. < <

[3394] *Ibid.*, p. 17. <<

[3395] Chadwick, *Secularisation of European Thought*, p. 155. Boorstin, *Americans*, p. 195. <<

[3396] Sobre el pesimismo con el que, en general, el siglo XIX veía al XVIII, véase: Cobban, *In Search of Humanity*, p. 215. < <

[3397] Chadwick, *Secularisation of European Thought*, pp. 158-159. <<

[3398] *Ibid.*, p. 159. <<

[3399] Sobre la organización de la secularización en Gran Bretaña y su reactivación en 1876, véase: Royle, *Radicals, Secularists and Republicans*. Para el caso de Francia, véase: Jennifer Michael Hecht, *The End of the Soul: Scientific Modernity, Atheism and Anthropology in France*, Columbia University Press, Nueva York, 2003. <<

[3400] *Ibid.*, p. 177. <<

[3401] Hacia finales de siglo, Josef Bautz, un profesor de teología católico en Münster, sostuvo que los volcanes eran una prueba de la existencia del purgatorio, se ganó el apodo del «profesor del infierno» y se convirtió en objeto de toda clase de burlas. Chadwick, *Secularisation of European Thought*, p. 179. Chadwick señala que aunque la mayoría de los padres ya no creía en el infierno, seguían hablándole de él a sus hijos ya que lo consideraban una forma de control adecuada. < <

[3402] Chadwick, *Secularisation of European Thought*, p. 212. <<

[3403] *Ibid.*, p. 215. < <

[3404] *Ibid.*, p. 220. Hawthorn, *Enlightenment and Despair*, pp. 114-115. < <

[3405] Chadwick, *Secularisation of European Thought*, p. 224. <<

[3406] Lester R. Kurtz, *The Politics of Heresy*, University of California Press, Berkeley, 1986, p. 18. < <

[3407] Hecht, *End of the Soul*, p. 182. Véase también: Kurtz, *Politics of Heresy*, p. 18. <<

[3408] Chadwick, *Secularisation of European Thought*, p. 123. < <

[3409] Kurtz, *Politics of Heresy*, p. 25. < <

[3410] *Ibid.*, p. 27. <<

[3411] Moynahan, *Faith*, p. 655. < <

[3412] Kurtz, *Politics of Heresy*, p. 30. < <

[3413] Moynahan, *Faith*, p. 655. <<

[3414] Kurtz, *Politics of Heresy*, p. 30. < <

[3415] *Ibid.*, pp. 30-31. <<

[3416] Alec R. Vidler, *The Modernist Movement and the Roman Church*, Garden Press, Nueva York, 1976, cap. III, «Liberals and intransigents in France, 1848-1878», pp. 25 y ss. <<

[3417] Kurtz, *Politics of Heresy*, p. 33. <<

[3418] *Ibid.* < <

[3419] Vidler, *Modernist Movement and the Roman Church*, pp. 42 y 96. <<

[3420] Kurtz, *Politics of Heresy*, p. 34. < <

[3421] *Ibid.*, p. 35. < <

[3422] *Ibid.* < <

[3423] Para un vívido relato de lo ocurrido aquel día (incluido el clima extraordinario), véase: Moynahan, *Faith*, p. 659. < <

[3424] Kurtz, *Politics of Heresy*, p. 37. < <

[3425] *Ibid.*, p. 38. <<

[3426] Vidler, *Modernist Movement and the Roman Church*, pp. 60-65 y 133 y ss. < <

[3427] Kurtz, *Politics of Heresy*, p. 41. < <

[3428] *Ibid.*, p. 42. <<

[3429] Vidler, *Modernist Movement and the Roman Church*, cap. X, «The Biblical Question», pp. 81 y ss. Moynahan, *Faith*, p. 661, sostiene que León «le tenía simpatía» a las ideas de democracia y libertad de conciencia. Pero sólo en comparación con Pío. < <

[3430] Kurtz, *Politics of Heresy*, p. 44. < <

[3431] *Ibid.*, p. 45. <<

[3432] Moynahan, *Faith*, p. 661, sobre la *Kulturkampf* en Alemania, que dejó vacantes todas las sedes de Prusia y a más de un millón de católicos sin acceso a los sacramentos. < <

[3433] Kurtz, *Politics of Heresy*, p. 50. <<

[3434] *Ibid.*, p. 148. < <

[3435] Véase: Hourani, *History of the Arab Peoples*, cap. 18, «The culture of imperialism and reform», pp. 299 y ss. Y también: Erik J. Zürcher, *Turkey: A Modern History*, I.
B. Tauris,
Londres, 1993, pp. 52-74. < <

[3436] Ekmeleddin Ihsanoglu, *Science, Technology and Learning in the Ottoman Empire*, en especial los caps. II, III, IV, V, VII, VIII, IX y X. < <

[3437] *The Times*, Londres (29 de abril de 2004). Véase también: Aziz Al-Azmeh, *Islams and Modernities*, Londres, Verso, 1996^{2}, en especial el cap. 4, pp. 101-127. <<

[3438] Hourani, *History of the Arab Peoples*, p. 307, y pp. 346-347. <<

[3439] *The Times,* Londres (29 de abril de 2004). Al-Azmeh, *Islams and Modernities*, pp. 107-117. Véase también: Francis Robinson, «Other-worldly and This-Worldly Islam and the Islamic Revival», Cantwell Smith memorial Lecture, Royal Asiatic Society, 10 de abril de 2003. < <

[3440] El estudio de Maquiavelo se popularizó en el mundo islámico como forma de entender a los tiranos y déspotas. <<

[3441] *The Times,* Londres (29 de abril de 2004). Al-Azmeh, *Islams and Modernities*, pp. 41 y ss. Hourani, *History of the Arab Peoples*, pp. 254, 302 y
344-345.
Véase también: Tariq Ramadan, *Western Muslims and the Future of Islam*, Oxford University Press, Oxford, 2003.

El movimiento reformista terminó, aproximadamente, con la primera guerra mundial, cuando muchos seres humanos perdieron su fe en la cultura de la ciencia y el materialismo. En el mundo islámico, la posguerra fue testigo de dos procesos paralelos. En muchas áreas el modernismo continuó, pero al mismo tiempo surgió una corriente del islam mucho más militante, una de cuyas primeras manifestaciones fue la Hermandad Musulmana en Egipto. A lo largo de las décadas de 1920, 1930 y 1940, cuando el marxismo y el socialismo se convirtieron en las doctrinas de gobierno oficiales, la religión perdió importancia y no se buscó ninguna conciliación con el islam. El punto culminante de este proceso fue la guerra de los Seis Días con Israel, en 1968, conflicto que los países musulmanes perdieron de forma contundente. En el mundo islámico esto se interpretó como un gran fracaso del socialismo, y fue entonces cuando un islamismo más fundamentalista y militante empezó a llenar el vacío político creado. <<

[3442] Ronald Clark, *Freud: The Man and the Cause*, Random House, Nueva York, 1980, pp. 20 y 504. [Hay traducción castellana: *Freud, el hombre y su causa*, Planeta, Barcelona, 1985]. <<

[3443] Everdell, *First Moderns*, p. 129. <<

[3444] Mark D. Altschule, *Origins of Concepts in Human Behavior: Social and Cultural Factors*, John Wiley, Nueva York y Londres, 1977, p. 199. Peter Gay, *Century: The Making of Middle Class Culture*
Schnitzler's
1815-1914
, W.
W. Norton,
Nueva York y Londres, 2002, pp. 132 y 137. [Hay traducción castellana: *Schnitzler y su tiempo: retrato cultural de la Viena del siglo* XIX, Paidós, Barcelona, 2002]. <<

[3445] Guy Claxton, *The Wayward Mind: An Intimate History of the Unconscious*, Little, Brown, Londres, 2005, *passim*. < <

[3446] Henri F. Ellenberger, *The Discovery of the Unconscious*, Allen Lane The Penguin Press, Londres, 1970, pp. 56-70. [Hay traducción castellana: *El descubrimiento del inconsciente: historia y evolución de la psiquiatría dinámica*, Gredos, Madrid, 1976]. <<

[3447] *Ibid.*, pp. 124-125. <<

[3448] *Ibid.*, p. 142. <<

[3449] Reuben Fine, *A History of Psychoanalysis*, Columbia University Press, Nueva York, 1979, pp. 9-10. <<

[3450] Ellenberger, *Discovery of the Unconscious*, p. 145. <<

[3451] La obra del historiador Peter Gay, en especial en los cuatro volúmenes de *The Bourgeois Experience: Victoria to Freud*, Oxford University Press, Oxford y Nueva York, 1984, propone que todo el siglo XIX culmina de algún modo en Freud. Su libro aborda las cuestiones del sexo, el género, el gusto, el aprendizaje, la privacidad y el cambio en la noción del yo, y es demasiado amplio para ofrecer un razonable resumen de él aquí. Por otro lado, el libro de Gustave Gely, *From the Unconscious to the Conscious*, Collins, Londres, 1920, sostiene la teoría opuesta: que la conciencia es resultado de la evolución. < <

[3452] Ellenberger, *Discovery of the Unconscious*, p. 205. < <

[3453] *Ibid.*, p. 212. < <

[3454] *Ibid.*, p. 219. < <

[3455] *Ibid.*, pp. 218-223. < <

[3456] De una tradición diferente, demasiado tangencial en opinión del autor, se ocupa el libro de David Bakan, *Sigmund Freud and the Jewish Mystical Tradition*, D. Van Nostrand, Princeton (Nueva Jersey), 1958. <<

[3457] Ellenberger, *Discovery of the Unconscious*, p. 208. < <

[3458] *Ibid.*, p. 209. <<

[3459] Citado en Bryan Magee, *The Philosophy of Schopenhauer*, Oxford University Press, Oxford, 1983, pp. 132-133. [Hay traducción castellana: *Schopenhauer*, Cátedra, Madrid, 1991]. <<

[3460] Ernest Gellner, *The Psychoanalytic Movement*, Paladin, Londres, 1985, pp. 21 y ss. < <

[3461] Allen Esterson, *Seductive Mirage*, Open Court, Chicago y La Salle (Illinois), 1993, p. 224. < <

[3462] Ernest Jones, *Sigmund Freud: Life and Work*, Hogarth Press, Londres, 1953/1980, vol. 1, p. 410. [Hay traducción castellana: *Vida y obra de Sigmund Freud*, Anagrama, Barcelona, 2003]. <<

[3463] Ellenberger, *Discovery of the Unconscious*, p. 358. < <

[3464] Elton Mayo, *The Psychology of Pierre Janet*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1951, pp. 24 y ss., proporciona una breve y clara exposición de esta técnica. < <

[3465] Ellenberger, *Discovery of the Unconscious*, p. 296. < <

[3466] *Ibid.* < <

[3467] Giovanni Costigan, *Sigmund Freud: A Short Biography*, Robert Hale, Londres, 1967, p. 100. < <

[3468] Johnston, *Austrian Mind*, p. 235. <<

[3469] Esterson, *Seductive Mirage*, pp. 2-3. Johnston, *Austrian Mind*, p. 236. < <

[3470] Johnston, *Austrian Mind*, p. 236. <<

[3471] Costigan, *Sigmund Freud*, p. 42. <<

[3472] *Ibid.*, pp. 68 y ss. < <

[3473] *Ibid.*, p. 70. <<

[3474] Clark, *Freud: The Man and the Cause*, p. 181. < <

[3475] *Ibid.*, p. 185. <<

[3476] Gregory Zilboorg, «Free association», *International Journal of Psychoanalysis*, vol. 33 (1952), pp. 492-494. < <

[3477] Véase también: Hannah Decker, «The medical reception of psychoanalysis in Germany, 1894-1907: three brief studies», *Bulletin of the History of Medicine*, vol. 45 (1971), pp. 461-481. < <

[3478] Albrecht Hirschmüller, *The Life and Work of Josef Breuer*, New York University Press, Nueva York y Londres, 1978/1989, p. 131. <<

[3479] Véase: Mikkel Borch-Jacobsen, *Remembering Anna O. A Century of Mystification* (traducido por Kirby Olson en colaboración con Xavier Callahan y el autor), Routledge, Nueva York y Londres, 1996, pp. 29-48. <<

[3480] Morton Schatzman, «Freud: who seduced whom?», *New Scientist* (21 de marzo de 1992), pp. 34-37. < <

[3481] Esterson, *Seductive Mirage*, p. 52. <<

[3482] Anthony Clare, «That shrinking feeling», *The Sunday Times* (16 de noviembre de 1997), pp. 8-10. < <

[3483] T. J. Clark, *The Painting of Modern Life*, Princeton University Press, Princeton (Nueva Jersey) y Londres, 1984, p. 25. < <

[3484] *Ibid.*, p. 30. < <

[3485] *Ibid.*, pp. 23 y ss. < <

[3486] Véase una tabla en: Perkin, *Rise of Professional Society*, p. 80. Para una aplicación de la misma tesis al caso de Alemania, véase: Geoffrey Cocks y Konrad H. Jarausch, eds., *German Professions: 1800-1950*, Oxford University Press, Nueva York y Oxford, 1990. Malcolm Bradbury y James McFarlane, eds., *Modernism: A Guide to European Literature, 1890-1930*, Penguin, Londres, 1976/1991, p. 47. <<

[3487] *Ibid.*, p. 68. <<

[3488] *Ibid.*, p. 100. <<

[3489] Johnston, *Austrian Mind*, pp. 23 y 32; y Schorske, *Fin-de-Siècle Vienna*, p. 19. <<

[3490] Schorske, *Fin-de-Siècle Vienna*, p. 19. <<

[3491] Bradbury y McFarlane, eds., *Modernism*, p. 37 <<

[3492] Robert Ferguson, *Henrik Ibsen*, Richard Cohen Books, Londres, 1996, p. 321. < <

[3493] Everdell, *First Moderns*, p. 290. Franz Servaes, «Jung Berlin, I, II, III», en *Die Zeit* Viena (21 y 28 de noviembre y 5 de diciembre de 1896). < <

[3494] Bradbury y McFarlane, eds., *Modernism*, p. 499. <<

[3495] Se basaba en la rabia que Ibsen sentía contra sus compatriotas. Ferguson, *Henrik Ibsen*, pp. 269 y ss. < <

[3496] John Fletcher y James McFarlane, «Modernist drama: origins and patterns», en Bradbury y McFarlane, eds., *Modernism*, p. 502. < <

[3497] *Ibid.*, p. 504. < <

[3498] Mary Sandbach, en Strindberg, *Inferno and from an Ocult Diary*, Penguin Books, Londres, 1988, p. VIII. < <

[3499] *Ibid.*, p. IX. < <

[3500] Frederich Marker y
Lise-Lone
Marker, *Strindberg and Modernist Theatre*, Cambridge University Press, Cambridge (Inglaterra), 2002, p. 31; James McFarlane, «Intimate theatre: Maeterlinck to Strindberg», en Bradbury y McFarlane, eds., *Modernism*, pp. 524-525. < <

[3501] Marker y Marker, *Strindberg and Modernist Theatre*, pp. 23 y ss. <<

[3502] Bradbury y McFarlane, eds., *Modernism*, p. 525. < <

[3503] André Malraux, *Masks* *Picasso's*, Holt, Rinehart & Winston, Nueva York, 1976, pp. 10-11. < <

[3504] Everdell, *First Moderns*, p. 252; Fletcher y McFarlane, «Modernist drama: origins and patterns», p. 503. < <

[3505] Burrow, *Crisis of Reason*, p. 148. <<

[3506] *Ibid.* <<

[3507] *Ibid.*, p. 148. <<

[3508] *Ibid.*, p. 149. <<

[3509] *Ibid.* <<

[3510] *Ibid.*, pp. 162-163. < <

[3511] Roger Smith, *Fontana History of the Human Sciences*, p. 851 y ref. < <

[3512] *Ibid.*, p. 852 y ref. <<

[3513] *Ibid.*, p. 853. Curtis Cate, biógrafo de Nietzsche, sostiene que éste se adelantó a Freud, Adler y Jung al advertir que la actitud del individuo ante su pasado es básicamente ambivalente. Esto puede constituir un acicate o bien un lastre. El pasado, en opinión de Nietzsche, puede ofrecer inspiración y fuerza a la voluntad. Curtis Cate, *Friedrich Nietzsche*, Hutchinson, Londres, 2002, p. 185. < <

[3514] Burrow, *Crisis of Reason*, pp. 189-190. < <

[3515] Véase: Everdell, *First Moderns*, pp. 1-12, para una exposición sobre lo que el modernismo es «y sobre lo que probablemente no es»; y p. 63, donde señala que *Tarde de domingo en la isla de la Grande Jatte* de Seurat es un buen candidato a la primera obra maestra modernista. Malcolm Bradbury y James McFarlane, «The name and nature of modernism», en Bradbury y McFarlane, eds., *Modernism*, p. 28. < <

[3516] Bradbury y McFarlane, eds., *Modernism*, p. 50. <<

[3517] James McFarlane, «The Mind of Modernism», en Bradbury y McFarlane, eds., *Modernism*, p. 85.

CONCLUSIÓN: EL ELECTRÓN, LOS ELEMENTOS Y EL YO ESCURRIDIZO < <

[3518] Entre los científicos de Cavendish que han ganado el premio Nobel se encuentran: J. J. Thomson (1906), Ernest Rutherford (1908), W. L. Bragg (1915), F. W. Aston (1922), James Chadwick (1935), E. V. Appleton (1947), P. M. S. Blackett (1948), Francis Crick y James Watson (1962), Anthony Hewish y Martin Ryle (1974), y Peter Kapitza (1978). Véase: Jeffrey Hughes, «“Brains in their finger-tips”: physics at the Cavendish Laboratory, 1880-1940», en Richard Mason, ed., *Cambridge Minds*, Cambridge University Press/Canto, Cambridge (Inglaterra), 1994, pp. 160 y ss. < <

[3519] Véase la fotografía en la p. 243 de: J. G. Crowther, *The Cavendish Laboratory, 1874-1974*, Macmillan, Londres, 1974. <<

[3520] Mason, ed., *Cambridge Minds*, p. 162. < <

[3521] Crowther, *Cavendish Laboratory*, p. 48. < <

[3522] Steven Weinberg, *The Discovery of Subatomic Particles*, W. H. Freeman, Nueva York, 1983/1990, p. 7. < <

[3523] Mason, ed., *Cambridge Minds*, p. 161. < <

[3524] Paul Strathern, *Dream: The Quest for the Elements Mendeleyev’s*, Hamish Hamilton, Londres, 2000, pp. 3 y 286. [Hay traducción castellana: *El sueño de Mendeléiev, de la alquimia a la química*, Siglo XXI, Madrid, 2000]. Véase también: Richard Rhodes, *The Making of the Atomic Bomb*, Simon & Schuster, Nueva York, 1986, p. 30. <<

[3525] *Ibid.*, p. 31. <<

[3526] *Ibid.*, pp. 41-42. < <

[3527] *Ibid.*, pp. 38-40. <<

[3528] *Ibid.*, pp. 50-51 y 83-85.

<<

[3529] Roy Porter, *Flesh in the Age of Reason*, Allen Lane, The Penguin Press, Londres, 2003, pp. 69 y ss. <<

[3530] *Ibid.*, p. 30. Wahrman, *Making of the Modern Self*, pp. 182-184.
< <

[3531] Bradbury y McFarlane, eds., *Modernism*, p. 86; y Arnold Hauser, *A Social History of Art*, vol. IV, p. 224. En *Invention of the Inner Self*

Augustine's

, Cambridge University Press, Cambridge (Inglaterra), 2003, Phillip Cary sostiene que Agustín inventó el concepto de yo como un espacio interior íntimo y que al hacerlo inauguró la tradición introspectiva occidental. <<

[3532] Burrow, *Crisis of Reason*, pp. 137-138. <<

[3533] *Ibid.*, p. 153. <<

[3534] Robinson, «Symbols at an Exhibition», p. 12. <<

[3535] P. B. Medawar, *The Hope of Progress*, Methuen, Londres, 1972, p. 68. < <

[3536] John Maddox, *What Remains to Be Discovered*, Macmillan, Londres, 1998, p. 306. [Hay traducción castellana: *Lo que queda por descubrir*, Barcelona, Debate, 1999]. < <

[3537] John Cornwell, ed., *Consciousness and Human Identity*, Oxford University Press, Oxford y Nueva York, 1998, p. VII. Véase: Simon Blackburn, «The world in your head», *New Scientist* (11 de septiembre de 2004), pp. 4245; y Jeffrey Gray, *Consciousness: Creeping Up on the Hard Problem*, Oxford University Press, Oxford, 2004. Benjamin Libet, *Mind Time: The Temporal Factor in Consciousness*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 2004. < <

[3538] Véase, por ejemplo: J. R. Searle, *The Mystery of Consciousness*, Londres, Granta, 1996, pp. 95 y ss. [Hay traducción castellana: *El misterio de la conciencia*, Paidós, Barcelona, 2000]. <<

[3539] Roger Penrose, *Shadows of the Mind: A Search for the Missing Science of Consciousness*, Oxford University Press, Oxford y Nueva York, 1994. [Hay traducción castellana: *Las sombras de la mente: hacia una compresión científica de la conciencia*, Crítica, Barcelona, 1996]. < <

[3540] *Ibid.*, p. 87. <<

[3541] Cornwell, ed., *Consciousness and Human Identity*, pp. 11-12. Laura Spinney, «Why we do what we do», *New Scientist* (31 de julio de 2004), pp. 32-35; Emily Suiger, «They know what you want», *Ibid.*, p. 36. <<

[3542] Robert Wright, *The Moral Animal*, Nueva York, Pantheon, 1994, p. 321. < <

[3543] Olaf Sporns, «Biological variability and brain function», en Cornwell, ed., *Consciousness and Human Identity*, pp. 38-53. <<

[3544] John Gray, *Straw Dogs*, Granta, Londres, 2002, p. 151. [Hay traducción castellana: *Perros de paja: reflexiones sobre los humanos y otros animales*, Paidós, Barcelona, 2003]. <<

[*] He aquí una cosa más que tener en cuenta: para ser influyente una idea no necesita ser *correcta*. El crítico Paul Robinson empleó el mismo argumento para referirse a la influencia de Sigmund Freud en el siglo XX: «La figura intelectual dominante de nuestro siglo estaba, en buena parte, equivocada».[3545] < <

[*] Hay también pruebas de que el primitivo arte americano también puede dividirse en tres estilos diferentes.[3546] < <

[*] En la escritura en bustrófedon, los renglones siguen la ruta del arado: si la primera línea va de izquierda a derecha, la segunda lo hará de derecha a izquierda y la siguiente irá de nuevo de derecha a izquierda, y así sucesivamente. <<

[*] En el verano de 2002 se informó de un caso de «suttee», el sacrificio de la viuda en la pira funeraria de su marido, en el norte de la India. En las notas recojo el relato de un sacrificio humano entre los khonds de Bengala. < <

[*] Las disputas académicas al respecto se reseñan en las páginas 164 y 165. cionó en la India hasta convertirse en lo que actualmente conocemos como sánscrito, un idioma relacionado con el griego, el latín y otras lenguas indoeuropeas como señalamos en el capítulo 2. Su religión puede haber tenido vínculos con la de la Grecia homérica, dado que hay varias semejanzas entre sus dioses, en su mayoría fuerzas de la naturaleza. Los arios practicaban sacrificios y realizaban ceremonias alrededor de la hoguera en las que arrojaban a las llamas mantequilla, granos y especias. También se sabe que empleaban una droga, el soma, que provocaba trances durante los cuales se les «revelaron» los Vedas. El hecho de que el fuego sagrado fuera tan importante en su religión es un indicio de que procedían de una región septentrional (fría). A diferencia de los proto-hindúes, los arios sí tenían un texto sagrado. Éste, escrito hacia el año 800 a. C., se conoce como el *Rig Veda* («Canciones de Conocimiento»; *véase* = «conocimiento» o «sabiduría»). Muchos de estos himnos religiosos quizá hayan sido compuestos antes de que los arios llegaran a la India, si bien posteriormente se los consideraría revelados por Brahma, fuente última de todo lo viviente.[3547] El *Rig Veda* está conformado por más de mil himnos (unos veinte mil versos) dirigidos a decenas de deidades diferentes. No obstante, los dioses más importantes son Indra, un guerrero que ha vencido al mal y quien es la causa de todo lo existente; Agni, encarnación del fuego sagrado (en latín *ignis*), que une la tierra con el cielo al conducir a las alturas el sacrificio; y Varuna (el dios griego Urano), un dios celestial pero también jefe de los dioses y guardián del orden cósmico. < <

[*] El término romántico «Ruta de la Seda» fue acuñado originalmente en la década de 1870 por el geógrafo alemán Ferdinand Paul Wilhelm Freiherr von Richthofen, ancestro del Barón Rojo, el as de la aviación de la primera guerra mundial. <<

[*] Los empiristas de Alejandría realizaron experimentos pero nunca desarrollaron a partir de éstos un acercamiento sistemático. Lo mismo puede decirse de los chinos durante la dinastía Han y de al-Rhazi en la Bagdad del siglo IX. <<

[*] Una de las cosas que se encontraban en peligro en Constantinopla era la más grandiosa colección de reliquias de todos los tiempos, la cual incluía la Corona de Espinas, el paño de Edesa, en el que la cara de Cristo había quedado impresa, un retrato de la Virgen realizado por san Lucas, el pelo de Juan el Bautista.[3548]
< <

[*] «San Juan, borra el pecado de nuestros labios manchados de manera que nosotros, tus servidores, podamos cantar libremente nuestros sentimientos más íntimos y alabar tus maravillosos actos». [3549] < <

[*] El *principio* de los logaritmos puede ejemplificarse en la siguiente operación: 100 (10^2) x 1000 (10^3) = 100.000 (10^5). Es mucho más fácil y rápido *sumar* ^{2} y ^{3} para obtener ^{5} que realizar todo el cálculo.
< <

[*] El mismo Newton, que era un arriano (esto es, no creía en la divinidad de Cristo), pensaba que Dios era «inmanente» al espacio y el tiempo, que existía en todas partes y que la materia sola había sido creada. Esto era en realidad un retorno a la vieja doctrina platónica de la emanación.[3550] < <

[*] En *El libro de J* (1990), David Rosenberg y Harold Bloom sostienen que el autor de J podría ser una mujer de la casa real que habría vivido en la corte del rey Salomón (si bien recientes investigaciones llevadas a cabo por estudiosos israelíes cuestionan la existencia misma de Salomón, véase capítulo 7, p. 244).[3551]
<<

[*] Éste fue uno de los pasos hacia el descubrimiento de la presión atmosférica. < <

[*] John Elliott se pregunta si el arte barroco, tan dependiente de los adornos de oro y plata, habría sido posible sin los metales preciosos del Nuevo Mundo.[3552] < <

[*] Sobre los alfabetos indios, véase *supra*, p. 449. <<

[*] Las polémicas ideas de Edward Said sobre las actitudes occidentales hacia «Oriente» se discuten más adelante, en el capítulo 33. < <

[*] Reelaboro aquí algunos párrafos de mi libro anterior, *Historia intelectual del siglo* XX. < <

[*] También aquí reelaboro parcialmente algunos párrafos de mi libro anterior, *Historia intelectual del siglo XX*. < <

[*] «In the beginning God created the heaven and the earth. And the earth was without form, and void; and darkness was upon the face of the deep. And the Spirit of God moved upon the face of the waters. And God said, Let there be light: and there was light».; «En el principio creó Dios los cielos y la tierra. La tierra era caos y confusión y oscuridad por encima del abismo, y un viento de Dios aleteaba por encima de las aguas. Dijo Dios: “Haya luz”, y hubo luz». < <

[*] «Bienaventurados los pobres de espíritu, porque de ellos es el Reino de los Cielos. Bienaventurados los que lloran, porque ellos serán consolados. Bienaventurados los mansos, porque ellos poseerán la herencia de la tierra. Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia, porque ellos serán saciados». < <

[*] Se la llamó electricidad por la palabra griega *ηλεκτρον*, *elektron*, que significa ámbar. En la Grecia antigua se había observado por primera vez que el ámbar, al ser frotado, atraía hacía sí toda clase de pequeñas partículas. < <

[*] Me ocupo con más detenimiento de estos sucesos en mi libro *Historia intelectual del siglo* XX. <<

[*] En cierto sentido, el gen ha asumido algunas de las propiedades del alma en el mundo contemporáneo. Pienso en el hecho de que se lo concibe como una sustancia escondida e indestructible, que gobierna nuestra naturaleza prescindiendo de lo que conscientemente podamos desear. El gen no es el alma, pero para muchas personas parecen un buen sustituto. <<